

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS DE IMPERATRIZ/CCIM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**FILIPPE ANDRÉ VON NORDECK SOUSA FERREIRA**

**A PRESENÇA DO POVO WARAO NO ESPAÇO URBANO DE IMPERATRIZ:  
Trajetórias de sobrevivência e análise das políticas públicas**

**IMPERATRIZ - MA  
2024**

**FILIPPE ANDRÉ VON NORDECK SOUSA FERREIRA**

**A PRESENÇA DO POVO WARAO NO ESPAÇO URBANO DE IMPERATRIZ:  
Trajetórias de sobrevivência e análise das políticas públicas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do Maranhão, como requisito obrigatório para a conclusão do Mestrado em Sociologia.

Linha de pesquisa: Questões urbanas e rurais: etnia, cultura, identidade, alteridades e territorialidades.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vanda Pantoja.

**IMPERATRIZ - MA  
2024**

**FILIPPE ANDRÉ VON NORDECK SOUSA FERREIRA**

**A PRESENÇA DO POVO WARAO NO ESPAÇO URBANO DE IMPERATRIZ:  
Trajetórias de sobrevivência e análise das políticas públicas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Sociologia – PPGS da Universidade Federal do  
Maranhão, como requisito obrigatório para conclusão do  
Mestrado em Sociologia

APROVADO EM \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vanda Pantoja – PPGS/UFMA**  
(Orientadora – Presidente)

---

**Prof. Dr. Amarildo Ferreira Júnior – PPGSOF/UFRR**  
(Membro Externo)

---

**Prof. Dr. Marcelo Domingos Sampaio Carneiro – PPGS-PPGCSOC/UFMA**  
(Membro Interno)

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Von Nordeck Sousa Ferreira, Filipe André.

A Presença do Povo Warao No Espaço Urbano de Imperatriz  
: Trajetórias de Sobrevivência e Análise das Políticas  
Públicas / Filipe André Von Nordeck Sousa Ferreira. -  
2024.

102 p.

Orientador(a): Vanda Pantoja.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Sociologia/ccim, Universidade Federal do Maranhão,  
Imperatriz, 2024.

1. Warao. 2. Migração. 3. Amazônia. 4. Políticas  
Públicas. 5. Maranhão. I. Pantoja, Vanda. II. Título.

## AGRADECIMENTOS

Ao finalizar mais uma etapa no meu percurso acadêmico não podemos deixar de trazer os merecidos e sinceros agradecimentos nesta longa caminhada.

Primeiramente, quero agradecer a Deus, pois a minha fé me faz crer que a nossa existência não é mera coincidência e que existe sempre um propósito divino em nossos projetos.

Posteriormente, quero agradecer aos meus pais, Annette Erika Hildegard Von Nordeck Sousa Ferreira e Jaime João de Sousa Ferreira (*in memoriam*) que geraram a minha vida. Ao meu irmão Alexandre com quem construí um companheirismo, desde sempre, e foi um dos meus maiores incentivadores para que eu voltasse a estudar em 2008.

Um agradecimento especial vai para as duas pessoas com quem partilho a vida todos os dias. A minha esposa Michelly Carvalho e o meu filho Luís Filipe. A Michelly tem sido a minha maior incentivadora neste percurso acadêmico, principalmente, nos momentos mais difíceis. O Luís Filipe, a minha maior alegria e quem me dá forças para continuar e me levantar todos os dias.

Seguidamente, quero sublinhar a minha imensa gratidão à minha orientadora Professora Dra. Vanda Pantoja. Sua disponibilidade e exigência me fez um pesquisador melhor daquele que entrou no mestrado, em 2022. Também quero agradecer, ao Professor Dr. Wellington Conceição que me acolheu numa primeira orientação.

Em seguida, gostaria de agradecer aos interlocutores que participaram na pesquisa dando entrevistas que permitiram organizar informações preciosas para que essa dissertação fosse elaborada.

Este mestrado foi um autêntico desafio, mas igualmente uma oportunidade de construir novas amizades para a vida. Amizades que me ajudaram a me manter firme nos momentos que queria desistir. Nesta lista destaco alguns nomes de pessoas muito especiais para mim tais como: Margarida da Conceição, Patrícia Trindade, André Jacomin, Henry Guilherme e Anderson Sousa.

Quero agradecer ao Programa de Pós Graduação de Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (PPGS-UFMA), principalmente aos seus docentes que compartilharam imenso conhecimento nestes dois anos.

Finalmente, também deixo uma palavra de gratidão à Universidade Federal do Maranhão que me acolheu nesse Mestrado, à Universidade do Minho, onde comecei o meu percurso acadêmico, e à Universidade Federal do Piauí (UFPI) onde cursei várias disciplinas para obter a validação do diploma de graduação.

Outras pessoas, que foram importantes neste meu percurso acadêmico desde o momento que coloquei a possibilidade de entrar no ensino superior: Mafalda Melo, Hugo Melo, Jerônimo Rocha, Arine Malheiro, André Louro, Ivete Duarte, Padre Luís Amaral S.J. e a “Teresinha” Costa.

A todos que foram mencionados, a minha imensa gratidão!

*Ajuabarawitu Warao jisaka arakate ekidaja tanae jobaji arai, ina arao dauna tane witu. Kanobotuma kokotuka ubayaja tanae kowai najamutu yata, tata diana wabanaka tane, are kuarika jatubuae.*

*No início não existia um único Warao na terra, apenas animais e plantas. Todos os ancestrais Warao viviam em algum lugar no céu, no Kuimare, no mar acima, onde se tornaram eternos.*

*(Introdução do conto Warao "Quando os ancestrais desceram do céu")*

## RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo geral de entender a inserção, no Maranhão, e mais especificamente, na cidade de Imperatriz, de um povo indígena vindo da Venezuela: os Warao. Esta pesquisa procura compreender essas características migratórias e analisar políticas públicas estabelecidas para os acolher. A pertinência deste tema está relacionada com a chegada de um grande número de venezuelanos ao Brasil pela fronteira de Roraima a partir de 2016. Se analisarmos o processo de mobilidade e suas peculiaridades, entendemos que o longo processo migratório do povo Warao até chegar ao Maranhão se insere em um contexto geográfico e sociológico amazônico. A Amazônia Legal corresponde a um espaço geográfico de nove estados, em que se inclui o sudoeste do Maranhão que tem como seu principal centro urbano a cidade de Imperatriz. Por isso, estabelecemos uma pesquisa bibliográfica sobre as especificidades geográficas, culturais e sociológicas dos Warao. A partir desta leitura centramos a pesquisa de campo em entrevistas semiestruturadas aos servidores da Prefeitura, como uma técnica administrativa, um assistente social e a coordenadora do abrigo na cidade. Fora do âmbito da prefeitura foi entrevistado um defensor público que advoga em favor do povo Warao e também um representante dessas pessoas. Ao longo da pesquisa se observou as fragilidades no processo de acesso à políticas públicas e a direitos básicos. Pode-se entender que estas fragilidades acontecem devido a roturas de diversas magnitudes. Roturas históricas fruto da colonização, rupturas institucionais entre o poder público e o povo Warao, mas também roturas internas ao próprio grupo em relação as estratégias de sobrevivência.

**Palavras-chave:** Warao. Migração. Amazônia. Políticas Públicas. Maranhão

## **ABSTRACT**

The general objective of this dissertation is to understand the migratory insertion of the indigenous people from Venezuela the Warao into Maranhão, and more specifically, into the city of Imperatriz. This research seeks to understand the characteristics of this migration and analyze public policies established to welcome them. The relevance of this topic is related to the arrival of a large number of Venezuelans to Brazil, via the border of Roraima, starting in 2016. If we analyze the process of mobility and its peculiarities, we understand that the long migratory process of the Warao people is part of an Amazonian geographic and sociological context. The Legal Amazon corresponds to a geographic space of nine states, which includes the southwest of Maranhão, whose main urban center is the city of Imperatriz. Therefore, we established a bibliographical research on the geographic, cultural and sociological specificities of the Warao. Based on this reading, the field research was focused on semi-structured interviews with city public servants, such as an administrative technician, a social worker and the coordinator of a migrant shelter in the city. Outside the scope of the city government, a public defender who advocates on behalf of the Warao people and also a representative of the Warao people were interviewed. Throughout the research, weaknesses in the process of access to public policies and basic rights were observed. It can be understood that these weaknesses occur due to ruptures of various forms: historical ruptures resulting from colonization, institutional ruptures between the city government and the Warao people, but also internal ruptures within the group itself in relation to survival strategies.

**Key words:** Warao. Migration. Amazônia. Public Policy. Maranhão

## **LISTA DE MAPAS**

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Mapa 1:</b> Rotas da diáspora Warao entre a Venezuela e o Brasil | 51 |
| <b>Mapa 2</b> - Rota das famílias Warao até o Maranhão              | 75 |

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

**ACNUR** - Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

**CRI** - Centro de Referência Migrante

**CVG** - Corporación Venezolana de Guayana

**DPEMA** - Defensoria Pública do Estado do Maranhão

**DTM** - Matriz de Monitoramento de Deslocamento

**E.U.A.** - Estados Unidos da América

**FGTS** - Fundo de Garantia do Tempo de Serviço

**FUNAI** - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

**MPF** - Ministério Público Federal

**OIM** - Organização Internacional para as Migrações

**ONGs** - Organizações não Governamentais

**SEDES** - Secretaria de Desenvolvimento Social

**SEMASDH** - Secretaria da Mulher e Direitos Humanos

**STF** - Supremo Tribunal Federal

**UNICEF** - Fundo das Nações Unidas para a Infância

## SUMÁRIO

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1. INTRODUÇÃO.....</b>                                                                       | <b>12</b>  |
| <b>2. VENEZUELANOS NO BRASIL E SUAS LUTAS.....</b>                                              | <b>18</b>  |
| 2.1 A luta por reconhecimento.....                                                              | 21         |
| 2.2 A violência contra os direitos humanos dos migrantes venezuelanos.....                      | 23         |
| 2.3 Padrões de reconhecimento e sua degradação.....                                             | 26         |
| 2.4 Luta por reconhecimento e suas formas de resistência.....                                   | 28         |
| 2.5 Formas de resistência do povo Warao.....                                                    | 30         |
| <b>3. TRAJETÓRIAS MIGRATÓRIAS DO POVO WARAO ATÉ AO MARANHÃO.....</b>                            | <b>33</b>  |
| 3.1 População: Análise demográfica e simbólica.....                                             | 34         |
| 3.2 Discussão do qualificativo destas trajetórias.....                                          | 42         |
| 3.3 As trajetórias dos Warao desde o Delta do Orinoco até ao Maranhão.....                      | 47         |
| <b>4. NARRATIVAS SOBRE A PRESENÇA DOS WARAO EM IMPERATRIZ.....</b>                              | <b>53</b>  |
| 4.1 Violências simbólicas.....                                                                  | 54         |
| 4.2 Políticas públicas.....                                                                     | 56         |
| 4.3 A rota diária Açailândia-Imperatriz.....                                                    | 59         |
| 4.4 A coleta.....                                                                               | 61         |
| 4.5 A luta de uma diáspora.....                                                                 | 65         |
| <b>5. RESISTÊNCIAS E ROTURAS.....</b>                                                           | <b>68</b>  |
| 5.1 Roturas e resistências históricas.....                                                      | 68         |
| 5.2 Roturas institucionais.....                                                                 | 70         |
| 5.3 Roturas internas e partida.....                                                             | 72         |
| 5.4 O fim de uma jornada?.....                                                                  | 74         |
| <b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                             | <b>78</b>  |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                                                          | <b>90</b>  |
| <b>APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA 1 – REPRESENTANTE WARAO.....</b>                          | <b>96</b>  |
| <b>APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA 2 – REPRESENTANTE WARAO.....</b>                          | <b>97</b>  |
| <b>APÊNDICE C - ROTEIRO DA ENTREVISTA 3 - REPRESENTANTE WARAO.....</b>                          | <b>98</b>  |
| <b>APÊNDICE D - ENTREVISTA DEFENSOR PÚBLICO (DPE-MA).....</b>                                   | <b>99</b>  |
| <b>APÊNDICE E - ROTEIRO DA ENTREVISTA COM - TÉCNICA ADMINISTRATIVA DO ABRIGO “REVIVER”.....</b> | <b>100</b> |
| <b>APÊNDICE F - ENTREVISTA COORDENAÇÃO DO ABRIGO.....</b>                                       | <b>101</b> |
| <b>APÊNDICE G - ENTREVISTA ASSISTENTE SOCIAL DO ABRIGO.....</b>                                 | <b>102</b> |
| <b>APÊNDICE H - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....</b>                             | <b>103</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

Desde 2014, que os noticiários nacionais têm transmitido imagens da chegada de venezuelanos ao Brasil a partir da fronteira de Roraima. Com um discurso político e ideológico de permanente crítica ao governo do país vizinho, a situação que estas pessoas vivem quando chegam ao território brasileiro fica totalmente em segundo plano.

Esta dissertação tem o objetivo geral de entender a inserção no Maranhão, e mais especificamente, na cidade de Imperatriz de um povo indígena vindo da Venezuela: os Warao. E porque se centrar nesse povo especificamente? Porque num contexto que se pretende estudar essencialmente o Sudoeste do Maranhão, e designadamente a cidade de Imperatriz, observa-se que a maioria dos venezuelanos que vive nesta região é indígenas Warao.

Para alcançar esse objetivo geral é preciso responder a vários objetivos específicos, são eles: analisar as trajetórias, rotas e vivências que estas pessoas construíram até chegarem a Imperatriz; conhecer quais políticas públicas que as autoridades tanto estaduais, como municipais disponibilizam para atender as necessidades destas pessoas; entender as ressignificações ao longo desse processo de mudança; e verificar as situações de discriminação e de xenofobia que esta população vive quando chega ao território. Nesta perspectiva esta dissertação estabelece a seguinte problemática de pesquisa: como os indígenas venezuelanos Warao se inserem no espaço urbano da cidade de Imperatriz? Como as entidades públicas locais interagem e respondem às suas necessidades?

Mas dentro desta problemática surgem outras questões: com que estatuto estas pessoas chegam ao Brasil? Como migrantes ou como refugiados? Estas são perguntas que se levantam para enquadrar os venezuelanos que chegam ao Brasil como portadores de direitos. Que motivações estas pessoas possuem quando atravessam a fronteira e chegam à cidade de Pacaraima? Que rotas pretendem seguir? Será que o país está preparado e disponível para responder a essas necessidades e motivações? Isso porque não tem como negar que as imagens que nos chegam através dos meios de comunicação em relação à situação dos Warao no Brasil, é de precariedade.

Assim, a relação tensa entre os venezuelanos e a população local descrita por Sarmiento e Rodrigues (2018) principalmente no estado de Roraima torna-se um eixo condutor para entender as vivências e traumas que estas pessoas vivem e revivem desde o momento que ultrapassam a fronteira. Vivências que já são marcadas por excessiva violência desde o país de origem.

No entanto, a generalização é sempre uma análise perigosa, e deve-se analisar as diferentes perspectivas sobre o acolhimento dessas pessoas. Entender que o sentimento de desconfiança e discriminação não é uniforme em toda população, inclusive no estado de Roraima. A existência de ONGs e de voluntários para ajudar e acolher estas pessoas é o exemplo dessa discrepância entre a discriminação e o acolhimento (Sarmiento; Rodrigues, 2018).

Os venezuelanos chegam ao Brasil em situação de vulnerabilidade social. Perante este cenário de miséria nos diferentes centros urbanos brasileiros, quais seriam as respostas das autoridades e do poder público em relação a estas pessoas? É essencial, desta forma, analisar a violação dos direitos humanos a estes cidadãos venezuelanos e a ausência de condições mínimas de dignidade humana para viverem.

A questão de classe em relação a quem pratica esta violência se torna uma questão pertinente, em face de uma postura higienista muito comum nas elites brasileiras. Mas quando se observa fenômenos de xenofobia generalizada em países como nos Estados Unidos da América (E.U.A.), ou em diversos países europeus, observa-se que este sentimento é transversal a todas as classes. Neste sentido, vai-se abordar de que forma o sentimento de xenofobia se estende às várias camadas sociais. Jardim (2017, p. 17) denomina de “mundialização negativa” em relação à conexão entre segurança nacional com políticas de controle de migração.

Como explica Appadurai (2006), o conceito de maioria é dependente ao de minoria, principalmente no discurso político moderno, numa retórica de “nós” e “eles”. Segundo o autor, a maioria para consolidar a sua identidade necessita de construir essa dialética entre “nós” e o “eles”. Assim “Eles” se tornam sujeitos sem direitos. Um “incômodo” para essas sociedades que devem ser excluídas de todos os espaços tanto físicos como sociais. Uma violência que causa transtornos das mais diversas formas que vão para além da miséria e fome. Uma violência psicológica na qual os refugiados nesta situação, sentem-se sem pátria e sem identidade, pois deixam de ser vistos como pessoas. Jardim (2017, p. 18) destaca a importância da Lei nº 13.445 de 2017, promulgada em 24 de maio do respectivo ano e também referida como “lei da migração”, que “trouxe um paradigma mais humanista para a migração”.

Segundo Oliveira & Sampaio (2020), esta lei promulgada em maio de 2017, revoga uma lei anterior de 1980 elaborada pela ditadura militar, denominada como “estatuto do estrangeiro”, na qual se atribui mais primazia ao nacionalismo do que propriamente a uma

humanização de quem chega ao país. Atualmente, como afirmam os autores, tais premissas nacionalistas e autoritárias são inconstitucionais.

Neste sentido, abordar a degradação e inconstitucionalidade na negação de direitos se torna fundamental para entender a situação de vulnerabilidade que os migrantes venezuelanos, mais especificamente o povo Warao, vivem, mas também entender seus impactos e suas resistências.

Outra temática a ser trabalhada nesta pesquisa é o entendimento de qual o papel da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) no acolhimento do povo Warao enquanto indígenas vindos da Venezuela. Os Warao para além da resistência por virem do exterior assumem uma luta por reconhecimento em relação ao fato de serem indígenas também.

A história do povo Warao é marcada por várias vivências de resistência. Para compreender essas dinâmicas de luta e constante mobilidade é essencial conhecer suas realidades demográficas e étnicas, assim como sua ancestralidade, cultura, idioma e o simbolismo que estas representam.

As trajetórias de mobilidade da população Warao são carregadas por essa identidade étnica e cultural e é com esta mesma ancestralidade e características simbólicas que estas pessoas vão se inserindo nos vários espaços aonde chegam. Neste sentido, é pertinente a compreensão das relações inter-étnicas que se constroem primeiramente na Venezuela e posteriormente no Brasil para entender as dinâmicas sociais que se construíram ao longo de toda a sua trajetória histórica e geográfica. Só assim e a partir deste entendimento, é possível compreender o processo de inserção desse povo na cidade de Imperatriz (MA).

A tolerância por parte da população local do que é diferente, tanto em termos de etnia, cultura, religião, linguagem e estilos de vida, é uma das preocupações desta pesquisa. Desta forma, analisa-se tanto a trajetória, como a inserção do povo Warao na realidade amazônica, desde Roraima até ao sudoeste do Maranhão.

A organização social dos Warao é outra dimensão a se ter em conta, pois é sabido que pode ter se transformado ao longo do tempo devido a novas territorialidades. Haesbaert (2021, p. 269) traz a discussão da “desterritorialização” e “perda de controle” do seu próprio espaço e as consequências ambientais devido à política desenvolvimentista do governo venezuelano a partir da década de 1960. Como descreve o próprio autor:

Desterritorialização vem associada muito mais às dinâmicas de despojo, espoliação e/ou expropriação territorial, em suma, à precarização social dos grupos subalternos do que a simples mobilidade dos grupos hegemônicos,

com qual desterritorialização é freqüente associada a muitos discursos eurocentrados. (Haesbaert, 2021, p. 269)

A partir das novas territorialidades que o povo Warao encarou e sobreviveu, é pertinente elaborar uma analogia temporal de forma a entender como este povo se organizou socialmente até aos dias de hoje. Para além da organização social, é fundamental compreender as motivações que levaram o povo Warao a um processo de diáspora, mais especificamente, analisar esse fenômeno quando se trata da chegada dessas pessoas ao Brasil.

Para Marin e Júnior (2020), o acolhimento do povo Warao pelo Estado brasileiro é construído através de um consenso a volta da ideia de crise política e econômica da Venezuela, o que é contraditório em relação a dois conceitos totalmente diferentes. Esta contradição de conceitos, segundo os autores, “seria o marco zero e a explicação última para o entendimento do fenômeno” (Marin; Júnior, 2020, p. 237).

Os Warao são um povo que se formou no Delta do Orinoco e sempre viveu nesse território composto pelos rios que deságuam no delta. A questão cultural e econômica ligada a esses rios é essencial para perceber os qualificativos que levaram a abandonar essa região num processo sempre complexo de diáspora.

Como descreve Haesbaert (2021), pode-se dizer que toda a forma de vida dos Warao foi colocada em questão desde o primeiro contato com os colonizadores espanhóis que este povo sempre tentou resistir. Mas foi já no século XX que os Warao experienciaram o culminar da destruição do seu território.

É a partir deste contexto histórico que se vai buscar entender as rotas migratórias dos Warao, primeiramente para os grandes centros urbanos na Venezuela e posteriormente para o território brasileiro até chegar ao Maranhão. Caminhos percorridos por esse povo e que foram marcados por histórias de vida complexas e de exclusão numa permanente relação de desconfiança entre quem chega e quem deveria acolher.

Para construir a análise relacionada à temática desta pesquisa, trabalham-se várias categorias relacionadas com migração, mas também com resistência e direitos humanos. A noção de *luta por reconhecimento* (Honneth, 2003), *resistência cotidiana* (Scott, 2013), *interação inter-étnica* e seus *ritos de passagem* (García-Castro, 2020), *cicatrices da colonização* (Velásquez, 2020), *multiterritorialidade decolonial* (Haesbeart, 2021) e *diáspora* (Cirino, 2020; Clifford, 1994; Hall, 2003) nos auxiliam no processo de compreensão da presença Warao em contexto brasileiro/maranhense.

No que toca à metodologia utilizada para realização da pesquisa, optou-se primeiramente por uma pesquisa bibliográfica em que se utilizou de uma literatura relacionada não somente sobre os conceitos acima mencionados, mas também ligados à ancestralidade, origem geográfica, narrativas de resistência e processos migratórios do povo Warao, para a construção do referencial teórico da pesquisa.

Os dados empíricos da pesquisa foram construídos por meio de incursão ao campo em que se teve contato com os gestores das políticas públicas locais no contexto do abrigo “Reviver”. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas. As entrevistas foram realizadas entre os meses de abril de 2023 e abril de 2024. Primeiramente se entrevistou a pessoa do abrigo da prefeitura (técnica administrativa), que recebeu os Warao quando chegaram a Imperatriz, que denominei de “Interlocutora 1”. Esta entrevista teve o objetivo de entender como funciona o abrigo, sua estrutura e que possibilidades oferecem aos Warao. Em seguida, entrevistou-se um servidor assistente social da prefeitura, com o objetivo de conhecer como o serviço de assistências social alcançava a população Warao, localizada em Imperatriz, que identifiquei como “Interlocutor 2”. Uma terceira entrevista foi realizada com a coordenação do abrigo: “Interlocutora 3”, com a finalidade de ter um olhar mais institucional em relação ao processo de acolhimento dessas pessoas.

Para equilibrar esta busca de diferentes perspectivas, procurou-se um outro discurso institucional para além da prefeitura. Busquei então um representante da Defensoria Pública do Estado do Maranhão – DPEMA que trabalhasse diretamente com o povo Warao. Foi nessa perspectiva que conheci o Interlocutor 4. O objetivo é trazer uma perspectiva institucional mais crítica

Finalmente, temos a última entrevista realizada com um representante do povo Warao, o “Interlocutor 5”. O objetivo foi conversar com alguém pertencente ao povo que é central nesta pesquisa e entender suas histórias, vivências, lutas e motivações. A partir de seus relatos se obteve algumas respostas a várias questões levantadas pela problemática desta pesquisa.

Este trabalho está dividido em cinco capítulos. Primeiramente, temos a introdução em que apresentamos aspectos gerais sobre nosso tema de pesquisa e os objetivos da pesquisa. Em seguida, no capítulo “Venezuelanos no Brasil e suas lutas” fazemos uma discussão dos embates que os venezuelanos indígenas e não indígenas travam quando chegam ao Brasil. Essas lutas são ligadas às inconstitucionalidades muitas vezes realizadas pelas próprias instituições do Estado brasileiro. O objetivo é trazer uma perspectiva generalizada dos venezuelanos que vivem no Brasil, para no final do capítulo focar essencialmente nas lutas do

povo Warao neste país, e assim, entrar definitivamente na problemática levantada por esta pesquisa.

No terceiro capítulo “Trajetórias migratórias do povo Warao até o Maranhão” se vai analisar primeiramente a origem geográfica e a ancestralidade do povo Warao. Este capítulo vai abordar igualmente os qualificativos que levaram durante vários períodos da sua história este povo a deixar tudo para trás e a procurar novos destinos em constantes rotas migratórias e que muitas vezes se assemelha a um estilo de vida nômade. Desde as perseguições dos primeiros colonizadores, passando pela destruição do seu território através de uma política desenvolvimentista da década de 1960 até ao consenso de uma narrativa de crise política e econômica na Venezuela. Tudo é abordado nesta análise mais bibliográfica. Assim é possível entender a complexidade da história que envolve a chegada deste povo ao Brasil e mais especificamente a Imperatriz.

O quarto capítulo “Narrativas sobre a presença dos Warao em Imperatriz” vai centrar essencialmente nas entrevistas semiestruturadas aos interlocutores acima mencionados. O objetivo é compreender diferentes perspectivas em relação ao acolhimento do povo Warao na cidade de Imperatriz.

Finalmente, o último capítulo, “Resistências e roturas”, vai-se debater a resistência não só do povo Warao e suas lideranças, mas também por quem luta pelos seus interesses. Discute-se várias roturas que surgem neste processo, tanto por parte das instituições com o povo Warao, mas igualmente dentro do próprio grupo. É neste debate da forma como os próprios Warao se enxergam enquanto cidadãos direitos ou não, que se tenta entender os consensos entre os diferentes intervenientes que lidam com as necessidades deste povo, mas igualmente roturas e resistências. Desta forma buscaremos respostas à problemática levantada pela pesquisa e construir assim o entendimento de como os indígenas venezuelanos Warao se insere no espaço urbano da cidade de Imperatriz e como as diferentes entidades públicas locais interagem e respondem às suas necessidades.

A seguir, as considerações finais trazem uma síntese das trajetórias, das hesitações e das demandas do povo Warao que chegaram no Maranhão respondendo aos objetivos traçados para a pesquisa.

## 2. VENEZUELANOS NO BRASIL E SUAS LUTAS

Segundo Truzzi e Monsma (2018), a população migrante ou refugiada enquanto portadores de elementos culturais e históricos dos seus países de origem acabam por ter que se ressignificar perante as diferenças que encontraram no seu espaço geográfico de destino. Os autores identificam essa ressignificação como um complexo processo de interações culturais e históricas. Para Truzzi e Monsma (2018), estas populações são vistas pela população local como ameaça tanto econômica, como social e cultural. Os sentimentos de xenofobia e discriminação acabam por ser uma das mais perturbadoras barreiras que tanto migrantes, quanto refugiados<sup>1</sup> vivem quando chegam aos países de acolhimento.

É essencial distinguir a população migrante das pessoas que recebem o estatuto de refugiadas. Como descreve Weiss (2018), essa distinção terá impacto no processo de legalização e inserção destes por parte do Estado. Ou seja, quando se analisa o perfil sócio-biográfico dos venezuelanos que chegam ao Brasil, é crucial entender qual o estatuto que o Estado brasileiro atribui a essas pessoas.

Segundo Marin e Júnior (2020), a cobertura midiática tem reforçado ainda mais os estereótipos dos migrantes venezuelanos. Estereótipos estes descritos por Sarmento e Rodrigues (2018). Conforme as autoras, a população local acredita que estas pessoas vão trazer mais insegurança e vão desequilibrar a assistência social e o acesso aos cuidados de saúde.

De acordo com a Organização Internacional para as Migrações (IOM) num recente relatório publicado em abril de 2024, entre janeiro de 2017 e abril de 2024, adentraram no território brasileiro 1.092.467 venezuelanos, 76% destes entraram pela fronteira terrestre de Pacaraima. No mesmo período retornaram para a Venezuela 515.249 de migrantes. O balanço atual da Polícia Federal dá conta que, em abril de 2024, residiam no Brasil 577.218 venezuelanos.

Os venezuelanos que chegam ao Brasil são essencialmente indígenas, especificamente dos povos E'ñepa e Warao. Segundo Otero, Torrely & Rodrigues (2018), a presença de

---

<sup>1</sup>Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), refugiados são pessoas que deixaram o seu país de origem para fugir de uma situação perigosa e intolerável (guerras ou perseguições) tendo assim uma assistência tanto da ACNUR como do país que fornece asilo para estes grupos para que tenham os direitos humanos preservados e condições dignas para viver. Enquanto migrantes, segundo a ACNUR, deixam o seu país de origem não por fatores de perseguição ou ameaça direta de morte, mas especificamente, para melhoras suas condições de vida, ou para estudar, ou até para reunificar uma família. Ao contrário dos refugiados, os migrantes podem sempre regressar ao país de origem (Edwards, 2015).

venezuelanos Warao se dá principalmente no estado de Roraima, em cidades como Pacaraima por onde entram e Boa Vista, assim como em cidades do Pará como Altamira, Belém e Santarém, e na capital do Amazonas, Manaus.

Num mapeamento do perfil dos venezuelanos a residir no Brasil realizado pela Organização Internacional para as Migrações (OIM) consta que 52% dos inquiridos pretendem rumar para outro país após chegar ao Brasil (Otero; Torrely; Rodrigues, 2018). Em relação aos motivos que levaram os entrevistados a deixar Venezuela, 67% responderam que foi por motivos econômicos e 22% por ausência de acesso a alimentos e falta de atendimento médico (Otero; Torrely; Rodrigues, 2018). Um segundo estudo da mesma matriz de monitoramento, em parceria com o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), de acordo com Otero, Torrely e Rodrigues (2018), aponta que entre maio e junho de 2018, 68% dos entrevistados têm filhos e 4% das mulheres estavam grávidas. Esse estudo observou que na época, 63% das crianças das famílias inquiridas estavam fora da escola, entretanto, 87,1% estavam com as vacinas em dia.

Otero, Torrely e Rodrigues (2018) observam uma estratégia de interiorização promovida pelo Governo Federal dessas pessoas, na qual mais de 3 mil venezuelanos foram inseridos no interior dos diversos estados da Federação. O estudo mais recente, do ano de 2021, elaborado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), apontou que essa interiorização melhorou vários indicadores de inserção para os refugiados venezuelanos, como empregabilidade e capacidade de pagar o aluguel de uma casa. Em relação à empregabilidade, antes da interiorização, só 3% dos inquiridos respondeu que não teve desafios para encontrar emprego, este valor passou para 70% depois da inserção destas pessoas no interior dos diversos estados. Quanto à habitação, antes da partida, 22% dos inquiridos viviam em casas alugadas, estes indicadores dobram depois da interiorização e passaram para 55% dos entrevistados que conseguiram viver em casas alugadas (ACNUR, 2021).

Apesar de os dados socioeconômicos do programa de interiorização serem promissores, o estudo não deixa de demonstrar várias dificuldades e preocupações como o despreparo por parte dos servidores públicos de instituições de acolhimento, o aumento de situações de xenofobia por parte da população local e, apesar da melhora dos indicadores sociodemográficos, continuam a existir muitos venezuelanos vivendo em situações precárias no Brasil (ACNUR, 2021).

Para Otero, Torrely e Rodrigues (2018), o crescente número de venezuelanos a chegar ao Brasil deveria obrigar as instituições governamentais, intergovernamentais e não governamentais a não poupar esforços para assistir às necessidades destas pessoas, pois são seres humanos igualmente portadores de direitos.

Vedovato (2018) argumenta que a grave situação econômica na Venezuela orientou o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR a pressionar o Estado brasileiro para que reconhecesse os venezuelanos como refugiados. Além disso, o autor denuncia a ação civil 3121/RR que o Estado de Roraima ingressou, em 13 de abril de 2018, para fechar a fronteira do Brasil com a Venezuela com a justificativa que o grande número de venezuelanos que estavam chegando colocaria em causa a eficiência dos serviços públicos. Para Vedovato (2018), além de a ação ser improcedente, a proteção dos migrantes enquanto portadores de direitos humanos deveria ser garantida pelas instituições do Estado sem necessidade de recorrer aos meios judiciais.

Esta ausência do Estado envolve ainda mais os povos indígenas E'ñepa e Warao que chegaram ao Brasil oriundos da Venezuela. Segundo Magalhães (2018), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) colocou entraves para reconhecer esses povos como indígenas enquanto titulares dos direitos estabelecidos no artigo 231<sup>2</sup> da Constituição Federal atentando assim contra os direitos humanos estabelecidos tanto a nível nacional como internacional.

Como descreve Honneth (2003), um indivíduo só reflete sobre a sua condição quando é ameaçado pelos conflitos que perturbam o seu direito natural. O autor prossegue: “Sem uma consciência sobre essas normas universalizadas de interação, ele não aprenderá a se conceber a si mesmo como uma pessoa dotada de direitos intersubjetivamente válidos” (Honneth, 2003, p. 82). Honneth (2003) relaciona o processo da formação do sujeito na sua “luta por reconhecimento” com a *Realphilosophie*, em Hegel, através da relação prática com o mundo. Os cidadãos venezuelanos radicados no Brasil travam com o Estado brasileiro uma permanente luta pelo reconhecimento dos seus direitos tanto a nível material, quanto identitário. O programa de interiorização articulado pelo Governo Federal pode ter amenizado o problema, mas não o erradicou completamente.

Ao pensar o Estado numa perspectiva bourdieusiana, o Estado é analisado enquanto campo. A partir desta perspectiva se pode analisar o papel do Estado de duas maneiras: a mão

---

<sup>2</sup>Capítulo VIII - Dos Índios Art. 231. “231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (Brasil, 1988)

direita do Estado, mais calculoso e burocrático; e a mão esquerda do Estado, mais coletivista e humanista (Bourdieu, 2014). É com esse Estado de mão direita que os venezuelanos travam a luta por reconhecimento.

## 2.1 A luta por reconhecimento

Ao interpretar a crítica de Hegel em relação à doutrina do estado da natureza, Honneth (2003), observa a necessidade do filósofo alemão em buscar uma análise do sujeito enquanto pessoa de direito. Para Hegel, os indivíduos numa situação hostil aprendem a se observar enquanto seres de “direitos intersubjetivamente válidos” (Honneth, 2003, p. 87), desta forma, Hegel interpreta que tal hostilidade e conflitos são marcados não por uma “luta por autoafirmação”, mas como uma “luta por reconhecimento” (Honneth, 2003, p. 87). Como explica o interlocutor do povo Warao que foi entrevistado:

Nós queremos uma terra primeiro, construir casa e para nós produzir e plantar. Nós temos esse conhecimento de plantar e produzir. Temos muita coisa boa em mente. Nós queremos mudar de vida de alguma ou outra forma. Queremos contribuir para a nação com a nossa produção. Quero mudar a realidade do que estão no sinal com o papelão. Nós queremos trabalhar com as próprias mãos. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023).

Honneth (2003) observa que o indivíduo não reage com o receio de ser ameaçado, mas sim ignorado. A busca de um plano de ação positiva que visa o reconhecimento é analisada pelo autor através das relações humanas de interação (Honneth, 2003). Hegel nesta situação aborda a reação destrutiva de quem não é reconhecido como forma de chamar a atenção do outro. Por outro lado, o filósofo alemão expõe a realidade social como uma permanente luta dos sujeitos por reconhecimento (Honneth, 2003). Citando Hegel, o autor descreve:

A luta por reconhecimento não somente contribui como elemento constitutivo de todo processo de formação para a reprodução do elemento espiritual como influi também de forma inovadora sobre a configuração interna dela, no sentido de uma pressão normativa para o desenvolvimento do direito. (Honneth, 2003, p. 95)

Para Hegel, o direito se apresenta numa relação de reconhecimento recíproco. Assim, Honneth (2003) observa que o estabelecimento de um reconhecimento recíproco de legitimidade é essencialmente centralizado no trabalho e numa troca de riqueza legítima. Nesta perspectiva, a falta de acesso por parte dos migrantes venezuelanos a um emprego

digno e, conseqüentemente, a uma renda se torna uma negação a esse reconhecimento por legitimidade que deveria ser de acesso a todos os cidadãos, independentemente da sua nacionalidade e raça.

Posteriormente, Hegel analisa a luta por reconhecimento dentro de um processo de coerção jurídica, na qual a relação motivacional entre os sujeitos e as instituições é afetada. Segundo Honneth (2003, p. 100), um indivíduo que luta pelo seu reconhecimento enquanto sujeito de direitos sentirá “uma lesão na própria personalidade” perante medidas coercitivas da sociedade.

Neste sentido, quando a própria FUNAI se recusa em reconhecer os povos Warao e E'nepa como indígenas, como descreve Magalhães (2018), o Estado brasileiro está a não legitimar estes povos na sua personalidade e cultura. Rompe-se assim uma relação jurídica que está no próprio fundamento da FUNAI. Esta observação feita pelo autor é baseada num parecer do Ministério Público Federal (MPF), na qual denuncia uma atuação insuficiente por parte da FUNAI. Outra denúncia que é apontada por Magalhães é da OIM que acusa a FUNAI de Roraima de se basear numa pressuposta ausência na legislação para não cumprir com o que é definido pela Constituição Federal, em relação aos direitos básicos de pessoas migrantes e refugiadas.

Em relação à FUNAI do Maranhão, a Defensoria Pública do município refuta essa argumentação de Magalhães e aponta outros fatores que explicam a dificuldade de FUNAI em acolher essas duas populações:

Nessa época a FUNAI estava sucateada no governo Bolsonaro. Eles não tinham muita estrutura. Mas a FUNAI viveu uma experiência muito difícil, porque o know how da FUNAI era baseada nos povos indígenas brasileiros. Então, para lidar com povos indígenas venezuelanos, você partiria do zero numa perspectiva sociológica, numa perspectiva social. Então eles se valeram desse know how para servir serviços principalmente de moradia ao povo Warao e não deu certo... Exatamente porque eles não conheciam a cultura, eles não conheciam a vida de relação interna, as regras desses grupos como eles conhecem por eles conhecem, por exemplo, dos Kirikati, como eles conhecem dos Guajajara, como eles conhecem dos Gavião... Desses povos que são indígenas brasileiros e que eles já passaram muito tempo dentro das aldeias para conhecer o comportamento deles. Não conheciam os Warao. Então se valeram de um know how de povo indígenas brasileiros para acolher povos indígenas venezuelanos. Então foi uma experiência frustrada. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Honneth (2003), através de Hegel, reconhece como a coerção imposta pela sociedade pode influenciar esses grupos não reconhecidos a praticar atos desviantes e até de delinquência. O autor cita então o filósofo alemão para explicar a fonte interna do crime: “Sua

justificação interna é a coerção, o contrapor de sua vontade singular de poder, valer, ser reconhecido. Ele quer ser algo (como Herostrato), não exatamente célebre, mas realizar sua vontade geral” (Hegel *apud* Honneth, 2003, p. 100). Para Honneth (2003, p. 100), o entendimento do crime envolvido numa luta por reconhecimento é explicado como um “ato deliberado de uma lesão no ser reconhecido universal”. O autor argumenta ainda que:

O sujeito procura, mediante uma ação provocadora, levar o outro indivíduo ou os muitos associados a respeitar o que não foi ainda reconhecido nas próprias expectativas pelas formas de relacionamento social. (Honneth, 2003, p. 101)

A realidade dos venezuelanos no Brasil, principalmente no Estado de Roraima, é bastante paradoxal, como explicam Sarmento e Rodrigues (2018), especialmente em variáveis como violência e luta por reconhecimento. Segundo as autoras, a lógica de violência parte essencialmente da população local e não tanto dos imigrantes venezuelanos. A xenofobia expressada pela população local, principalmente no Estado de Roraima, sustenta-se numa teoria não comprovada de que a chegada desses cidadãos aumentou a insegurança e a violência (Sarmento; Rodrigues, 2018).

## 2.2 A violência contra os direitos humanos dos migrantes venezuelanos

Para além da acusação infundada de que os migrantes venezuelanos são responsáveis pelo aumento da violência, existe igualmente uma responsabilização a esta população pelo desemprego e pelas condições precárias dos serviços públicos de saúde (Sarmento; Rodrigues, 2018). As autoras argumentam que as condições precárias dos cuidados de saúde têm uma forte correlação com a negligência política em relação a essa necessidade pública. Sarmento e Rodrigues (2018) explicam igualmente que o aumento da violência no Estado de Roraima não está relacionado com uma chegada cada vez maior de venezuelanos, mas sim com uma maior presença de facções criminosas no Estado.

Sarmento e Rodrigues (2018, p. 243) distinguem dois grupos que entendem esta chegada massiva de cidadãos venezuelanos de formas totalmente antagônicas. De um lado aquele grupo de pessoas que “entendem a migração como um direito de ir e vir e o migrante como portador de direitos”, defendendo um acolhimento mais humanizado e um investimento em políticas para melhor inserir e cuidar destas pessoas. Num outro lado, completamente contrário ao anterior, se encontra aquela população local que defende que o Estado deve

essencialmente priorizar as necessidades dos brasileiros e controlar essa migração (Sarmiento; Rodrigues, 2018).

No primeiro grupo acima citado, as autoras identificam essencialmente entidades religiosas e organizações humanitárias e ativistas da sociedade civil. Para além do acolhimento, estas instituições lutam pelo reconhecimento destes cidadãos como portadores de direitos a uma vida digna, perante uma realidade de vulnerabilidade e de uma situação migratória não regularizada (Sarmiento; Rodrigues, 2018). Como descreve Tarrow (2009), estes movimentos saídos da sociedade civil, são ativados por indivíduos que não têm acesso ao poder, tornando as suas ações coletivas antagônicas aos interesses das elites, e particularmente, neste caso do próprio Estado. Contrastando com o grupo que defende os venezuelanos enquanto sujeitos de direitos, Sarmiento e Rodrigues (2018) observam no estado de Roraima uma contestação contra a presença de venezuelanos protagonizada por grupos de diferentes classes sociais. Estes grupos apresentam não só uma argumentação hostil contra os imigrantes venezuelanos, mas também contra as instituições acima citadas, acusando-as de serem “apoiaadores de bandidos” (Sarmiento; Rodrigues, 2018). Tarrow (2009) destaca como o debate público acaba por ser demarcado pela intolerância e violência principalmente entre movimentos e contra movimentos.

Como descreve Sarmiento e Rodrigues (2018), a situação de vulnerabilidade social que os migrantes venezuelanos se deparam principalmente quando não são inseridos num programa de inclusão, muitas vezes os coloca a morar nas ruas. Deste modo, acabam sempre por serem estigmatizados como delinquentes ou até conotados com a prostituição, numa clara alusão a um pensamento higienista por parte da população local (Sarmiento; Rodrigues, 2018). Esta postura xenófoba e discriminatória não só é representada pelas elites e pela classe média, mas também pelas classes mais populares. Segundo as autoras, esta percepção se alinha igualmente num sentimento de ameaça de terem que partilhar seus direitos e empregos com os denominados “intrusos”. Este sentimento de enxergar o estrangeiro como uma ameaça não é, segundo Sarmiento e Rodrigues (2018), um fenómeno social e racial exclusivamente brasileiro, mas se alastra em praticamente todo mundo, principalmente no hemisfério norte. Nestas regiões do planeta, assim como no Brasil, têm se observado a ascensão política da extrema-direita com discursos xenófobos e racistas.

A análise de Sarmiento e Rodrigues (2018) engloba diversas hipóteses para entender a xenofobia dentro das classes populares. Segundo as autoras é produzido e reproduzido um

discurso protagonizado pelas próprias elites que responsabilizam os migrantes de forma infundada por todos os malefícios da sociedade, como a insegurança e o desemprego.

Para além de discurso de ódio aos imigrantes venezuelanos, Sarmento e Rodrigues (2018) observam um discurso semelhante contra os partidos de esquerda, no qual o Partido dos Trabalhadores é o mais visado. As autoras exemplificam o discurso da direita brasileira que associa os partidos de esquerda brasileiros ao governo liderado por Nicolas Maduro, logo são corresponsabilizados por esta vaga migratória.

Assim como os partidos de esquerda, também os movimentos em prol dos direitos humanos que atuam em defesa de migrantes e de refugiados são alvos do discurso de ódio da extrema-direita que os acusam de serem antipatriotas ou até conotados com a denominada esquerda política (Sarmento; Rodrigues, 2018). Na prática, o que os movimentos em prol dos direitos humanos defendem são essencialmente direitos consagrados na Constituição Federal de 1988 e do próprio Direito Internacional (Durães; Júnior, 2018; Vedovato, 2018).

Não dá para entender esta luta por reconhecimento sem relacionar com aluta por direitos e contra todo tipo de violação e degradação, como o autor explica no seguinte excerto:

Ora, é visível que tudo o que é designado na língua corrente como “desrespeito” ou “ofensa” pode abranger graus diversos de profundidade na lesão psíquica de um sujeito: por exemplo entre o rebaixamento palpável ligado à denegação de direitos básicos elementares e a humilhação sutil que acompanha a alusão pública ao insucesso de uma pessoa. (Honneth, 2003, p. 214)

Honneth observa essencialmente a violência corporal, no entanto, não se pode excluir a violência simbólica que segundo Bourdieu (2011), através de sistemas simbólicos, têm tanta eficácia como a própria violência física quando se trata de legitimar a dominação, ou seja, legitimar a violação de direitos mais básicos e degradação da dignidade humana.

Santos (2007) questiona, inclusive, sobre quantos habitantes no Brasil têm consciência dos seus direitos enquanto cidadãos. Segundo o autor, toda a transformação econômica que o país vivenciou trouxe uma alienação consumista na qual os indivíduos deixam de fazer uma análise crítica em relação a sua condição de cidadão, denominando-os como formas de vida não cidadãos ou espaços sem cidadãos:

Olhando-se o mapa do país, é fácil constatar extensas áreas vazias de hospitais, postos de saúde, escolas secundárias e primárias, informação geral e especializada, enfim, áreas desprovidas de serviços essenciais à vida social e à vida individual. O mesmo, aliás, se verifica quando observamos as plantas das cidades em cujas periferias, apesar de uma certa densidade

demográfica, tais serviços estão igualmente ausentes. É como se as pessoas nem lá estivessem. (Santos, 2007, p. 59)

A Constituição Federal, como explica Santos, coloca o direito ao trabalho e o direito à assistência social como prerrogativa básica, mas garantem igualmente o direito de ir e vir. Como definem Durães e Júnior (2018) e Vedovato (2018), o fechamento de fronteira viola o princípio constitucional da defesa dos direitos humanos, independentemente de nacionalidade e etnia. Utilizar o direito ao trabalho e o direito à assistência como argumento pelo Governo de Roraima para fechar a fronteira, em 2018, para além de contraditório, é inconstitucional como o Supremo Tribunal Federal (STF) assim julgou.

O Interlocutor 4 descreve como a população Warao perde a consciência dos seus direitos enquanto cidadãos, como Santos (2007) acima referiu:

O grande problema da população em situação de rua em geral e onde os Warao estão inseridos é quando você não se vê mais como sujeito de direitos. Quando você não se vê como sujeito de direitos, porque você vai procurar direitos mesmo tendo vítima de injúria racial, mesmo tendo sido vítima de uma série de violações de direitos humanos?! Então acaba que não chega à defensoria pública para pedir direitos ou quando a gente faz uma abordagem pelos agentes de abordagem, eles não falam disso... Então a gente precisa resgatar dignidade para que as pessoas comecem a lutar por direitos. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

É esse processo de não se verem como cidadãos de direitos, que Honneth (2003) descreve como negação e privação de direitos. Os Warao se sentem nessa posição a partir do momento que o Estado não respeita sua autonomia e sua cultura. Como explica Mezzadra (2012, p. 73), respeitar essa autonomia significa “olhar os movimentos e os conflitos migratórios em termos que priorizem as práticas subjetivas, os desejos, as expectativas, e os comportamentos dos próprios migrantes”. As famílias Warao são simplesmente atirados para abrigos improvisados para os retirar das vistas da população nesses centros urbanos

### 2.3 Padrões de reconhecimento e sua degradação

A negação e a privação de reconhecimento, para Honneth (2003), refletem-se em três padrões distintos. Segundo o autor, “suas diferenças devem se medir pelos graus diversos em que podem abalar a auto-relação prática de uma pessoa” (Honneth, 2003, p. 214). Primeiramente, Honneth se refere à integração corporal de uma pessoa, como padrão de

reconhecimento. Qualquer forma de violência física inculcada a um indivíduo acaba por representar “a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal” (Honneth, 2003, p. 215).

Contrastando com esta forma elementar de quebra de confiança, Honneth (2003) descreve a “lesão moral” na qual o indivíduo é destituído dos seus direitos mais básicos, como a segunda forma de padrão de reconhecimento. O autor define que o direito básico representa essencialmente o sentimento de se sentir como “membro de igual valor em uma coletividade que participa em pé de igualdade” (Honneth, 2003, p. 216). Honneth (2003, p. 217) prossegue: “Vai de par com a experiência de privação de direitos, uma perda de auto-respeito, ou seja, uma perda de capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos”.

Sobre cidadania e seu padrão de reconhecimento, Santos (2007, p. 20) escreve que “ela deve se inscrever na própria letra das leis, mediante dispositivos institucionais que assegurem a fruição das prerrogativas pactuadas e, sempre que haja recusa o direito de reclamar e ser ouvido”. O autor relembra, então, que estas premissas institucionais são desiguais, principalmente para os negros, nordestinos e mulheres, os quais não têm a resposta adequada para seus direitos. Quando se analisa a questão dos Warao nos centros urbanos das cidades brasileiras, para além de serem estrangeiros, ainda carregam o preconceito gerado por serem indígenas e pobres.

Finalmente o terceiro padrão de reconhecimento, se designa pela “honra” e “dignidade” e pode ser rebaixada através da “ofensa” ou “degradação”. Como explica Honneth (2003), o desrespeito a esses padrões, o rebaixamento moral e o não respeito pelos direitos básicos pode motivar uma luta por reconhecimento.

Segundo Honneth (2003), para que este sentimento seja capaz de transformar-se numa resistência política vai depender de como se desenvolve a luta por reconhecimento em termos coletivos. Os indivíduos solitários e despojados da sua moral nada podem fazer. Apenas um saber cognitivo através de um entorno político e cultural entre os sujeitos despojados de sua integridade física, de sua moralidade e dignidade poderão através de um movimento social se articular para a resistência política (Honneth, 2003).

Para Sobottka (2013), a análise que Honneth (2003) faz se restringe essencialmente à Europa e à Alemanha em particular. Segundo a autora, a abordagem filosófica de Honneth é bastante robusta, no entanto, a sua análise empírica deixa a desejar, pois se baseia em fontes pouco confiáveis para diagnósticos produzidos pelas ciências sociais.

Outra crítica que Sobottka (2013) faz da análise realizada por Honneth (2003) que é a sua visão de economia é muito restrita ao mercado e sua idealização. Apesar disso, o autor não deixa de salientar que a sua obra abre novos caminhos para a teoria crítica se desprendendo da tradição teórica de grandes nomes da construção do conhecimento crítico do passado.

#### 2.4 Luta por reconhecimento e suas formas de resistência

As formas de resistência, segundo Scott (2013), têm como ponto centralizador afetar o poder das elites. Segundo o autor, as elites têm a capacidade de estigmatizar quem coloca em causa a ordem social. Como foi acima mencionado, a tensão que os imigrantes venezuelanos viviam quando chegavam ao Estado de Roraima se deve ao discurso reproduzido pelas elites de que esses eram responsáveis por diversos flagelos sociais como o desemprego e as condições precárias dos serviços públicos de saúde (Sarmiento; Rodrigues, 2018). Mas, devido à situação de extrema vulnerabilidade, ou por ausência de um entorno político e cultural, as formas de resistência dos venezuelanos são permanentemente ausentes.

No fundo, e como descrevem Sarmiento e Rodrigues (2018), quem praticamente faz um enfrentamento político e social perante a postura de hostilidade que estes cidadãos venezuelanos vivem, são praticamente cidadãos brasileiros que formam os movimentos sociais de defesa dos direitos humanos. Por sua vez, estes mesmos são igualmente alvo do discurso de ódio das elites. Como descreve Scott (2013, p. 95) quando explica a reação das elites perante as diferentes formas de resistência: “Os rebeldes e os revolucionários são apelidados de bandidos, criminosos e bandidos ou arruaceiros de um modo que procura desviar a atenção das suas reivindicações políticas”.

O discurso das elites em Roraima sobre a migração dos venezuelanos tem a adesão das classes populares que, conforme explica Sarmiento e Rodrigues (2018), sentem-se ameaçados em relação ao emprego e aos direitos sociais. Scott (2013) descreve que esta partilha de narrativa visa dar a aparência de coesão e homogeneidade por parte da narrativa dominante. Segundo o autor, a maioria das elites “se esforça grandemente por fomentar uma imagem pública de coesão e de crenças em comum” (Scott, 2013, p. 96) de forma a retirar qualquer hipótese de discórdia. Nas diversas cidades no Estado de Roraima, se pretende então dar a

sensação que existe um sentimento homogêneo de que os venezuelanos não são bem-vindos a essa região do país.

Scott (2013) reforça igualmente como os estigmatizados e oprimidos vivenciam essa homogeneidade e estrutura opressora entre os membros do seu próprio grupo definindo isso como discurso oculto. Para o autor, o discurso oculto é a narrativa apresentada pelos oprimidos e dominados nos bastidores das relações de dominação, ou seja, no espaço não percebido pelos opressores. Seria pertinente o entendimento deste discurso por parte dos venezuelanos, principalmente indígenas, de uma posição de desprezo e discriminação por parte das populações locais. Desta forma, poderíamos entender como os migrantes venezuelanos, principalmente os Warao e os E'ñepa, resistem ao racismo e xenofobia a partir do momento que atravessam a fronteira e chegam à Pacaraima.

Dentro da migração de venezuelanos para o Brasil, foram referidos os movimentos migratórios de diversos povos indígenas oriundos da Venezuela como os Warao e os E'ñepa. Segundo Magalhães (2018), estes povos, tal como os restantes oriundos da Venezuela, vivem uma trajetória de enorme vulnerabilidade. Como descreve o autor:

Não estamos falando só de homens, mulheres, velhos, jovens e crianças sofrendo com a fome, com epidemias de cólera e AIDS, com o deslocamento forçado do garimpo e pela exploração de petróleo nos locais em que viviam. Essas pessoas não estão só expostas a ameaças associadas a experiências precárias de migração tendo que andar por dias na savana. (Magalhães, 2018, p. 128)

Magalhães (2018) descreve igualmente as situações de tráfico humano que estas pessoas viveram. Além disso, estes povos ficam igualmente submetidos ao trabalho análogo à escravidão, a condições precárias de moradia e à falta de acesso aos cuidados de saúde e de educação. O autor complementa que “elas são pessoas vulneráveis migrantes cuja resiliência é particularmente comprometida por serem indígenas” (Magalhães, 2018, p. 129).

Para Magalhães (2018), o problema não é a ausência de lei porque esta existe. O problema é que a própria FUNAI não os reconhece como indígenas, como já foi referido. Com a ausência de um órgão indigenista que acolha esses povos que chegaram ao Brasil, eles acabam por ser acolhidos por instituições religiosas. Segundo o autor, isso pode colocar em questão as suas liberdades de culto e fruição cultural. (Magalhães, 2018). O autor cita a Constituição Federal de 1988, no artigo 231: “São reconhecidas aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. Magalhães (2018, p. 132) descreve a falta de atuação por parte da FUNAI como uma “dança ciranda com a lei”, enquanto as famílias dos povos Warao e E'ñepa estão sofrendo.

## 2.5 Formas de resistência do povo Warao

Os Warao são considerados um grupo etnicamente plural que se comunicam através de quatro dialetos (Rosa; Quintero, 2020). Eles se originam principalmente do nordeste da Venezuela, mais precisamente no Delta Amacuro (Rosa; Quintero, 2020).

O fenômeno migratório do povo Warao é observado por Cirino (2020) como dinâmico e em constante mudança. Apesar de ser um processo de migração forçada a partir da década de 1960, foi nos últimos cinco anos que o autor verificou uma maior chegada deste povo ao território brasileiro, sendo igualmente posterior à chegada dos *criollos*<sup>3</sup> ao Brasil. A diferença é que os *criollos* chegavam em grupos de duas ou três pessoas, enquanto os Warao chegavam em extensos grupos familiares (Cirino, 2020). Quando estes últimos chegavam as cidades como Pacaraima, Boa Vista e Manaus, eram acolhidos por órgãos públicos devido uma decisão judicial, no entanto, sem o mínimo de condições (Cirino, 2020).

Foi graças ao apoio vindo de organizações não-governamentais (ONG), mas também por parte dos próprios organismos públicos, tanto a nível estadual, como federal, que suas infraestruturas melhoraram (Cirino, 2020). No entanto, isso não evitou que os migrantes Warao se dispersassem quando chegaram a Manaus e se distribuíssem para as restantes regiões da Federação (Cirino, 2020; Rosa; Quintero, 2020).

Os Warao não possuem um modo de vida nômade, tampouco a mobilidade seria uma característica cultural, tendo em vista que o processo de migração para as cidades decorre de diferentes intervenções estatais e privadas no seu território de origem. (Rosa; Quintero, 2020, p. 8)

Rosa e Quintero (2020) observam igualmente um protagonismo por parte das mulheres nessas viagens, pois elas eram acompanhadas por uma ou duas crianças e circulavam nas ruas a pedir dinheiro até juntarem o suficiente para rumarem para a próxima cidade. Enquanto os homens tomavam conta das outras crianças esperando as mulheres nos pontos de partida.

No entanto, esta situação se transformou em meados de 2019 e os homens passaram a pedir dinheiro nas várias cidades. Segundo Rosa e Quintero (2020) estas estratégias dinâmicas de mobilidade são formas de resistência por parte destas famílias em relação ao controle do Estado que muitas vezes tenta assumir o controle ameaçando retirar a guarda dos filhos. Por isso, os homens começaram a assumir o papel de arrecadar doações sem correr o risco de o Estado destituir as crianças, porque essas ficavam com as mães (Rosa; Quintero, 2020).

---

<sup>3</sup> Termo utilizado pelo povo Warao aos venezuelanos não indígenas (Cirino, 2020).

Essa forma de controle representa um racismo institucional e é denunciada pelo nosso interlocutor que atua na Defensoria Pública, em Imperatriz:

Aqui o absurdo é tão grande na prefeitura, que gente da secretaria chegou para mim, inclusive do Ministério Público, e disse assim: "Rapaz, o único jeito de tirar essas crianças da rua é institucionalizar elas numa instituição de acolhimento de crianças e adolescentes". Eu disse: "Não, isso eu não faço." (...)Isso é surreal! Isso não se pode fazer. Isso é inaceitável. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Para Rosa e Quintero (2020, p. 9), a mobilidade desses grupos “evidencia o protagonismo e a agência desses sujeitos, apesar das desigualdades políticas e das violências institucionais”. Essa mobilidade acontece igualmente de maneira autônoma através de redes de parentescos e de amizade, que vão passando informações sobre diversas cidades e muitas vezes são estas redes que financiam estas viagens (Rosa; Quintero, 2020).

Nessa luta com o Estado, Rosa e Quintero (2020) observam que através da Constituição Federal de 1988, os indígenas venezuelanos são notificados em relação à proteção da criança, assim como a questões epidemiológicas. Como não têm carteira vacinal, estes grupos acabam por ser imunizados várias vezes (Rosa; Quintero, 2020). Segundo os autores, os povos indígenas venezuelanos, mais especificamente os Warao, quando chegam a uma nova cidade trazem todo um processo burocrático complexo, seja a nível político, sanitário ou jurídico.

Rosa e Quintero (2020) destacam que todas estas relações de dominação entre o Estado e o povo Warao são marcadas por violências institucionais e desigualdades políticas e econômicas, sendo observáveis formas de resistência. Uma resistência que se dá através da não abdicação do seu próprio estilo de vida como é observado por Cirino (2020). Por ocasião da pandemia e no período de isolamento físico, os Warao furavam o controle sanitário das autoridades. Para Rosa e Quintero (2020), a resistência do povo Warao sempre esteve conotada na superação de práticas e discursos colonialistas e tutelares por parte do Estado, mas igualmente contra uma hostilidade racista e xenófoba por parte da população local como foi mencionado também por Magalhães (2018).

Como destaca Cirino (2020), os direitos básicos que estes povos deveriam ter acesso estão garantidos em várias declarações magnas, convenções e na própria Constituição Federal de 1988 no artigo 231, já mencionado. O autor sublinha essencialmente a Declaração Universal dos Direitos Humanos na “Nova Lei da Migração”, mas também a Declaração dos Povos Indígenas, assim como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

No entanto, a maior luta por reconhecimento por parte dos venezuelanos, tanto indígenas como não indígenas, é o seu reconhecimento como refugiados e não como migrantes (Cirino, 2020; Magalhães, 2018; Weiss, 2018). Para Cirino (2020), estes cidadãos estão abrangidos na definição de refugiados pelo artigo 1º da Convenção da ONU de 1967, pois suas vidas e liberdades estão ameaçadas, não podendo assim serem expulsos ou deportados.

Segundo Cirino (2020), os venezuelanos Warao que chegam ao Brasil adquirem o estatuto de refugiados amparado pela Lei Brasileira de Refúgio que atribui esse estatuto para os cidadãos estrangeiros que sofrem violação dos direitos humanos no país de origem. O autor descreve ainda que como a grande maioria dos venezuelanos não tem documentação, isso acaba por ser determinante para atribuir a condição de refugiado.

Como já foi acima mencionado, o povo Warao tem uma dinâmica de mobilidade e migração de várias décadas que começou quando tiveram que deixar a sua região de origem, o Delta Amacuro, devido a terríveis impactos ambientais (Cirino, 2020). No entanto, para entender essas dinâmicas é essencial conhecer as características tanto demográficas, como étnicas, e simbólicas do povo Warao. A partir dessa concepção podemos entender suas trajetórias migratórias desde a Venezuela até ao Maranhão, mais especificamente até à cidade de Imperatriz.

### 3. TRAJETÓRIAS MIGRATÓRIAS DO POVO WARAO ATÉ AO MARANHÃO

Reza a lenda etimológica nacional que o nome de Venezuela advém de “Venezola”, ou seja, “pequena Veneza”, a mesma lenda descreve que a metáfora com a cidade italiana se deve ao fato de as casas do povo Warao estarem situadas ao longo do delta do Rio Orinoco (Magalhães, 2018).

O Delta do Orinoco advém do Rio Orinoco que nasce junto da fronteira com o Brasil e vai desaguar no Oceano Atlântico próximo da ilha de Trinidad & Tobago (Velásquez, 2020). Essa região sempre foi habitada pelo povo Warao, segundo estudos antropológicos, há mais de 8 mil anos. No entanto, existem hipóteses de que em épocas pré-coloniais, os Warao já circulavam numa área bem maior, até às Antilhas. Essa população tem um idioma próprio, no entanto, a maioria fala o castelhano também (Velásquez, 2020). A antropologia, conforme Velásquez, (2020), também descreve este povo como hábeis pescadores e construtores de canoas que juntavam estas atividades com a caça e a coleta de vegetais. O termo Warao advém da conexão de *wa* (embarcação) e *rão* (gente), ou seja, um povo intensamente conectado com as águas dos rios do Orinoco (González-Muñoz, 2020; González Nãñez, 2020).

Segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), o povo Warao sempre teve uma enorme capacidade de aproveitar economicamente o ecossistema desta vasta região. Apesar de a sua estrutura produtiva ser essencialmente de autoconsumo, os excedentes eram sim comercializados localmente. (González-Muñoz, 2020; González Nãñez, 2020).

Na década de 1960, a Corporación Venezoelana de Guayana (CVG) construiu um dique-estrada que bloqueou o Rio Manamo de forma a abrir um acesso até à cidade de Tucupita (González-Muñoz, 2020; González Nãñez, 2020; Ramos, Botelho, Tarragó, 2017). O objetivo desta obra seria a expansão da atividade agropecuária da região do Delta do Orinoco, prejudicando diretamente a atividade pesqueira do povo Warao e destruindo um dos seus recursos de sobrevivência. Os autores descrevem igualmente o aumento do nível da água e consequentes alagamentos, assim como o surgimento de doenças fruto das águas paradas como devastadores para este povo. González-Muñoz (2020) salienta a forma como o poder público e os agentes das corporações desenvolvimentistas desprezam a sabedoria tradicional e ancestral do povo Warao em relação ao ecossistema desta região e que poderiam ter evitado o consequente desastre ambiental que foi mencionado acima.

Segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) e González-Muñoz (2020), estas primeiras consequências ambientais levaram que os Warao abandonassem o Delta interior e migrassem para o Delta superior em volta da cidade de Tucupita. Outro fator foi a imposição do estilo de vida e religião *criolla* nessa região que contribuiu para o êxodo do povo Warao. Para quem dominava o castelhano como segunda língua seria uma oportunidade de procurar novas oportunidades principalmente na cidade de Tucupita. (García-Castro, 2000).

A partir desse momento, para além dos efeitos ambientais, o povo Warao sofreu os efeitos simbólicos desta migração forçada:

As consequências desse fato que parece distante no tempo, são vestígios que os warao carregam na contemporaneidade, pois é um povo com amplo conhecimento na construção de canoas, um grande navegador, um magnífico artesão, uma cultura repleta de mitologia, ritualidade, cantos, danças, música, uma língua rica, forte capacidade organizacional, que teve que lutar contra as forças humanas ocidentais dos Jotaro, e as doenças que talvez os Jotaro tenham deixado, entre outros aspectos, como uma má herança (González -Muñoz<sup>4</sup>, 2020, p.18, tradução livre).

A partir da década de 1990, a indústria petroleira provocou novos impactos negativos na região, que motivou uma nova migração do povo Warao para os grandes centros urbanos da Venezuela (Ramos; Botelho; Tarragó, 2017). Nessas cidades, os indígenas começaram a sobreviver através da venda de artesanato e por meio do que este grupo denomina de coleta, que é pedir ajuda à população local na rua (Ramos; Botelho; Tarragó, 2017). Outro grande fator de atração para os grandes centros urbanos venezuelanos, para além da melhor possibilidade de arrecadação econômica, foi igualmente a melhor oferta que as cidades ofereciam em relação ao acesso aos cuidados de saúde e aos medicamentos. No entanto, a “crise econômica” dos últimos anos teve consequências para a saúde desta população que foi atingida pela desnutrição e por várias doenças como a cólera, AIDS, tuberculose e malária (González Nández, 2020).

### 3.1 População: Análise demográfica e simbólica

---

<sup>4</sup> No original: “Las consecuencias de aquel hecho que parece distante en el tiempo, son huellas que lleva el warao en la contemporaneidad, pues es un pueblo de amplio conocimiento en la construcción de canoas, gran navegante, magnífico artesano, cultura plena de mitología, ritualidad, cantos, danzas, música, un rico idioma, fuerte capacidad organizativa, que ha tenido que luchar contra las fuerzas humanas occidentales del jotaro, y las enfermedades que tal vez los jotaro les dejaron, entre otros aspectos, como mala herencia.” (González -Muñoz, 2020, p.18)

Segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007, p. 335), a história do povo Warao está mais ligada ao mar caribenho do que propriamente à “terra firme”. Esta ligação ao mar fez desse povo, habilidosos navegantes e excelentes fabricantes de suas embarcações. O “território ancestral” do povo Warao chega a mais de 22 mil km<sup>2</sup> desde o “Caño Manamo” até ao Oceano Atlântico que engloba igualmente o Rio Grande.

Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) comentam que a ausência de dados arqueológicos impossibilita conhecer a população total ao longo destes milhares de anos. No entanto, existem indícios que os Warao ao longo dos milênios se dispersaram na vasta região acima mencionada e em pequenos grupos que não excediam muito mais de 50 pessoas. No entanto, a partir do século XX e baseado nos censos realizados, em 1950, registrou-se a existência de cerca de 7 mil indígenas Warao (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007).

Segundo García-Castro (2000), baseado num censo nacional, a população Warao em 1992, era de mais de 23 mil e, em 2000, esse número passou para cerca de 30 mil. Em 2006, Heinen e Gassón (2006) descreviam a permanência entre 26 a 28 mil indígenas Warao num vasto território do Delta Amacuro (40.200 km<sup>2</sup>).

Um parecer do Ministério Público Federal (MPF) informa que atualmente cerca de 50 mil indígenas Warao residem ainda na região do Delta do Orinoco se dispersando em centenas comunidades espalhadas por zonas ribeirinhas, rurais e até cidades entorno desta região (Ramos; Botelho; Tarragó, 2017). Segundo Rosa e Quintero (2020) suas matrizes linguísticas se dividem em quatro dialetos principais que foram transmitidos através de processos de territorialização de vários séculos (Rosa; Quintero, 2020).

Na relação interétnica, García-Castro(2020) revela que o povo Warao assume uma postura mais ativa do que passiva para se inserir nos grandes espaços urbanos na Venezuela. Como relação interétnica, Barth (2000) entende que constitui uma estrutura de interação que gere as relações de contato entre diversos grupos étnicos de forma a articular melhor as atividades dos mesmos, mas também estabelecer interdições ou prescrições de forma a evitar qualquer confrontação ou modificação tanto da organização social, como da própria cultura dos diversos grupos inseridos.

Segundo García-Castro (2000), na interação interétnica nessas cidades, os Warao assumem ações deliberadas e conscientes de forma a se inserir na cultura que denominam de *criolla*. Como explica o autor:

Por um lado, um mecanismo de aceitação que permita a inserção do grupo Warao num sector muito específico da cultura urbana da capital: o setor

marginal indigente, no qual estão conscientes das suas limitações, mas também conscientes dos seus direitos, que as instituições são responsáveis pela defesa (principalmente da livre circulação no território nacional). Nesta forma de articulação, cria-se um contato em que ambas as etnias estabelecem os limites da sua inter-relação, participando num código mínimo comum que permite a sua viabilidade. (García-Castro<sup>5</sup>, 2000, p. 83, tradução livre)

Estes processos de transição social e cultural são denominados por Turner (1979, p. 117) como “ritos de passagem” que são difíceis de categorizar. Para o autor “durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem pouco ou quase nenhum atributo do passado ou do estado futuro”.

Conforme García-Castro (2000), o rito de passagem e sua liminaridade engloba uma aceitação da inserção dos Warao na cultura urbana das cidades. Assim como da parte do povo Warao em conhecer suas “limitações”, expressão utilizada pelo autor, mas na qual também têm consciência dos seus direitos. Segundo o mesmo: “Nesta forma de articulação, cria-se um contato em que ambas as etnias estabelecem os limites da sua inter-relação, participando em um código mínimo comum que permite a sua viabilidade.” (García-Castro<sup>6</sup>, 2000, p. 83, tradução livre). Nesta articulação, García-Castro refere que os centros urbanos reconhecem o abandono institucional que os povos indígenas sofrem na Venezuela e, por isso, na perspectiva do autor, existe um compromisso em fornecer apoio econômico e sanitário aos grupos indígenas que estão inseridos nessas cidades.

Para García-Castro existe uma contradição dialética na quais ambas as partes negociam esta interação por causa de interesses mútuos, mas que não deixa de colocá-los numa relação de dominação (os *criollos*) e de submissão (os Warao) que dificulta a inserção de quem é submetido (García-Castro, 2000). Uma relação de dominação construída a partir da colonização espanhola que continuou no processo de organização de novos Estados na América Latina, como descreve Quijano (2005). Segundo o autor:

Em todos estes países, durante o processo de organização dos novos Estados, a tais raças foi negada toda possível participação nas decisões sobre a organização social e política. A pequena minoria branca que assumiu o controle desses Estados viu-se inclusive com a vantagem de estar livre das

<sup>5</sup> No original: “Por una parte, un mecanismo de aceptación que permite la inserción del grupo Warao dentro de un sector muy específico de la cultura urbana capitalina: El sector marginal indigente, en el cual se ubican conscientes de sus limitaciones pero también conscientes de sus derechos, que las mismas instituciones se encargan de defender (libre circulación por el territorio nacional, principalmente). En esta forma de articularse, se crea un contacto en el cual ambas etnias establecen los límites de su interrelación, participando de un código común mínimo que permita su viabilidad”. (García-Castro, 2000, p. 83).

<sup>6</sup> No original: “En esta forma de articularse, se crea un contacto en el cual ambas etnias establecen los límites de su interrelación, participando de un código común mínimo que permita su viabilidad” (García-Castro, 2000, p. 83).

restrições da legislação da Coroa Espanhola, que se dirigiam formalmente à proteção das raças colonizadas. A partir daí chegaram inclusive a impor novos tributos coloniais aos índios, sem prejuízo de manter a escravidão dos negros por muitas décadas. (Quijano, 2005, p. 134)

Antes da chegada dos europeus, a sociedade Warao era igualitária, matrilocal e matrifocal (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007). Segundo Diego (2008), o povo Warao se organizava em *janokosebe* que consistia em comunidades entre 5 a 15 casas, mas que tinham diferentes formas de organização social. O autor argumenta ainda que estas comunidades se organizavam em conjunto de aldeias em que cada casa individualmente era composta por uma só família (*janoko-era*), ou por casas onde habitavam várias famílias (*janokoisaka-güitu*). Em cada unidade era o casal ancião que se tornava a autoridade máxima desse espaço em que coexistiam tanto a propriedade familiar como a propriedade coletiva.

Estas casas eram todas construídas junto ao rio. Como explica Diego<sup>7</sup> (2008, p. 158, tradução livre): “Os bancos tornam-se não apenas as principais vias de comunicação e praças de alimentação, mas também e principalmente o lócus social, o espaço culturalmente habitável”.

O elemento central da organização do povo Warao era a relação de parentesco que também era estabelecida num contrato social entre sogros (*araji*) e genros (*dawatuma*). Este contrato social era formado através de prestação de serviços, pois o homem saía da sua comunidade e ia viver com a mulher na casa dos pais dela. O sogro organizava as tarefas laborais da comunidade que eram distribuídas para os genros executarem. Só depois de dois anos de prestação de serviços é que o casal poderia se mudar para a sua própria casa (Diego, 2008). Segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), o prestígio social do casal estaria essencialmente ligado à quantidade de genros que estariam a trabalhar para eles. Neste caso, de acordo com os autores, quanto maior o número de filhas que um casal procriava, melhor seria as condições de vida quando fossem mais idosos.

A liderança das comunidades era assumida pelo casal fundador que eram considerados *aidamotuna* que significa anciãos. O homem era considerado o xamã deste casal, enquanto a mulher era portadora da sabedoria sócio-cultural e sócio-ambiental da comunidade. Cabia a ela vigiar e garantir o cumprimento das normas de condutas dentro da comunidade, assim como assumir o papel de atender e curar o seu grupo das “enfermidades místicas”, e tutelar os rituais religiosos (González-Muñoz, 2020; Infante, 2020; Wilbert, Lafée-Wilbert, 2007).

---

<sup>7</sup> No original: “Las riberas se convertían no sólo en las principales vias de comunicación y plazas de alimentación sino también y principalmente en los lócus sociales, en el espacio culturalmente habitable” (Diego, 2008, p. 158).

De acordo com Wilbert; Lafée-Wilbert (2007) a cosmovisão<sup>8</sup> do povo Warao é fundamentada numa crença de um universo formado por seres que representam diferentes espécies da flora e da fauna. A capacidade destes de se comunicarem e reproduzirem se reflete em um conceito fundamental de interpretar a vida (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007). A leitura dessas transformações não se situa no que está dentro de cada espécie, mas sim na “aglomeração” destas enquanto comunidades ecológicas (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007). A essa aglomeração os Warao denominavam de *Hoanarao* (povo das águas negras), em que se colocavam no centro do espaço cósmico e praticavam o “culto da pedra sagrada” (González Nájuez, 2020). Para Infante (2020), a cosmovisão dos Warao significa a forma mais elevada da sua consciência, pois constituem processos fenomenológicos que são transmitidos de geração em geração através da tradição oral.

Conforme descrevem Guanire, Aranguren e González Nájuez (2008), o *Wisidatu*<sup>9</sup> assume um papel central na prática religiosa do povo Warao que engloba uma conexão entre a cosmovisão e a etnomedicina. Este elemento central tomava uma dupla função: a de sacerdote, mas igualmente de médico. A prática ritualista deste sacerdote se insere numa “comunicação mental” com a natureza na qual resulta “um acordo tácito dentro do pensamento mítico” (Guanire; Aranguren; González Nájuez, 2008, p. 160). Conforme os autores, a crença dos Warao sustenta que o espírito do *Wisidatu* se liberta do próprio corpo e é conduzido por um conjunto de espíritos e juntos enfrentam os espíritos adversos. Esses espíritos adversos são liderados, na mitologia Warao, pelo de Joarotu, o grande bruxo. Sua capacidade de incutir doenças era representada pela figura simbólica de uma flecha numa serpente. Neste combate entre o bem e o mal, só o *Wisidatu* tem a capacidade de enfrentar essas maldições e assim curar as enfermidades provocadas pelo Joarotu (Guanire; Aranguren; González Nájuez, 2008). Assim, os autores descrevem a religiosidade do povo Warao em relação ao *Wisidatu*:

As práticas de *Wisidatu* ou Joarotuel “grande bruxa” atuam como fonte de revelação interior que oferece algumas respostas às grandes incógnitas humanas. Para que existimos? Mas qual será o significado da dor e do sofrimento? Para onde estamos indo? Existe um antes e um depois desse

---

<sup>8</sup> Segundo González-Muñoz (2020), a cosmovisão indígena é transmitida de geração em geração através da tradição oral de um povo e é uma parte essencial da sua memória social. O autor coloca reservas de como esta pode ser descrita através da perspectiva ocidental.

<sup>9</sup> O ou A *Wisidatu* é o elemento mais respeitado da comunidade, pode ser um homem e ou uma mulher e que é o(a) principal curandeiro(a) e na crença do povo Warao é a conexão entre o mundo terreno e o mundo cósmico (Guanire, Aranguren & González Nájuez, 2008)

modo de vida que nos é dado experimentar? O que somos realmente? (Guanire; Aranguren; González Nández<sup>10</sup>, 2008, p. 160, tradução livre)

Os autores relatam também a necessidade de discernir o contexto na qual os *Wisidatu* conduzem as suas práticas de cura:

É importante discernir no contexto da prática simbólica estética e ritualística onde o *Wisidatu* é conduzido a um sistema de cura como a sucção para eliminar o mal que aflige o corpo, a mente e o espírito através de uma realidade que é ao mesmo tempo simbólica e alternativa, visionária jornada dos espíritos, alternativa para resgatar uma alma. (Guanire; Aranguren; González Nández<sup>11</sup>, 2008, p. 150, tradução livre)

Segundo Infante (2020), estas conexões simbióticas, simbólicas e mágicas são carregadas de uma sabedoria ancestral que preserva toda uma espiritualidade genuína com enorme ligação com o território e natureza envolvente. Como o próprio autor descreve:

Como em todas as sociedades, tanto homens como mulheres assumem papéis familiares complementares, nesta cultura particularmente a mulher tem um trabalho mais constante e desgastante que o homem, mas o seu trabalho é mais perigoso, claro que esta distribuição também influencia a posse e a tomada de decisão. (Infante<sup>12</sup>, 2020, p. 33, tradução livre)

Como foi acima mencionado, para o povo Warao o elemento feminino assume-se como um símbolo de procriação, ordem, administração, proteção e retaliação para quem não cumpra essa ordem. Apesar de acreditarem que a retaliação se dá na morte, não é fruto de causas naturais, mas sim de um castigo místico por parte do que denominam de *jebu*. Para os Warao, a saúde de cada sujeito do grupo está dependente do seu comportamento socioambiental que pode ser transmitido para seus descendentes (Infante, 2020).

Para os Warao, conforme Wilbert; Lafée-Wilbert (2007), a saúde é o estado normal de um indivíduo, no qual a força física, a resistência e capacidade reprodutiva dependem da qualidade do sangue. Para isso é necessária uma dieta específica baseada no peixe como o tambaqui (*osibu*), mas também nas frutas como o buriti e o *yuruma* (Wilbert; Lafée-Wilbert,

<sup>10</sup> No original: “Las prácticas del *Wisidatu* o el *Joarotuel* “granbrujo”, actúan como fuente de revelación interior que ofrece algunas respuestas a las grandes incógnitas humanas. ¿Para que existimos? ¿Pero cual será el sentido del dolor y el sufrimiento? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿Existe un antes y un, después de esta forma de vida que se nos concede para experimentar? ¿Qué realmente somos?” (Guanire; Aranguren; González Nández, 2008, p. 160)

<sup>11</sup> No original: “Es importante discernir en el contexto de la practica simbólica estética, ritualista en donde el *Wisidatu* se conduce a um sistema de curación como la de succionar para eliminar el mal que aqueja el cuerpo, mente y espíritu a través de una realidad tanto simbólica como alternativa, viaje visionaria de los espíritus, alternativa para rescatar una alma”(Guanire; Aranguren; González Nández, 2008, p. 150).

<sup>12</sup> No original: “Como en todas las sociedades tanto el hombre como la mujer asumen roles familiares complementarios, en esta cultura particularmente la mujer tiene un trabajo más constante y agotador que el hombre, pero el de éste es más peligroso, claro que esa distribución también influye en la posesión y toma de decisiones”.(Infante, 2020, p. 33)

2007). O povo Warao tem uma compreensão sobre a anatomia do seu próprio corpo, fruto de uma prática xamânica<sup>13</sup> de diversos séculos:

O conhecimento anatômico detalhado é o resultado de uma antiga prática xamânica de estudar cuidadosamente o interior dos animais de caça. Essas observações foram benéficas para o xamã porque, em sua práxis, os patógenos enviados pelos xamãs de outros grupos Warao que praticam feitiçaria maligna são almas de animais que o feiticeiro tenta esconder para prejudicar sua vítima. Por esta razão, os xamãs necessitam de um elevado conhecimento da anatomia dos mamíferos, tanto para infligir como para curar doenças classificadas estritamente como sobrenaturais. (Wilbert; Lafée-Wilbert<sup>14</sup>, 2007, p. 364, tradução livre)

São mitos que se colocam dentro de outros mitos, como aponta Gonzàlez-Muñoz (2020). Segundo a autora, os Warao têm a crença que uma gravidez mais complicada e o surgimento de uma enfermidade é o sintoma de que os espíritos se sentem traídos. Como explica Gonzàlez-Muñoz (2020), para os Warao, a criação do mundo já começa com a morte dos pecadores, e a partir daí, segundo a crença dos mesmos, o mundo se torna um espaço de fenômenos destrutivos para que uma nova civilização possa nascer. Para a autora, é a crença na necessidade de a humanidade renascer que estabelece uma longa tradição de mudança, principalmente, de lugares, pois uma cultura que sofre constantes transformações nas suas próprias territorialidades deve sempre buscar novos caminhos de esperança.

A autoridade dessas comunidades estava sustentada em conselhos de anciãos (*aidamo-tuma*) que eram compostos por um governador (*gobejanojoro*), um capitão (*kapitá*) e um fiscal (*fisikari*). Segundo Diego (2008), esta organização sustentada em autoridades rígidas estaria conectada com a evangelização desde o século XVIII por parte dos capuchinhos, tanto catalães quanto aragoneses, devido à utilização de termos linguísticos hispânicos porque esta estrutura hierárquica não era da natureza do próprio povo Warao. Pois como já foi referido, a estrutura social dos Warao era mais plural e igualitária, mas se transformou com a chegada dos colonizadores:

Os Warao já não vivem nos quadrantes originais dos tempos pré-hispânicos, pois nos tempos turbulentos do início da colônia e até o século XVIII muitos

<sup>13</sup> O xamânismo Warao é uma crença mágico-religiosa sustentada na fisiologia natural e que são colocadas em prática em cerimônias inseridas num ambiente natural e cultural do Delta do Orinoco (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007)

<sup>14</sup> No original: “El detalla do conocimiento anatómico es el resultado de una antigua práctica chamánica de estudiar minuciosamente el interior de los animales de caza. Estas observaciones han sido beneficiosas para el chamán debido a que, en su praxis, los patógenos enviados por chamanes de otros grupos awarao que practican la hechicería maléfica son almas de animales que el hechicero trata de ocultar para dañar a su víctima. Por este motivo, los chamanes requieren de un alto conocimiento de la anatomía de los mamíferos, tanto para infligir como para curar enfermedades clasificadas estrictamente como sobrenaturales”. (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007, p. 364)

se refugiaram na área dos Warao witu e seus morichales. (Heinen; Gasson<sup>15</sup>, 2006, p. 64, tradução livre)

No entanto, para Infante (2020), deve-se construir uma leitura decolonial e emancipadora dessas ressignificações de modo a compreender melhor a relação deste povo com a *Dani Jobai* (Terra-mãe) que envolve o território, a fauna, a flora e que é destruída permanentemente pelos estrangeiros e *criollos*. Na mesma linha, Bigott (2010) fala do pesquisador “agitador” que deve tomar consciência enquanto um sujeito neocolonizado que deve romper com esta situação de “anomia” e “complexo de inferioridade”. Como descreve o próprio:

O educador neocolonizado deve procurar, encontrar e ingerir o “sal revitalizante” que lhe permite desenvolver ao máximo as suas capacidades criativas e que realimenta os seus mecanismos de ajustamento a um processo libertador; que acelera formas de autoaprendizagem, o que por sua vez permitirá soluções novas e marcadamente imaginativas para o processo de descolonização onde deverá desempenhar um papel de liderança ao lado de todos aqueles que têm em mente um verdadeiro projeto de libertação nacional. (Bigott<sup>16</sup>, 2010, p. 67, tradução livre)

Guanire, Arangurene González Nández (2008) advertem como a cultura ocidental desconstruiu e ressignificou as visões cosmológicas dos Warao através de um processo de apagamento do idioma original deste povo. Segundo os autores: “Acreditamos que se mutilarmos a eficácia da estrutura mental do povo indígena venezuelano e dos seus rituais, esta se torna uma arma fácil de destruição das sociedades não ocidentais do país.” (Guanire<sup>17</sup>; Aranguren; González Nández, 2008, p. 168, tradução livre).

Quando se deu a interação com a população branca, estes começaram a destruir os modos de vida do povo Warao, assim como a explorá-los e a escravizá-los (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007). No entanto, nem todo território onde habitava o povo Warao foi explorado pelos colonizadores. Segundo Wilbert e Lafée-Wilbert, os europeus não tinham interesse em ocupar e explorar o Delta inferior, e esta região se tornou um ponto de fuga para o povo Warao. Os autores sublinham que esta rota de fuga impediu um genocídio deste povo.

---

<sup>15</sup>No original: “Los Warao ya no viven en los cuadrantes originales de tiempos prehispánicos ya que en los tiempos agitados de la colonia temprana y hasta el siglo XVIII muchos se refugiaron en el área de los Warao witu y sus morichales”. (Heinen; Gasson, 2006, p. 64)

<sup>16</sup>No original: “El educador neocolonizado debe buscar, encontrar e ingerir la “sal revitalizadora” que le permita desarrollar al máximo sus capacidades creadoras y que retroalimenta sus mecanismos de ajuste a un proceso liberador; que acelere formas de autoaprendizaje que a su vez permitirá dar nuevas soluciones, marcadamente imaginativas al proceso de descolonización donde él tiene que jugar papel de primer orden al lado de todos aquellos que tengan en proyecto una verdadera liberación nacional”. (Bigott, 2010, p. 67.)

<sup>17</sup>No original: “Creemos que si mutilamos la eficacia en la estructura mental de los indígenas venezolanos y sus ritos ello se convierte en un arma fácil de destrucción de las sociedades no occidentales del país” (Guanire; Aranguren; González Nández, 2008, p. 168).

### 3.2 Discussão do qualificativo destas trajetórias

Quando se aborda a aparição dos Warao enquanto povo migratório, González-Muñoz (2020), aponta que para além da procura de maiores recursos para sobreviver, também estas trajetórias são carregadas de um peso simbólico de levar suas tradições culturais e sabedoria ancestral transmitida pelos seus anciãos. Para a autora, os rituais são marcados por ciclos de vida que são transformados tanto no espaço, como no tempo. Nesta perspectiva, existe atualmente a crença por parte dos Warao a necessidade de deixar as terras ancestrais e se adaptar às novas necessidades emergenciais, mas mantendo o idioma e sua identidade cultural (González-Muñoz (2020). Como descreve a autora:

Vendo e refletindo na criação e construção de sua cultura material e imaterial como o artesanato, onde podemos observar o uso de materiais presentes no ambiente e a configuração de uma simbologia ligada à sua visão cosmogônica como uma sociedade que tem clareza sobre a importância de viver em harmonia com a natureza, pois dela provêm e fazem parte. (González-Muñoz<sup>18</sup>, 2020, p 20, tradução livre)

Segundo a autora, suas representações apontam na crença de que a infinitude do cosmos pertence ao seu povo. A constante presença do elemento água na construção da identidade do povo Warao transmite um modo de vida que o descreve como ancestral e que engloba permanentes trajetórias migratórias

O peso simbólico de suas tradições é alvo de permanente discriminação por parte da sociedade *criolla*. A narrativa de crise política e econômica de exclusão e discriminação se torna um agravante para uma diáspora interna e externa do povo Warao (González-Muñoz, 2020).

No entanto, Marin e Júnior (2020) alertam que é preciso uma cautela quando se tenta explicar esse fenômeno migratório através de uma narrativa de crise política e econômica na Venezuela. Primeiramente, que crises política e econômica são uma realidade em toda a América Latina. Segundo, como explicam os autores, é uma contradição se construir uma narrativa consensual sobre um conceito contraditório como é o de “crise”. Crise não gera consenso, mas conflito.

A cautela para explicar o fenômeno migratório dos venezuelanos deve ser maior quando nos referimos à situação dos Warao. Pois eles sempre foram um povo que viveu uma

---

<sup>18</sup> No original: “Viéndose reflejado en la creación y construcción de su cultura material e imaterial como la artesanía, donde podemos observar la utilización de materiales presentes en el entorno y la configuración de una simbología vinculada en su visión cosmogónica como sociedad que tiene claro la importancia de vivir en armonía con la naturaleza, pues desde ella vienen y son parte”. (González-Muñoz, 2020, p 20)

história de crise, num consenso político na Venezuela, na década de 1960, em meio ao desenvolvimentismo em que o respeito pelo território desse povo não era colocado em questão. Por isso, o povo Warao já vive tal contradição entre crise e consenso desde o tempo em que os colonizadores espanhóis chegaram ao seu território.

Nesta contradição de narrativa González Nãñez (2020) argumenta que a ausência de atendimento básico na Venezuela se tornou uma das razões para se buscar melhores condições além das fronteiras e em países como o Brasil. No entanto, essa ausência não se restringe a Venezuela, como demonstrou a crise sanitária e humanitária do povo Yanomami no estado de Roraima, no final de 2022.

Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), explicam que as condições de saúde do povo Warao não se deram somente com a situação política e econômica na Venezuela, nos últimos anos, mas essencialmente por esta população ter sido forçada a deixar a sua região e suas práticas alimentares oriundas das atividades pesqueiras. Quando o povo Warao chega aos grandes centros urbanos ainda na Venezuela, os mesmos deixam de ter acesso a esses recursos alimentares que pescavam e colhiam na sua região de origem, passando a sua dieta a consistir na base de massas, enlatados e congelados.

O povo Warao, desde os contatos com os colonizadores, sempre teve uma trajetória migratória de ter que deixar sua terra e se refugiar das perseguições ou em busca de melhores condições de vida. Como já foi acima citado, um destes momentos foi na década de 1960, quando a Corporación Venezoelana de Guayana (CVG) construiu um dique-estrada que bloqueou o Rio Manamo e abriu um acesso até à cidade de Tucupita (González-Muñoz, 2020; González Nãñez, 2020; Ramos; Botelho; Tarragó, 2017). Este projeto desenvolvimentista, conforme os pesquisadores, prejudicou diretamente a atividade de pesca dos Warao e destruiu um dos seus recursos de sobrevivência.

Conforme Wilbert e Lafée-Wilbert (2007), em 1993, uma epidemia de cólera forçou o povo Warao deixar a região de Barrancas e Tucupita para escapar da doença se deslocando para os grandes centros urbanos da Venezuela onde buscavam sobreviver através da coleta nas ruas. Esses grupos, segundo os autores, fixaram-se nas periferias de cidades como Puerto Ordaz, Barcelona, Cumaná e Valência, formando comunidades próprias.

A reforma constitucional aplicada em 1999, pelo então presidente da Venezuela, Hugo Chávez, protegia todos os povos indígenas do país (Velásquez, 2020). O presidente venezuelano da época pretendia ser uma referência na América Latina de mudança e através

de uma assembleia constituinte aprovada pelo voto popular através de um referendo. Estabeleceu para os povos indígenas uma proteção jurídica e ambiental das suas propriedades coletivas, como possibilitou uma maior participação política por parte destes povos (Santos, [2018?]). Procurava-se desta forma uma reparação histórica pelas migrações forçadas ao longo de séculos de colonialismo e, posteriormente, pela política desenvolvimentista, como foi o caso dos Warao (Velásquez, 2020).

Segundo Quijano (2005), mesmo nos Estados independentes, a minoria branca mantém o controle do poder econômico e político explicitando interesses antagônicos aos da população indígena, negra e mestiça. Uma minoria que herdou os privilégios de quem impunha o domínio e exploração em séculos de colonialismo.

Quijano (2005) exemplifica como na Venezuela, tal como no Brasil e na Colômbia, desenvolveu-se o mito da “democracia racial” que mascara toda discriminação e exclusão que a população indígena, negra e mestiça sofreu por séculos de dominação colonialista e continuou a ser reproduzido no pós-independência. Para o autor, a colonialidade do poder sempre esteve presente nestas territorialidades mesmo com a formação de Estados-Nação independentes, numa imposição racial e eurocêntrica nos países da América Latina.

Séculos de colonialismo foram marcados por processos de desterritorialização e confinamento dos povos originários. Esses eram retirados da sua região de origem e colocados em confinamento juntamente com outros povos para melhor poder controlar e catequizar. Foi neste processo que o povo Warao foi igualmente escravizado principalmente por se rebelar contra os invasores europeus quando estes chegaram ao Delta do Orinoco (Velásquez, 2020). Uma rebeldia que se sustentava na manutenção de suas tradições e identidade mística e cultural e era representada pela forma como os Warao se relacionavam com a natureza. No entanto, toda esta resistência simbólica se desvaneceu ao ponto dos próprios *Wisidatus* acreditarem que seus espíritos e deuses os abandonaram (Velásquez, 2020).

Como explica Velásquez (2020), para entender o êxodo dos Warao é preciso ir além dos conceitos culturais, é preciso ter em conta igualmente os conceitos políticos e os econômicos. O Delta do Orinoco e seus rios era tudo para esse povo: “Aí está o seu alimento, a sua água da vida, os seus caminhos, o seu destino, o seu nascimento e também a sua morte.” (Velásquez<sup>19</sup>, 2020, p. 103). Segundo o próprio autor, o povo Warao é um povo muito

---

<sup>19</sup> No original: “Allí están sus alimentos, su agua de vida, sus caminos, su destino, su nacimiento y también su muerte” (Velásquez, 2020, p. 103).

orgulhoso de suas tradições, cultura e idioma, sendo muito difícil localizar um indígena Warao que não fale o seu idioma e não tenha orgulho da sua herança cultural.

Para Velásquez (2020) a razão fundamental para um permanentemente êxodo deste povo está essencialmente nas “cicatrices da colonização” que continuam a se impor sobre a identidade e a cultura dos Warao. Como descreve Velásquez<sup>20</sup> (2020, p. 104): “Neste continente a nossa educação, a nossa antropologia, a saúde e a medicina, as formas de nos transportarmos, todas as nossas disciplinas, e mesmo a cultura que nos é imposta, continuam a ser e mantêm preconceitos coloniais.” Enquanto a identidade ocidentalizada se sustenta muito na premissa de Estado-nação, com os indígenas essa premissa não existe, pois vivem em permanentes fronteiras (Velásquez, 2020).

Quijano (2005) descreve esta imposição cultural, social e econômica como colonialidade do poder baseado num eurocentrismo imposto à América Latina. Como descreve o autor:

Um Estado-nação é uma espécie de sociedade individualizada entre as demais. Por isso, entre seus membros pode ser sentida como identidade. Porém, toda sociedade é uma estrutura de poder. É o poder aquilo que articula formas de existência social dispersas e diversas numa totalidade única, uma sociedade. Toda estrutura de poder é sempre, parcial ou totalmente, a imposição de alguns, frequentemente certo grupo, sobre os demais. Consequentemente, todo Estado-nação possível é uma estrutura de poder, do mesmo modo que é produto do poder. Em outros termos, do modo como foram configuradas as disputas pelo controle do trabalho, seus recursos e produtos; do sexo, seus recursos e produtos; da autoridade e de sua violência específica; da intersubjetividade e do conhecimento. (Quijano, 2005, p. 130)

A colonialidade do capitalismo é um exemplo desta imposição econômica e cultural que Quijano apresenta. Uma colonialidade que o povo Warao resiste no seu próprio espaço social e geográfico, mas que acaba por ceder quando chega às principais cidades venezuelanas:

Para nós o dinheiro, na vida do Warao, não existe. Para a vida do indígena o dinheiro em papel não existe. Eles só trocam produtos Quando eu trabalhava, a gente perguntava quando te pagavam pela primeira vez, para que serve isto. Eles diziam que isto serve para o pagamento de um trabalho. Nessa idade eu não sabia para que servia isso. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

---

<sup>20</sup> No original: “En este continente nuestra educación, nuestra antropología, la salud y la medicina, las formas de transportarnos, nuestras disciplinas todas, y hasta la cultura que se impone, siguen siendo y manteniendo sesgos coloniales.” (Velásquez, 2020, p. 104)

Esta resistência e manutenção de trocas econômicas tradicionais, como foi descrito pelo nosso interlocutor, revelam o contexto heterogêneo das trocas comerciais como explica Quijano:

A experiência histórica demonstra, contudo, que o capitalismo mundial está longe de ser uma totalidade homogênea e contínua. Ao contrário, como o demonstra a América, o padrão de poder mundial que se conhece como capitalismo é, fundamentalmente, uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto em termos das formas de controle do trabalho-recursos-produtos (ou relações de produção) ou em termos dos povos e histórias articulados nele. Em consequência, tais elementos se relacionam entre si e com o conjunto de maneira também heterogênea e descontínua, ou mesmo conflitiva. E são eles mesmos, cada um deles, configurados da mesma maneira. (Quijano, 2005, p. 128)

No entanto, segundo Quijano, estes elementos heterogêneos de cultura e trocas econômicas estão articulados numa estrutura de poder dominante baseada no eurocentrismo e colonialidade. Uma estrutura produzida pela separação radical de “razão/sujeito” em que distingue um povo que se coloca como superior e unicamente racional e os outros que suas sabedorias e culturas são descartadas e colocadas como inferiores. Como explica o autor: “Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como “inferiores” por não serem sujeitos “racionais”. São objetos de estudo, “corpo” em consequência, mais próximos da “natureza”. (Quijano, 2005, p. 129) Esta diferenciação, segundo Quijano, não só impôs uma relação de dominação entre raças e povos, mas igualmente fomentou uma estrutura patriarcal, em que o gênero feminino é colocado numa posição inferior em face de uma dominação masculina.

É bom lembrar a narrativa citada anteriormente por Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) na qual o povo Warao era um povo com uma estrutura igualitária, matrifocal e matrilocal até à chegada dos colonizadores europeus.

Apesar de todas essas cicatrizes fruto da colonização, Velásquez (2020) descreve o povo Warao como muito homogêneo tanto no seu idioma, cultura e artesanato, que hoje produzem e vendem no Brasil. Segundo o autor, o processo migratório no território brasileiro é algo contínuo e dinâmico. Como explica Velásquez (2020), primeiramente existe um processo de ir e voltar. O autor explica que deixam a cidade de San Felix de ônibus e seguem até o território brasileiro. Num processo inicial, os Warao ficam numa dinâmica de ir e vir. No entanto, quando estes grupos prosseguem mais para sul da região amazônica, este constante regresso se torna inviável. Estes grupos então se dispersam a partir da cidade de Manaus para diversas cidades brasileiras nas regiões Norte e Nordeste do país, entre as quais o estado do Maranhão, no qual a cidade de Imperatriz constitui um ponto de referência.

### 3.3 As trajetórias dos Warao desde o Delta do Orinoco até ao Maranhão

Existem dois processos migratórios fundamentais para entender as trajetórias dos Warao, a partir do Delta do Orinoco. A primeira se dá para os grandes centros urbanos da Venezuela, para suprir as necessidades básicas desta população depois dos impactos ambientais na sua região de origem que destruíram o acesso à sua atividade principal, a pesca (Cirino, 2020). Posteriormente, e a partir de 2016, segundo Cirino, devido a uma suposta “crise” política e econômica que viveu na Venezuela, o povo Warao se viu numa situação de ainda maior vulnerabilidade daquela que sempre viveram, tendo que partir e buscar novos destinos para sobreviver. A solução foi então atravessar a fronteira e procurar no Brasil condições para terem um mínimo de condições básicas para viver.

No entanto, o interlocutor 5 descreve que primeiramente a chegada do povo Warao ao território brasileiro se tratou essencialmente uma curiosidade e de viver novas experiências:

E chegaram ali e viram a bandeira do Brasil. E perguntaram se ali era fronteira com o Brasil e se não tinha problemas passar. Eles passaram sem nenhum papel, sem nenhum problema. Eles passaram, venderam seu artesanato em Roraima, em Pacaraima, e os brasileiros gostaram muito... No primeiro momento em Pacaraima, foi num centro de turismo. Eles chegaram e venderam muita coisa... Venderam colares, pulseiras, brincos, anéis. Eles venderam muita coisa em dinheiro brasileiro. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

A primeira grande mobilização de Warao para chegar a Pacaraima foi entre 2013 e 2014, antes da suposta “crise” política e econômica na Venezuela. Essas famílias vendiam o artesanato no Brasil e retornavam à Venezuela para troca o dinheiro, tal como explicitou Velásquez (2020). Esta mobilidade de ida e retorno durou até 2016. Quando houve um aumento da inflação na Venezuela, por vários fatores, se tornou inviável esta prática migratória e assim essas famílias decidiram permanecer em território brasileiro, buscando novas rotas.

A partir desse momento se inicia uma longa caminhada repleta de adversidades. Como explica Cirino (2020), a grande maioria do povo Warao parte da cidade de Tucupita com destino à cidade brasileira fronteira de Pacaraima (RR), cerca de 1000 km de distância. Os Warao se deslocam em grupos familiares extensos que podem chegar a 30 ou 40 indivíduos por grupo. Depois de deixarem a última cidade venezuelana que é Santa de Uairén e chegarem finalmente a Pacaraima, em Roraima, estes grupos se fixam primeiramente no terminal rodoviário. Como narra Cirino (2020, p.128): “Em Pacaraima, os Warao ocupavam

um terreno baldio a céu aberto, ao lado do Terminal Rodoviário Rubens Cabral de Macedo e nas ruas adjacentes, em condições de muita precariedade”.

A partir dessa situação precária na cidade fronteiriça, os grupos de Warao recém chegados, produzem artesanato para vender e assim conseguir dinheiro para comprar a passagem para a capital do estado, a cidade de Boa Vista, cerca de 220 km de distância. Esta dinâmica é constante desde 2016, ou seja, de uns que acabam de chegar e de outros que já conseguem partir para a capital de Roraima (Cirino, 2020).

Em 2017, é criado em Pacaraima, um abrigo denominado de *Janokoida* que significa “casa” no idioma Warao. No entanto, pouco mudou em relação à dinâmica destas pessoas que buscavam a cidade de Boa Vista como próximo destino (Cirino, 2020). Em Boa Vista o povo Warao, recém-chegado, se acomodava no principal terminal rodoviário da capital roraimense, o Terminal Rodoviário Internacional José Amador de Oliveira.

Segundo Cirino (2020), os Warao chegados a esta cidade assumem a mesma atividade com que sobreviviam nas principais cidades da Venezuela, a coleta. O impacto junto da população local foi muito negativo, como descreve o autor: “A visibilidade dos Warao perambulando pelas ruas de Boa Vista e mendigando nos sinais de trânsito impactava a população boa-vistense, inclusive, muitas crianças em situação de vulnerabilidade” (Cirino, 2020, p. 128).

No final de dezembro de 2016 e por determinação judicial, os Warao são conduzidos primeiramente para um espaço de acolhimento no Sindicato da Construção Civil de Roraima, e posteriormente, para um ginásio poliesportivo no bairro de Pintolândia. Este espaço passa a ser denominado como Centro de Referência Migrante – CRI. Sem grande estrutura no início, foi graças ao apoio da ACNUR, da ONG Fraternidade Federação Humanitária Internacional e até do Exército Brasileiro que este espaço começou a ter condições para fornecer a essa população um mínimo de acolhimento digno. Até que em 2018, foi o próprio Governo Federal, através do Ministério de Defesa, que começou a coordenar todo este processo de acolhimento (Cirino, 2020).

O nosso interlocutor Warao, que percorreu essa rota, descreve as dificuldades para entrar nesse abrigo, ficando duas semanas a morar na rua à frente do abrigo: “Não podia passar, porque tinha muito protocolo para poder entrar. Então, dentro do abrigo estava muito lotado. Por isso, não consegui passar. Passamos duas semanas na rua, lá na frente do abrigo.” (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Apesar das condições mínimas que as autoridades forneciam para esta população, a cidade de Boa Vista se tornava somente um ponto de passagem para a maioria destes grupos. A cidade de Manaus se caracterizava como o próximo destino nesta dinâmica de chegada e partida do povo Warao. Chegados à capital do estado do Amazonas, o terminal rodoviário se tornava o primeiro espaço de acomodação. Os Warao se fixaram num viaduto em frente ao terminal rodoviário (Cirino, 2020). Posteriormente, a Prefeitura de Manaus através da Secretaria da Mulher e Direitos Humanos – SEMASDH, disponibilizou três imóveis residenciais para acolher os indígenas Warao chegados à cidade, mas não foi suficiente para acolher o imenso número de grupos que chegava (Cirino, 2020), como descreve o nosso interlocutor: “Eram cinco prédios, chegou o momento que esse prédio estava sobrelotado. Era para 500 pessoas, mas chegaram aí 1200 pessoas. Estava muito sobrelotado.” (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Quando o nosso interlocutor é reconhecida liderança do povo Warao no Brasil é questionado sobre o papel da ACNUR, a sua resposta explica o principal motivo deste povo não se adaptar aos abrigos e serviços arranjos por esta organização:

Agora eu falo sério, quando uma pessoa está bloqueando a nossa luta, é a ACNUR, lá em Brasília. Não é possível! Nós queremos ser protagonistas da nossa própria luta e da nossa própria história. A gente não precisa de pessoas intermediárias, eles não sabem a realidade da nossa vida aqui no Brasil. Nós sabemos a demanda, as necessidades da vida dos Warao. A ACNUR não sabe, não tem conhecimento. Por isso que a nossa luta é muito maior... (Interlocutor 5, informação verbal, 2023.)

Segundo o entrevistado, a luta que este povo trava, não é somente de direitos sociais, mas essencialmente uma luta em defesa da sua identidade e cultura em que os Warao querem ser protagonistas da sua própria história. Podemos definir como uma luta diaspórica. O interlocutor descreve como um grupo de Warao, através da ajuda de algumas organizações da sociedade civil, conseguiram construir um abrigo próprio que respeitasse seus modos de vidas, tradição e cultura:

Não é da ACNUR. Foi um abrigo feito por nós mesmos. A estrutura é de acordo com a nossa cultura. Isto sim, é um abrigo. Abrigo não é só chegar num ambiente fechado, ficar ali, chegar café da manhã, almoço e merenda... Não!!! Nós queremos fazer os nossos próprios alimentos. Nós queremos sair, nós queremos trabalhar. Eles (nesse abrigo) têm horta, plantação, têm banana, têm macaxeira, tem muita coisa. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Este testemunho partilhado pelo interlocutor está em sintonia com a narrativa de Cirino (2020) em relação à incapacidade tanto por parte da ACNUR, como da própria Prefeitura de Manaus em acolher o grande número de imigrantes Warao. É a partir daqui que

se constrói uma diáspora para o restante território brasileiro especialmente para o Norte e Nordeste. O conceito de diáspora é trabalhado por Hall (2003) enquanto uma construção de identidade perante uma globalização crescente. Como questiona o próprio autor jamaicano:

Onde começam e onde terminam suas fronteiras, quando regionalmente cada uma é cultural e historicamente tão próxima de seus vizinhos e tantos vivem milhares de quilômetros de “casa”? Como imaginar sua relação com a terra de origem, a natureza de seu “pertencimento”? (Hall, 2003, p. 26).

Apesar de Hall escrever sobre a diáspora caribenha que emigrou essencialmente para o Reino Unido, não se pode deixar de fazer uma analogia com a realidade do povo Warao que tal como os caribenhos sofreram perante as permanentemente violações dos colonizadores europeus.

Para Clifford (1994) não se pode classificar a diáspora como um processo pós-colonial, pois no ponto de vista do autor não existem nem lugares e nem culturas pós-coloniais. O que existe, segundo Clifford, são momentos, discursos e estratégias neste sentido.

Para Cirino (2020, p. 129): “A diáspora pressupõe longa distância entre o local de origem e de destino, de pessoas que não têm como manter um deslocamento de mão dupla entre as duas localidades”. Nesta lógica o autor mapeia as rotas desse povo desde Manaus até vários centros urbanos, essencialmente, no Norte e Nordeste do Brasil.

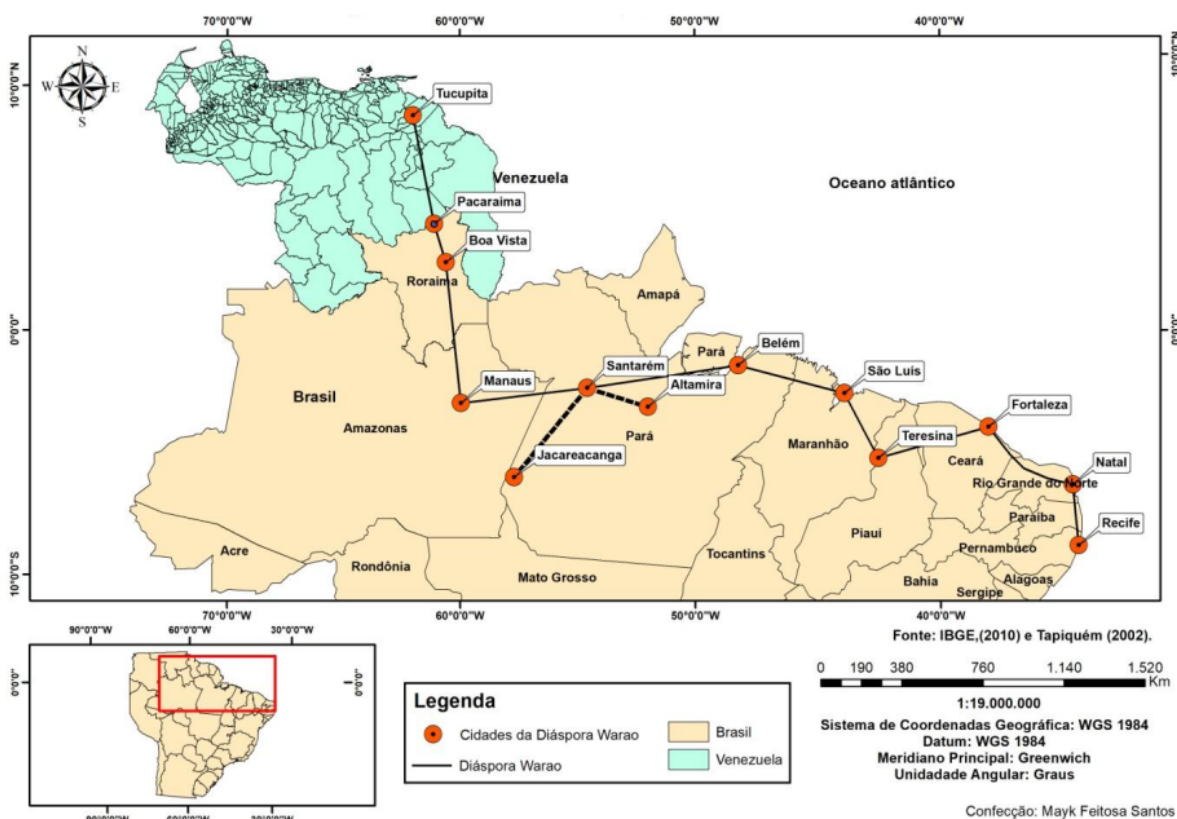
É a partir da capital amazonense através de uma rota hidrográfica pelo Rio Amazonas que essas famílias chegam até Belém, via Santarém. A partir destas duas cidades paraenses se dispersa toda uma diáspora para o restante do território brasileiro, especialmente, para o Norte e Nordeste. Segundo o Interlocutor 5, que percorreu essa mesma rota, a viagem de catamarã de Manaus até Belém (via Santarém) demorou cinco dias e cinco noites.

Cirino observa que existem famílias que já chegaram até o Sudeste, mais especificamente em Belo Horizonte. Deixa assim de haver um movimento pendular até o Norte e o Nordeste somente: “Da capital amazonense, grupos partem para cidades de Porto Velho/RO, Rio Branco/AC, Santarém/PA, Altamira/PA, Belém/PA, São Luis/MA, Teresina/PI, Fortaleza/CE, Natal/, João Pessoa/PB, Recife/PE, Salvador/BA e Belo Horizonte/MG.” (Cirino, 2020, p. 129).

Como se tem observado o povo Warao radicado no Brasil trava com o Estado brasileiro uma permanente reivindicação dos seus direitos tanto a nível material, mas também identitário. O que Honneth (2003) descreve como luta por reconhecimento. Sendo uma luta

construída em um processo que se deixa a região de origem e, posteriormente o seu próprio país, e se espalha por vários territórios da América do Sul, principalmente o Brasil, podemos denominar estas ações coletivas como uma luta de diáspora.

**Mapa SEQ Mapa \\* ARABIC 1: Rotas da diáspora Warao entre a Venezuela e o Brasil**



Fonte: Dos Santos (2019, p. 22)

Neste processo diaspórico, o Maranhão se insere enquanto um ponto de passagem, mas também definitivo do povo Warao. Para entender o contexto desse recente fenômeno migratório, organizou-se em 2020, um seminário realizado pela Organização Internacional para as Migrações (OIM), em parceria com governo do Maranhão e o Ministério da Cidadania da época, em que se analisou o perfil do povo Warao que chegou ao estado. Essa seria a primeira Matriz de Monitoramento de Deslocamento (DTM) no Brasil que monitorava exclusivamente povos indígenas (Hack, 2020).

Este estudo permitiu observar um deslocamento do povo Warao entre as cidades de São Luís, Imperatriz e São José do Ribamar. Segundo esta pesquisa, a maioria dos indígenas Warao migra com o intuito de buscar trabalho, mas igualmente reunificar a família. Francisco

Gonçalves, secretário de Direitos Humanos e Participação Popular do Maranhão, antes de participar no respectivo seminário fizeram a seguinte declaração:

No Maranhão, optamos pelo caminho do acolhimento e da promoção de direitos. Os desafios são imensos, mas contamos com o apoio de instituições mais experientes para lidar com este público e, desde 2019, temos buscado parcerias para garantir a dignidade dos refugiados que chegam ao estado, como a OIM (Gonçalves *apud* Hack, 2020, n.p.)

Entender como é o processo de acolhimento e de promoção na segunda maior cidade do estado constitui assim uma das problemáticas centrais desta pesquisa. Assim como entender como se insere estas instituições mais experientes, mencionadas pelo secretário, em relação à realidade de Imperatriz, de forma a garantir a dignidade do povo Warao que escolhe o “Portal da Amazônia”<sup>21</sup> como ponto de passagem, ou até de estabelecimento definitivo.

---

<sup>21</sup> A cidade de Imperatriz ganhou a denominação de Portal da Amazônia pois era considerado o ponto se iniciava a floresta amazônica. Como explica Adalberto Franklin: “Imperatriz era um lugar de grande importância para a rodovia, pois o objetivo da construção da estrada era derrubar a floresta, e aqui começava a mata Amazônica. Nesse período, a cidade recebeu o apelido de ‘O Portal da Amazônia’ (Ribeiro,2015).

#### 4. NARRATIVAS SOBRE A PRESENÇA DOS WARAO EM IMPERATRIZ

Segundo Franklin (2008), Imperatriz sempre foi uma cidade que atraiu a mobilidade de pessoas. O autor salienta vários fatores como as riquezas naturais de suas terras, muitas destas devolutas, atraindo famílias que vagueavam pelos sertões maranhenses:

O que definiu a preferência dos migrantes por Imperatriz e determinou o crescimento do município nesse período foi exatamente o que o diferenciava dos demais, o que, fatalmente, cedo ou tarde, o colocaria em patamar privilegiado, como já se reconhecia desde o final do século XIX: a riqueza natural de suas terras, em grande parte ainda devolutas, tal como buscavam as milhares de famílias migrantes que por mais de meio século vagueavam pelos sertões maranhenses, tangidas pelas intempéries das terras ressequidas e fugidas das “terras de dono” (Franklin, 2008, p. 170)

Como explica Franklin, a formação de pastos nas terras devolutas e a chegada de madeireiros estabeleceram Imperatriz como uma hegemonia econômica nesta região do Sudoeste do Maranhão. Este crescimento econômico trouxe igualmente um crescimento demográfico.

Tal como várias cidades influentes do Norte e Nordeste, Imperatriz também atraiu o povo Warao para suas lutas diárias de sobrevivência. A chegada de várias famílias desse povo originário da Venezuela mobilizou a atenção das autoridades dessa cidade e dos imperatrizenses em geral, devido a sua situação de vulnerabilidade.

Segundo a coordenação do abrigo, foi em 2019 que começaram a chegar as primeiras famílias Warao a Imperatriz. Como descreveu nossa interlocutora, no final de 2019, se encontravam 38 famílias Warao, com homens, mulheres e crianças a circular no centro urbano da cidade. Apresentando uma perspectiva institucional da Prefeitura de Imperatriz, nossa interlocutora elogia o papel da Secretaria de Desenvolvimento Social (SEDES) e sua secretaria na época:

Existe sim, uma política para os indígenas Warao... Imperatriz está de parabéns, porque no final de 2019, 38 famílias advindas da Venezuela para Imperatriz e essas famílias Warao na rua... A nossa Secretária (...), ela teve esse olhar sensível e disse que... Tipo assim, "esse povo não pode ficar na rua, então vamos abrir um abrigo." E aí, com essa ideia que ela teve, abriu-se o Abrigo Reviver, instituição de acolhimento e aí eles foram acolhidos. (Interlocutora 3, informação verbal, 2023)

Outra interlocutora, responsável pelo trabalho técnico administrativo do abrigo, explicitou todo o processo burocrático no acolhimento dessas pessoas:

A gente acompanha todo o processo. Antigamente a gente tinha que levantar várias documentações para poder chegar até à Federal. Hoje já mudou um pouquinho o protocolo. Normalmente eles têm o protocolo de refúgio. Porque todos eles vêm como refugiados e maioria com protocolo vencido. Então com todos que já passaram pelo abrigo, o protocolo está renovado. Já tem carteirinha de refugiados que é o RNM, que é o Registro Nacional Migratório. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

Segundo nossa interlocutora, a maioria dos Warao que são acolhidos já chega com o estatuto de refugiado. Essa informação é relevante, pois como descreve Weiss (2018), essa distinção entre migrantes e refugiados tem impacto no processo de legalização por parte do Estado e assim entender qual o estatuto que o mesmo atribui a estas pessoas.

No entanto, este estatuto não tem tirado essas pessoas da situação de rua, como explica o defensor público (DPEMA) e interlocutor nesta pesquisa, que trabalha diretamente com o povo Warao:

É uma situação de indignidade. No que se trata da dignidade da condição humana, eles vivem à margem dessa dignidade. Espalharam-se rapidamente pelo Brasil. A falta de políticas públicas especificamente destinadas para povos originários de outros países, os colocaram nessa situação de viver pedindo nas ruas. A crença que esse é o melhor caminho para sobreviver, para viver dignamente, leva eles a essa situação. Com o desafio de atravessar o contato com os povos "civilizados" como qualquer outro povo indígena atravessa. Então essa presença deles na rua e essa situação de mendicância gera esse contato com as pessoas ditas "civilizadas" que oferecem a eles drogas, oferecem a eles álcool, gera prostituição infantil, as crianças estão fora da escola... (Interlocutor 4, informação verbal, 2023).

Neste sentido, apesar dos interlocutores da prefeitura elogiaram o trabalho que o executivo do município tem desenvolvido com o povo Warao que chegaram à cidade, o defensor público que trabalha diretamente com esta população denuncia toda a situação de indignidade e de violência que esta população vive nas ruas de Imperatriz.

#### 4.1 Violências simbólicas

Nessa dialética entre “nós” e o “eles” que Appadurai (2006) identifica, o povo Warao se torna sujeito sem direitos e um “incômodo” para essa sociedade dita como “civilizada”. Assim, e segundo o diagnóstico do autor, essas pessoas sem direitos ficam excluídas de todos os espaços tanto físicos como sociais, como se observa com esta população. Uma violência simbólica (Bourdieu, 2011) que causa transtornos das mais diversas formas, que vão para além da miséria e fome.

Essa exclusão dos espaços físicos é colocada em prática através de políticas de higienização por parte da Prefeitura. O nosso interlocutor, que defende judicialmente o povo Warao, assim como outros grupos em situação de rua, relata a seguinte inquietação:

A minha preocupação hoje com o prefeito é que para ele, ele quer a todo custo deixar a cidade "limpa", "higienizada". Algumas vezes aconteceu de os agentes de abordagem da SEDES, são as pessoas que saem nas ruas e abordam as pessoas em situação de rua, juntamente com o apoio da Guarda Municipal, levar essas pessoas para dentro de uma van e mandarem embora para Açailândia. Como essa fosse a devida política pública. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Na ótica institucionalista da prefeitura, as denominadas abordagens têm outros objetivos como trazer esta população para os abrigos, atualizar sua documentação e posteriormente atender suas necessidades básicas, como testemunhou a pessoa responsável pela parte técnica administrativa do abrigo:

A equipe de abordagem vai para a rua e identifica essas pessoas. A maioria deles vem para pedir. Eles não residem na cidade, eles vêm para pedir porque já é um costume deles, a coleta. O que é a coleta? É pedir dinheiro, a mendicância mesmo. Então é oferecido abrigo, é oferecida alimentação, a dormida confortável, escola para as crianças, médico e a questão da documentação. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

No entanto, esta mesma fonte relata a resistência por parte dos Warao em relação ao acolhimento organizado pela Prefeitura:

Eles têm uma resistência muito grande em aceitar este tipo de ajuda. Logo, quando entram no Brasil, eles passam por uma situação muito difícil. Eles já tiveram umas experiências muito ruins dentro de abrigo, assim eles falam. Então, falou em abrigo para eles, já é uma barreira muito grande. Eles não querem. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

Como explicam Truzzi e Monsma (2018), a população migrante ou refugiada se vê numa situação que acaba por ter que se ressignificar seus elementos culturais e sociais perante as diferenças que encontraram no seu espaço geográfico de destino. Essa ressignificação, segundo os autores, torna-se um complexo processo de interações culturais e sociais com a população local. Desta forma, estas populações que chegam são vistas como uma ameaça social, cultural e econômica. Num debate com empresários de Imperatriz, em que se discutiu possíveis impactos da presença da população Warao nas ruas da cidade, o nosso interlocutor da Defensoria Pública expôs a sua posição nessa reunião com empresariado da cidade:

Nós temos um povo Warao que é venezuelano e que vive em situação de rua e que não se integra necessariamente com os brasileiros e vivem também vitimados pelo preconceito de serem estrangeiros pobres que vieram para o Brasil para pedir. Eu me recordo que uma das reuniões que eu tive com os empresários que obviamente reclamam da imagem, tal como o prefeito

que reclama da imagem da cidade porque queria a cidade mais higienizada como as pessoas fossem sujeira. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023).

Para o interlocutor 4, a sociedade brasileira, e a cidade de Imperatriz em particular, pouco tem feito em relação ao desenvolvimento de políticas públicas para uma população que vive em situação de rua como os Warao. Para o respectivo interlocutor, o grande problema da prefeitura é que enxerga na forma coerciva de abordagem dessa população nas ruas. Na perspectiva bourdieusiana de Estado, se pode observar a política pública da Prefeitura como a mão direita do Estado (Bourdieu, 2014), calculista em relação à melhor forma de retirar essa população das ruas para agradar essencialmente o setor privado da economia local.

#### 4.2 Políticas públicas

Segundo os estudos da ACNUR (2021), a estratégia de interiorização “voluntária” dos migrantes venezuelanos promovida pelo Governo Federal na “Operação Acolhida”<sup>22</sup> possibilitou uma melhor inserção dessa população. Esta organização aponta vários indicadores como empregabilidade e capacidade de pagar o aluguel de uma casa.

Como foi demonstrado numa fala de um dos nossos interlocutores, e reconhecido com uma liderança Warao, ele menciona que a ACNUR se baseia em padrões sócio-econômicos, mas relativiza as questões identitárias e culturais desses migrantes e refugiados.

A estratégia de interiorização dos migrantes venezuelanos pelo Governo Federal não deixa de acarretar o que Wacquant (2012) denomina como *welfare*, disciplinador no qual o Estado condiciona a assistência social (Marin; Júnior, 2020). Segundo Marin e Júnior (2020), este processo se desenvolve em três eixos: ordenamento da fronteira (triagem, auxílio médico e documentação), acolhimento num abrigo (alimentação, alojamento e atendimento de saúde e documentação) e posterior processo de interiorização.

A Prefeitura de Imperatriz e toda a sua rede de apoio se enquadram no segundo eixo, apesar das dificuldades e contradições. Como explica um assistente social, que trabalha no abrigo da SEDES, e que foi também nosso interlocutor:

Claro que existem as dificuldades, claro! Porque o nosso sistema em geral, ele é falho. Tem seus problemas com relação a recursos e não dá para... (pausa para refletir). A solução, ela é muito difícil. Num sistema complexo

<sup>22</sup> A Operação Acolhida foi um programa do Governo Federal para dar resposta ao intenso número de migrantes venezuelanos que chegavam ao Brasil. Foi criada em 2018 pelo governo presidido por Michel Temer tinha com o objetivo para além da documentação, de estabelecer uma realocação voluntária para os municípios do interior das diferentes unidades federativas do Brasil. (BRASIL, [2018?])

que a gente vive, a solução é algo que eu acredito até que seja um tanto impossível. Mas você trabalha para fazer uma evolução, né?! Você trabalha num intuito de buscar, progredir de certa forma, com todos os problemas... (Interlocutor 2, informação verbal, 2023)

Para além da própria prefeitura, a rede de apoio, que acolhe os refugiados Warao em Imperatriz, é composta pela Defensoria Pública do Estado do Maranhão, comunidades terapêuticas ligadas às igrejas, assim como pastorais, onde se engloba a Pastoral do Povo de Rua da Igreja Católica. É uma rede de apoio essencialmente para população de rua em geral, pois como identifica o nosso interlocutor da defensoria pública, a população Warao se encontra nessa situação:

Se você não consegue exercer cidadania num centro urbano e você está na rua pedindo, qual é a situação? É de rua! Você está literalmente em situação de rua, à margem de todos os direitos fundamentais e sem políticas públicas específicas para essas pessoas. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Para além de toda violência simbólica de serem pessoas em situação de rua, carregam igualmente o estigma de serem indígenas e estrangeiros:

Nós temos um povo Warao que é venezuelano e que vive em situação de rua e que não se integra necessariamente com os brasileiros e vivem também vitimados pelo preconceito de serem estrangeiros pobres que vieram para o Brasil para pedir. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Perante esta situação de vulnerabilidade e estigma, que narrativas constroem as instituições públicas da rede apoio? Da perspectiva institucional da prefeitura é que esta população tem todo o apoio necessário por parte da rede (alimentação, atendimento de saúde, documentação e alojamento), desde o momento que são abordados pelos técnicos e assistentes sociais da prefeitura. Segundo a coordenação do abrigo na época:

Todas as vezes que chegam famílias Warao e que elas são acolhidas no abrigo, a gente tem a montagem de um dossiê que é a documentação deles. As que estiverem faltando e se já tiver vencido, a gente então através desse acolhimento e deste dossiê, a gente descobre se eles foram vacinados, se falta alguma documentação ou não tem documentação nenhuma. E aí, com essa montagem deste dossiê que é uma pasta de documento, a gente articula a retirada dos que estão faltando e também articula com o posto de saúde do bairro onde é o abrigo para que eles venham ser vacinados nas vacinas que estão faltando. (Interlocutora 3, informação verbal, 2023)

A questão da documentação é um fator de extrema importância para a rede de apoio, especialmente para a Prefeitura, como explicou a responsável técnica administrativa:

A gente acompanha todo o processo. Antigamente a gente tinha que levantar várias documentações para poder chegar até à Polícia Federal. Hoje já mudou um pouquinho o protocolo. Normalmente eles têm o protocolo de refúgio. Porque todos eles vêm como refugiados e maioria com protocolo vencido. Então com todos que já passaram pelo abrigo, o protocolo está renovado. Já tem carteirinha de refugiados que é o RNM, que é o Registro

Nacional Migratório. Porém o abrigo não é... O abrigo é temporário, não é para residir. Então todos que já passaram por aqui, tanto venezuelano indígena Warao, haitiano, paquistanês... Todos já são documentados... Documentados e recebem um auxílio. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

A mesma interlocutora depois mencionou o atendimento relativo aos cuidados de saúde tanto físicos, como mentais:

Da campanha que fizemos que foi a última em dezembro em parceria com o município também, e postos de saúde, tem os universitários que já estão prestes a formar e já estão em estágio. E nós tivemos essa campanha aqui no abrigo que vieram quatro médicos, fizeram palestras, exames rápidos, consultas, avaliações. Veio também dentista. (...) Faz tanto no Superação<sup>23</sup>, que é o abrigo para moradores de rua, porque lá tem um psicólogo fixo que a gente encaminha para lá ou na UNISULMA<sup>24</sup>. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

Em relação ao acesso à educação, a coordenação do abrigo na época, salientou que:

Então, eles têm acesso à Educação Básica no município e as crianças... Agora a gente está sem criança, mas quando tem sempre tem uma pedagoga para acompanhar nas atividades num horário... O município de Imperatriz foi o primeiro a contratar um professor Warao para acompanhar as crianças em contra turno. Professor formado Warao na Venezuela e aí ele ficou trabalhando durante o tempo que essas crianças ficaram que foi agora em 2023 nos três primeiros meses... E as crianças já migraram para outra cidade. E ele hoje foi contratado pelos Direitos Humanos<sup>25</sup>, está trabalhando em Açailândia e está acompanhando 32 crianças Warao lá na Educação também. (Interlocutora 2, informação verbal, 2023)

O professor que a coordenação mencionou é o nosso interlocutor Warao, que para além de educador, é um ativista dos direitos do seu povo e reconhecida liderança e seu porta voz. Na época, que várias famílias Warao foram acolhidas no abrigo de Imperatriz, o nosso interlocutor foi contratado pela prefeitura para lecionar para as crianças Warao numa escola perto do abrigo. No entanto, perante resistência em permanecer no abrigo e com ausência de moradia em Imperatriz, os Warao escolheram Açailândia como cidade dormitório, indo e voltando para Imperatriz todos os dias. Pois é em Imperatriz que encontram através da coleta o seu sustento para sobreviver.

<sup>23</sup> Abrigo “Superação” é uma unidade de acolhimento da Secretaria de Desenvolvimento Social (SEDES) da Prefeitura de Imperatriz que tem o objetivo de acolher moradores de rua.

<sup>24</sup> Unidade de Ensino Superior do Sul do Maranhão: É uma unidade particular de ensino superior, fundada em 2004, situada em Imperatriz.

<sup>25</sup> A organização de Açailândia que contratou o Interlocutor 4 foi o Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humano Carmen Bascarán onde acompanhou 32 crianças Warao.

### 4.3 A rota diária Açailândia-Imperatriz

A resistência dos primeiros Warao acolhidos em relação às normas impostas pela prefeitura fez com que deixassem o abrigo e na ausência de moradia, eles escolheram Açailândia (69 quilômetros de Imperatriz) como cidade dormitório, mais especificamente o bairro da Capeloza. O defensor público que defende os direitos do povo Warao e nosso interlocutor está ciente da situação dramática que essa população vive. Para sobreviver essas pessoas pegam diariamente vans clandestinas para Imperatriz para fazerem as coletas e depois regressarem no mesmo tipo de veículo para pernoitar em Açailândia

Então se eles estão aqui e não foram para outra cidade, é porque eles estão conseguindo alguma coisa aqui. Já não recebem em Açailândia... Eles moram em Açailândia, mas vêm para cá todos os dias e voltam. Se esse valor se sobrepõe ao gasto, inclusive, do transporte de ida e volta diariamente e dá alimentação necessária em outra cidade, porque eles estão conseguindo de fato um valor que lhes ajuda minimamente a pagar o aluguel lá em Açailândia. A alimentação é muito precária, mas eu percebi lá na Capeloza que eles geralmente compram comida em quitandas do bairro onde eles deixam fiado. Eles já conseguem comprar para pagar em outro dia. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

O nosso interlocutor Warao, formado em pedagogia, demonstrou vontade de se fixar em Imperatriz, no entanto, ficou inviável tal possibilidade, principalmente depois de as outras famílias terem partido para Açailândia e o mesmo ter ficado sem alunos na escola onde dava aula para as crianças Warao:

Eu tentei ficar aqui. Foi neste ano que queria vir para cá, inclusive estava procurando arrumar uma casa para alugar e foi difícil. Eu estava tentando... Eu queria trabalhar cinco meses, mas arrumando dinheiro para procurar uma casa de aluguel para trazer também a minha esposa. (...) Eu estava pensando em trazer a minha família para cá. Mas tinha que arrumar dinheiro para uma casa e comprar tudo... Fogão, geladeira, entre muitas coisas... Mas estava arrumando, mas não deu certo. Eu voltei para Açailândia. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Na época em que foi entrevistado, o nosso interlocutor dava aulas de reforço às crianças e adolescentes Warao contratado pelo Centro de Defesa da Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán em Açailândia. O mesmo recorda as dificuldades que a Secretaria de Educação da Prefeitura de Açailândia colocou para inserir as crianças Warao na rede municipal de educação:

Eu lutei três anos desde que cheguei em Açailândia, para que as crianças tivessem direito à educação. Tinha uma pessoa que não aceitava. (...) Porque ela falava que eram ilegais. Eles diziam que eram ilegais e que os indígenas não podiam entrar nas escolas. Eu fiquei muito triste. (INTERLOCUTOR 5, 09 jun. 2023)

Nosso interlocutor, que representa a liderança dos Warao em Imperatriz e Açailândia, sentiu uma maior abertura por parte da Prefeitura de Imperatriz do que de Açailândia:

Dizia que era ilegal. Porque o Brasil é um país muito burocrático, assim que ela falava. Por isso que eu vim para cá, para Imperatriz. E em Imperatriz foi muito diferente. E eu pensei: Como funciona a política pública? Imperatriz é diferente, a cidade é diferente. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

No entanto, o projeto educativo que o mesmo iniciou em Imperatriz não pôde ser continuado, pois se deu a mudança de diversas famílias Warao para Açailândia, não sobrando crianças na escola onde o nosso interlocutor lecionava em Imperatriz.

Quando confrontado sobre a circulação das famílias Warao entre Imperatriz e Açailândia, nosso interlocutor Warao explica o motivo desse descolamento:

Porque a maioria não tem entrada de renda. Então, entre Açailândia e Imperatriz, Imperatriz tem diferença. Imperatriz é muito maior que Açailândia. E até ao momento, a melhor coleta de dinheiro... Vou falar sério, vou falar a realidade... A melhor coleta é aqui. Lá não tem muita coleta de dinheiro. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Segundo os interlocutores da Defensoria Pública e da SEDES da Prefeitura de Imperatriz, a informação que a arrecadação da coleta em Imperatriz é bastante lucrativa, em comparação com outras cidades, circula pela diáspora Warao através das plataformas digitais. Como explica a coordenadora do abrigo da SEDES na época: “Existe um grupo de Whatsapp internacional e eles informam através desse grupo qual o estado, entendeu? O estado, qual a cidade onde está tendo mais arrecadação, eles vão informando e eles vão migrando para onde está melhor.” (Interlocutora 3, informação verbal, 2023).

No entanto, o interlocutor da Defensoria Pública é mais explícito em relação às dramáticas necessidades da população Warao:

Eles têm grupos de Whatsapp do Brasil todo, onde eles trocam informações de qual lugar está rendendo mais no tange a pedir nas ruas. Imperatriz é o lugar onde as pessoas têm muito interesse em ajudar. Então uma pessoa está ali com uma criança no semáforo à frente do shopping, as pessoas que sentem remorso porque não estão fazendo mais alguma coisa abaixam o vidro e dão algum valor: dois reais ou uma moeda ou algo parecido. E de alguma forma isso vem auxiliando o orçamento doméstico desses grupos. Eles vêm sobrevivendo com isso. Então se eles estão aqui e não foram para outra cidade, é porque eles estão conseguindo alguma coisa aqui. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

A ausência de emprego formal e um mercado de trabalho precário que explora esta população até à exaustão é motivo, segundo o nosso interlocutor, para que essas pessoas olhem para a coleta como único meio de sobrevivência:

A grande dificuldade hoje é que em Açailândia eles são aproveitados num mercado de trabalho de subemprego. Então existem fazendeiros que mandam camionetes lá para a Capeloza de madrugada para pagar valores abaixo do que para brasileiros para eles fazerem serviços em fazendas. E aí, muitos deles vão. Nisso, à medida que eles vão percebendo que pedir dinheiro está sendo mais vantajoso que esses trabalhos braçais pesados em fazenda. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Quando questionado se também existe a possibilidade da prática de trabalho análogo à escravidão para com essa população, nosso interlocutor afirma que nunca recebeu nenhuma denúncia em relação a isso. No entanto, o mesmo aponta que os órgãos que fiscalizam e investigam essas práticas devem estar atentos não só em relação ao povo Warao, mas aos imigrantes em geral.

Não se pode igualmente excluir a importância do Centro do Direito à Vida e dos Direitos Humanos Carmen Bascarán no acolhimento das famílias Warao em Açailândia. Segundo Ribeiro e Abreu (2024), este centro tem sido fundamental para a atenuação das consequências da ausência de políticas públicas para esta população. As autoras relatam a importância desta organização em ações socioculturais e jurídicas em defesa dos direitos humanos destas pessoas, capacitação profissional e elaboração de oficinas para esta população, desenvolvimento de um processo de alfabetização para as crianças Warao, assim como organização de atividades lúdicas e educativas para estas crianças e adolescentes.

#### 4.4 A coleta

Como já foi referido, o povo Warao tem a tradição de serem hábeis pescadores que juntavam esta atividade com a caça e a coleta de vegetais (Velásquez, 2020). É nesta perspectiva que devemos entender a denominação que este povo dá ao pedir nas ruas com cartazes para sobreviver, como coleta.

Os Warao saíram de suas terras onde colhiam o que a natureza oferecia, não por livre espontânea vontade, mas devido à destruição que os denominados *criollos* impuseram em seus territórios no Delta do Orinoco (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007; González Muñoz, 2020). Conforme já foi explicado, a política desenvolvimentista e de devastação ambiental e as enchentes dos rios destruíram os recursos dos Warao trouxeram uma epidemia de cólera, obrigando primeiramente este povo a migrar para a capital do estado, Tucupita, e posteriormente para os maiores centros urbanos da Venezuela (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2007).

Como explica Cirino (2020), os Warao quando chegam a Boa Vista utilizam a coleta para sobreviver. Esta prática trouxe um impacto negativo junto da população local. Tal como foi mencionado pelo mesmo autor, uma decisão judicial de dezembro de 2016, os Warao são orientados a se mudar para um abrigo no Sindicato da Construção Civil de Roraima e depois conduzidos para um ginásio poliesportivo no bairro de Pintolândia, em Boa Vista.

Pode-se observar então uma decisão essencialmente higienista com o propósito de retirar os Warao das ruas. Usando a observação do nosso interlocutor da Defensoria Pública, tratam essas pessoas como sendo “sujeira”.

Quando os Warao chegam à Imperatriz, a estratégia de sobrevivência é a mesma: a coleta é a principal fonte de renda para sobreviverem. Primeiramente, este povo é acolhido no abrigo da Prefeitura. No entanto, na mesma linha do que aconteceu em Boa Vista, o amparo num abrigo os proíbe de irem para as ruas da cidade para fazerem a coleta. Como já foi mencionado, o abrigo da Prefeitura em Imperatriz tem regras estabelecidas, que segundo a técnica administrativa do espaço, os Warao resistem as estas normas e acabam por não permanecer no abrigo:

Eles não aceitam o abrigo também por isso. Porque assim, abrigo tem regras. Não pode sair a hora que quiser, não pode entrar na hora que quiser. Entendeu? A gente tem hora que os portões estão abertos. Ninguém é obrigado a ficar aqui dentro e a gente não proíbe ninguém de sair, mas também não pode chegar aqui meia-noite e achar que vai entrar. Muitos deles são usuários de álcool, drogas lícitas e ilícitas... (risos) Então não tem como a gente deixar aberto assim para eles entrarem e saírem à hora que quiserem. (Interlocutora, 1, informação verbal, 2023).

A questão do alcoolismo e do uso de drogas é trazida por vários interlocutores, entre eles o defensor público. No entanto, ele tem uma visão mais crítica e abrangente do que a técnica da Prefeitura:

A falta de políticas públicas especificamente destinadas para povos originários de outros países os colocou nessa situação de viver pedindo nas ruas. A crença que esse é o melhor caminho para sobreviver, para viver dignamente, leva eles a essa situação. Com o desafio de atravessar o contato com os povos "civilizados" como qualquer outro povo indígena atravessa. Então essa presença deles na rua e essa situação de mendicância gera esse contato com as pessoas ditas "civilizadas" que oferecem a eles drogas, oferecem a eles álcool, gera prostituição infantil, as crianças estão fora da escola... (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

O nosso interlocutor prossegue explicando porque os Warao que chegaram a esta região, optam por circular nas ruas da cidade de Imperatriz, buscando a coleta:

Ou seja, eu tenho um conjunto de coisas à margem da Constituição Federal e à margem da própria dignidade da pessoa humana que eles estão

atravessando e eles trazem a crença que diante múltiplas possibilidades, essa de estar na rua é alternativa melhor que eles têm para sobrevivência. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Ao longo das nossas entrevistas, vamos entendendo uma dualidade de visões em relação à situação do povo Warao em Imperatriz. A visão institucional dos funcionários da Prefeitura de um lado, e a opinião mais crítica do defensor público e do nosso interlocutor representante deste povo junto das autoridades. Na perspectiva bourdieusiana de Estado (Bourdieu, 2014), observamos essencialmente as políticas públicas da Prefeitura de Imperatriz como o Estado de “mão direita”, ou seja, mais calculista e institucional e a atuação da Defensoria Pública do Estado do Maranhão, como o Estado de “mão esquerda” mais ativa em relação aos interesses coletivos do povo Warao.

Na distinção entre a “mão direita” e “mão esquerda” do Estado, Bourdieu (2008) ressalta o papel difícil dos funcionários de escalão inferior do próprio Estado, onde se situam os assistentes sociais. Para o autor, estes profissionais enfrentam carências, fruto da lógica mercantilista da “mão direita” do Estado, acabando os assistentes sociais se sentindo completamente abandonados e desacreditados. Por mais que estes profissionais se esforcem em dar resposta aos problemas dos cidadãos, neste caso em particular os migrantes, os assistentes sociais se depararam com a ausência de recursos materiais, mas igualmente morais da política economicista do próprio Estado. Como descreve Bourdieu (2008, p 218), esses profissionais “vivem as contradições de um Estado cuja mão direita já não sabe, ou pior, já não quer o que faz a mão esquerda”.

Nesta contradição, a técnica administrativa do abrigo fala sobre as abordagens que os funcionários da SEDES da Prefeitura fazem nas ruas junto da população Warao:

Na abordagem social quando a gente os aborda na rua, as pessoas meio que se sentem incomodadas. Porque para eles, eles estão só pedindo. Eles não estão fazendo nada de errado, estão só pedindo. Só que eles não entendem que tem toda uma assistência para eles. A gente tem abrigo, a gente tem cama, a gente tem comida, a gente tem escola, tem atividades... Encaminham-se para outros órgãos. Sabe? A população (Warao) não entende, acha que a gente está lá só para tirar, não é... A gente quer melhorar a qualidade de vida deles. (Interlocutor 1, informação verbal, 2023).

Quando questionada sobre a rejeição à oferta da Prefeitura por parte desta população, se é resistência ou falta de conhecimento, a mesma interlocutora aponta para a segunda possibilidade:

É falta de conhecimento mesmo da população (Warao) de não saberem. Entendeu? É por isso que eles estão na rua até hoje. Inclusive, a gente estava numa reunião falando sobre isso. Que as pessoas não entendem que as pessoas acham que a gente só quer tirar eles da rua. A gente quer tirar eles da

rua, com certeza, principalmente as crianças. Mas é para oferecer uma coisa melhor. (Interlocutora 1, informação verbal, 2023)

No entanto, não deixa de apontar que também existe certa resistência de ser recebido pelo abrigo, para além das regras, existe ainda a questão de que se é acolhido neste espaço não pode ir para as ruas arrecadar a coleta:

Mas como eles já têm esse costume e fica aberto, o quanto eles ganham. Não é uma coisa fixa e dependendo da quantidade de criança, dependendo do dia e da hora, eles ganham bem... Então eles não querem sair. E outra, para ficar no abrigo não pode ir para a rua. Porque o abrigo dá toda a manutenção, não tem como eles estarem na rua a pedir. (Interlocutor 1, informação verbal, 2023)

A questão da presença das crianças na coleta é algo que preocupa tanto a Prefeitura, como a Defensoria Pública. Para o defensor público entrevistado, para além de ficarem fora da escola, é insalubre as crianças andarem o dia todo na coleta num clima como o de Imperatriz e no trânsito caótico de suas ruas:

Então são meninos de 13 e 14 anos... E esse é o perigo de estar na rua. Porque você está mais exposto a determinados crimes que se tornaram muito comuns aqui no Brasil. Além do perigo das crianças que estão com os adultos, até mesmo porque essas crianças, elas são utilizadas como "iscas" para sensibilizar as pessoas que passam nas ruas para dar dinheiro. Só que essas crianças ficam sob um sol escaldante que é de 34 a 35 graus, mas a sensação térmica aqui chega a 39, chega a 40 em determinados períodos do ano, principalmente no segundo semestre. Essas crianças estão fora da escola, essas crianças estão correndo o risco de serem atropeladas em vias de trânsito rápido, a exemplo das próprias rodovias que muitos ficam ali. Essas crianças ficam expostas a doenças causadas pela secura e essas doenças respiratórias são muito comuns também em locais, principalmente no período de seca que tem muita fumaça, muita queimada. Ou seja, há uma exposição muito grande dessas crianças. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Tanto as entrevistadas que exercem funções na Prefeitura, quanto o nosso interlocutor da Defensoria Pública têm a consciência da utilização das crianças como recurso para sensibilização da população local na arrecadação da coleta.

O defensor público aponta uma relação da situação precária que este povo vive com o alcoolismo. Segundo o próprio:

Tivemos reuniões com o povo Warao aqui, eles obviamente têm muito interesse de inserção no mercado de trabalho. Entretanto, muito embora haja esse interesse de alguns, nós temos outros desafios sociais... Porque muitos deles já são dependentes do álcool. Então a dependência do álcool dificulta essa presença maior no mercado de trabalho, esse interesse maior no mercado de trabalho. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

Para o nosso interlocutor o que esta população precisa é essencialmente política pública que faça a diferença e traga cidadania para essas pessoas:

Então assim, o que está faltando para o Brasil é sentar e pensar. Temos de filosofar que modelo de política pública nós precisamos criar para essas pessoas caso elas não tenham como se adequar às políticas postas. Então a gente vai ter que criar coisa nova. Para problemas novos, eu preciso de soluções novas. Colocar remendo novo em pano velho e vice-versa, não dá certo. (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

O mesmo aponta caminhos para que as famílias Warao sejam mais estimuladas a colocar as crianças Warao nas escolas e não andar nas ruas durante a coleta em condições insalubres. Acompanhe abaixo:

Essa contiguidade desses serviços públicos trespassa naturalmente por um mínimo existencial dessas pessoas. Enquanto elas não tiverem um mínimo existencial para alimentação e moradia, eles vão pedir, eles vão estar na rua... Não tem jeito. Se eu não oferecer... Por exemplo, você diz assim: "Vem cá você tira quanto? Então vou te dar esse dinheiro todo mês". Aí eu posso começar a construir as contrapartidas: "Você não precisa ir mais para a rua. Você já tem o mínimo... O mínimo existencial está aqui. Mas a gente quer mais... Agora que você não precisa ir para a rua, vamos colocar a criança na escola?!" (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

No entanto, é essencial entender como os Warao olham para essa prática que denominam de coleta. O entrevistado, que é uma importante liderança dos Warao aqui no país, faz um diagnóstico da situação dos Warao no Brasil:

Das 9.000 pessoas Warao que estão no Brasil. Mais de 90% não tem emprego. Como ele faz para sobreviver? Como ele consegue dinheiro para pagar aluguel, para pagar energia, para comprar gás e para comprar alimentos. Essa é uma das coisas... Até agora, os indígenas venezuelanos apenas estão sobrevivendo. É muito difícil, por exemplo, do meu salário, eu tenho de comprar gás para outra família. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

A luta diaspórica do povo Warao, é essencialmente uma luta pela sobrevivência. Se os custos são iguais aos brasileiros, as oportunidades não o são. Assim, não resta a essa população outra solução que não seja a coleta. Isso porque não é só o dinheiro da comida que necessitam, mas do gás para cozinhar, assim como do aluguel e da energia para não ficarem definitivamente no relento. É como se tivessem que “matar um leão” por dia, como definiu o nosso Interlocutor 4.

#### 4.5 A luta de uma diáspora

Nesta luta de diáspora, o nosso interlocutor Warao explica que existem mais três lideranças para além dele. Na opinião do mesmo, este número de pessoas a “dar a cara” pelo Warao junto do poder público é insuficiente:

A pessoa não tem a coragem de lutar por outra pessoa. Somos quatro pessoas... Em Roraima, tem um; dois que estão em Brasília e comigo quatro. Somos quatro pessoas que estamos lutando para ter um diálogo com o governo, procurando política pública para a população indígena. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Uma luta difícil essencialmente no governo brasileiro no período de 2019 a 2022. Segundo o nosso interlocutor, o racismo e o desprezo estava muito presente nos representantes dessa última gestão federal:

Antes deste governo, nós tentamos falar com o governo anterior. Mas para nós foi uma porta fechada. Foi muito difícil! E quando chegamos para pegar o documento de convite, foi muito difícil. A xenofobia foi muito maior. Quando falam de venezuelanos, eles inventavam alguma coisa... Foi muito difícil, as portas foram fechadas. Foram muitas mentiras... "Não está aqui", "foi embora", venha "segunda-feira, sexta-feira". Nós enviamos por correio, não deu certo. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Depois de anos de ruptura com o governo anterior, o nosso interlocutor espera uma maior abertura com o atual Governo Federal (2022-2025), principalmente com a ministra dos Povos Originários, Sônia Guajajara:

A Sônia é uma pessoa... Foi uma recepção bacana! Tem muita coisa boa... Ela quer que nós tenhamos uma organização nacional, primeiro. Legalizado de maneira formal para depois começarmos a trabalhar, procurando políticas públicas para a população Warao. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Essa recepção aconteceu, numa viagem à Brasília, em 2023. Na ocasião, o interlocutor referiu que ele juntamente com as restantes lideranças dos Warao conseguiram vários encontros e entregaram suas reivindicações em oito ministérios:

Nós chegamos a oito ministérios. Chegamos à FUNAI. Chegamos ao (Ministério) Povos Indígenas, à das Mulheres. Chegamos ao Ministério Público Federal. Chegamos ao Conselho Nacional de Direitos Humanos. Chegamos ao (Ministério) da Educação. Chegamos ao Ministério de Desenvolvimento e Assistência Social. Foram oito. Eu tenho um documento com a firma de retorno. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Outro objetivo nesta luta de diáspora assumida pelas lideranças Warao juntamente com outros povos indígenas vindos da Venezuela, é a construção da *Organização Pluricultural dos Povos Indígenas do Brasil*. Para além dos Warao, se encontram igualmente em território brasileiro: os Eñepa, os Taurepang, e os Pemón.

Regressando a nível regional, o nosso interlocutor assume que existe um compromisso em dialogar com o governo do Estado do Maranhão. Nesse diálogo, o nosso interlocutor quer apresentar as demandas específicas dos Warao que vivem neste estado, mais especificamente em Imperatriz e Açailândia:

Nós queremos uma terra, primeiro e para construir uma casa. Conseguir uma terra para nós produzirmos. Plantar e produzir alimentos. Nós temos esse conhecimento de plantar, de produzir, temos muita coisa boa em mente e na cabeça. Nós queremos mudar a vida de alguma ou outra forma. Queremos contribuir para esta nação com a nossa produção. Formar parte do progresso do Brasil.... É aí aonde queremos chegar. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Para o nosso interlocutor, o seu povo quer mudar de vida e não quer viver eternamente na coleta:

Contribuir para o Brasil, Já queremos mudar a vida de quem está nos sinais com o papelão nas mãos. Eu quero mudar isso... Nós queremos trabalhar com as nossas próprias mãos. Eu tenho em minha cabeça que é possível se Deus quiser, que a população Warao esteja aí numa feira. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Como foi observado, existe um debate entre os vários intervenientes entrevistados, sobre o papel da coleta numa luta de sobrevivência de toda uma diáspora. É a luta por reconhecimento porque enquanto cidadãos de direitos quem é despojado destes direitos não se enxerga enquanto tal. É esse debate da forma como os próprios Warao se enxergam enquanto cidadãos com direitos ou não, que traz consensos entre os diferentes intervenientes que lidam com as necessidades deste povo, mas também roturas e resistências.

Roturas que começam entre o “nós” (nacionais) e “eles” (estrangeiros) (Appadurai, 2006), mas que atravessam no “eles”, os venezuelanos. Ao longo do presente texto observamos as roturas históricas e sociais entre os *criollos* e os povos originários, na qual os Warao se inserem.

Agora é necessário perceber se existem roturas, dentro do próprio povo Warao. Uma posterior entrevista ao nosso interlocutor mostrou isso mesmo, que existem sim, roturas nesse povo em diáspora, mas também com aqueles que se mantiveram na Venezuela.

A questão da própria reivindicação por terra pode ser problematizada, quando as rotas migratórias dos Warao nas últimas décadas têm passado essencialmente pelos centros urbanos, seja em cidades venezuelanas ou brasileiras de grande e médio porte. Nessas deslocções, para além da coleta, o artesanato tem sido a sua atividade principal. Os warao são uma população que há décadas está afastado da prática agrícola, nesse sentido, a demanda por terra pode ser questionada, podemos inclusive, trazer à reflexão e discussão que a reivindicação por terra pode ser uma forma de se aproximarem do discurso e das lutas dos movimentos sociais brasileiros muito ligados ao campo, barganhando, assim, assim aliados e legitimidade para as suas ações na busca por políticas públicas.

## 5. RESISTÊNCIAS E ROTURAS

Sarmiento e Rodrigues (2018) descrevem o processo da chegada de venezuelanos ao estado de Roraima como paradoxal e marcada por vários tipos de violência por parte de quem deveria acolher. Nesta rotura, entre “nós” e “eles” (Appadurai, 2006), os venezuelanos que chegam a este estado, são adjetivados depreciativamente de “venecos” e “oichencha”. (Sarmiento; Rodrigues, 2018)

Como foi acima referido, os migrantes e refugiados venezuelanos são conotados como bandidos e associados à bandidagem e prostituição. Segundo Sarmiento e Rodrigues (2018, p. 245): “Praticamente todo venezuelano(a) passa a ser concebido como “um criminoso” em potencial, visto como alguém que enfeia a cidade, suja suas ruas e praças e não como seres humanos cujos direitos lhe estão sendo negados”.

Muita desta aversão resulta de uma ausência de eficiência do Estado. Neste sentido, os autores apontam que a responsabilidade pela perda de benefícios sociais da população em geral, em Roraima, é direcionada para os migrantes venezuelanos. Segundo a argumentação da população local, são os venezuelanos que desestabilizaram o bem estar social do estado. (Sarmiento; Rodrigues, 2018)

Para além de serem responsabilizados pelo desemprego, pelos deficientes serviços de saúde pública e pela perda de benefícios sociais, os migrantes advindos da Venezuela são igualmente responsabilizados pelo aumento da criminalidade e violência no estado de Roraima. Este aumento está relacionado ao crescimento das duas principais facções criminosas nas cidades roraimenses (Sarmiento; Rodrigues, 2018).

### 5.1 Roturas e resistências históricas

Nestas roturas entre brasileiros e venezuelanos, entre população local e migrantes, Sarmiento e Rodrigues apontam em suas pesquisas que os migrantes e refugiados venezuelanos não são os responsáveis pelo aumento da criminalidade e violência no estado de Roraima. No entanto, o nosso interlocutor Warao refuta a observação dos autores, denunciando os migrantes venezuelanos não indígenas, ou *criollos* como são denominados:

Mais que tudo, eles roubavam. Eles tinham confusão com facções criminosas. Para poder ter dinheiro fácil, eles entravam nas facções criminosas de Pacaraima. A maioria dos *criollos* que entram da Venezuela

para Pacaraima são criminosos. Eu conheci muitas pessoas que são criminosas. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023).

As roturas do povo Warao com os venezuelanos não indígenas que se denominam como *criollos*, advêm desde a década de 1960 com a política desenvolvimentista que destruiu os territórios ocupados pelos Warao há vários milênios. O nosso interlocutor confirma como os interesses dos *criollos* destruiu os modos de vida dos Warao:

O significado do termo Warao é "pessoa que mora perto do rio". Para nós, o rio e natureza é vida. Então chegaram os *criollos* em interesse de sua empresa, eles fecharam um rio, a partir desse momento a vida dos Warao mudou... Mudou a época de produção, mudou a época de plantar, de comer. Aí mudou muita coisa. Então aí começou a subir o rio, muito mais do que subia antes. (interlocutor 5, informação verbal, 2023)

A partir desse momento o modo de vida dos Warao enfrentou grandes mudanças com rupturas geográficas, econômicas, culturais e políticas. Para o nosso interlocutor toda a trajetória do povo Warao foi uma trajetória de luta, sobrevivência e resistência, principalmente depois da devastação ambiental que a política desenvolvimentista dos *criollos* incutiu nos seus territórios:

Foi que a partir desse momento, para mim, foi a briga em nós estamos em resistência com os que nós chamamos de *criollos*. Pois nós estamos defendendo a nossa "mãe-terra". Porque para nós a terra é nossa vida e até agora nós estamos defendendo" (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

O Brasil se coloca à margem destas roturas históricas. Como descrevem Marin e Júnior (2020), o motivo que o Estado brasileiro clama pelo estado de emergência para acolher estes migrantes, é essencialmente de natureza política de suas relações com a Venezuela.

No entanto, o autor e a autora definem o processo de acolhimento aos migrantes venezuelanos por parte do Brasil, como desastrosos, seja na esfera federal na época, como estadual e nos próprios municípios. É neste contexto que Marin e Júnior (2020) realçam a importância de alargar o debate sobre refugiados, crise migratória e ajuda humanitária de forma a questionar o que denominam como "práticas de inclusão aparente" (Marin; Júnior, 2020, p. 227) que geram exclusão, desumanização e limitam o espírito livre e autônomo do povo Warao. É nesse alargamento de debate e questionamento político sobre políticas públicas que é necessário entender as roturas institucionais entre o poder público e o povo Warao na cidade de Imperatriz.

## 5.2 Roturas institucionais

Em relação à realidade de Imperatriz, o sentimento de xenofobia também existe. A responsabilidade pelo aumento de criminalidade também é atribuída aos migrantes venezuelanos, neste caso específico aos Warao. Em relação a esse preconceito, nosso interlocutor da Defensoria Pública refuta qualquer atribuição de responsabilidade a esse povo. Na mesma linha de Marin e Júnior (2020), o defensor público atribui a responsabilidade do aumento da criminalidade, em Imperatriz, mais à população local e menos aos migrantes e refugiados:

Eu me recordo que uma das reuniões que eu tive com os empresários que obviamente reclamam da imagem, o prefeito reclama da imagem da cidade porque queria a cidade mais higienizada como as pessoas fossem sujeira e eu lembro para os empresários assim: "Olha... Quem hoje entra nas lojas de vocês, hoje quem rouba vocês são brasileiros. Os venezuelanos não causam prejuízo para vocês. Os brasileiros é que estão causando prejuízo para vocês. Nós é que deveríamos ter vergonha como brasileiros da nossa conduta, porque essas pessoas são paupérrimas estão vindo de um país cujo a violência graça para todos os lados. Hoje se você vai para a Venezuela e passa dois dias, é possível que nesses dois dias é sob regime de sequestro e essas pessoas ainda não estão cometendo crimes aqui no Brasil. E isso é de dar vergonha para esse país." (Interlocutor 4, informação verbal, 2023)

A xenofobia e o racismo com a população Warao é institucionalizado. Sendo inclusive denunciados pelo nosso interlocutor Warao que comunicou diretamente à Defensoria Pública do Maranhão. A denúncia comunicada à Defensoria Pública está relacionada com a violação à preservação do direito de imagem por parte da equipa de abordagem da Prefeitura:

Quero falar primeiro com o Interlocutor da DPMA para chegar a um acordo. Não é maneira perfeita que eles tratam assim numa abordagem. É um pouco complicado em relação ao direito de imagem... Eles chegam ali de janela fechada e dentro do carro tiram fotos na população que está na rua. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

O que preocupa a liderança Warao, assim como os Warao envolvidos, é não saber para onde são enviadas as fotos captadas sem autorização e que envolvem o direito de imagem dessa população. Por isso, nosso interlocutor mencionou em entrevista que tem interesse em articular uma ação juntamente com a Defensoria Pública para pedir uma auditoria aos aparelhos dos funcionários envolvidos na captura das imagens sem autorização:

Eu quero saber a verdade disso. Para onde enviam isso? Todos os dias eles tiram fotos! (expressão de revolta) Mas para onde enviam essas fotos? Eu vou solicitar talvez a um juiz para nós olharmos os celulares deles. Porque, para onde enviam essa foto? Eu estou de acordo que faça parte do trabalho para um relatório... Mas assim não... Assim não pode! (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Segundo o representante Warao, um dos funcionários visados está em permanente vigilância aos Warao, inclusive nos dias que não está de serviço, tirando fotos dessas pessoas. Para o interlocutor 5, tal abuso de autoridade traz um sentimento discriminatório para com esta população:

Já fotografam demasiadas fotos... E também sábado e domingo. No sábado, eles não estão trabalhando. Estão fora de serviço. Eles tiram fotos... Domingo também. Na semana passada, esse rapaz, ele estava de moto, mas não estava identificado. Ele chegou e tirou foto. Estava atrás dos Warao. Então eu acho que ele tem um sentimento de discriminação com a população indígena. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Em uma reunião entre a Prefeitura, Defensoria Pública e representantes Warao, que nosso entrevistado participou, ficou definido que só adultos poderiam circular nas ruas arrecadando a coleta. No entanto, esses funcionários ignoram o acordo e em suas abordagens expulsam os Warao das ruas da cidade.

A primeira reunião foi que as crianças não podem estar na rua. Podem pedir na rua, mas só adultos. Esse foi o acordo com o Interlocutor DPEMA. Mas a equipa de abordagem, não aceita. Eles estão passando por cima de acordo com o Interlocutor DPEMA! Como é isso? Por isso que eu quero chegar até ao final, para chegar a um acordo, porque também vou sentar com a secretaria de Segurança Social, e a coordenadora geral de Assistência Social daqui de Imperatriz. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Como já foi mencionado, a prática da coleta por parte dos Warao já existia antes de chegarem ao Brasil, sempre foi uma necessidade de sobrevivência. Atualmente não é diferente, como explica o nosso interlocutor, que já passou por esse processo, mas posteriormente tanto ele como sua esposa conseguiram emprego e podem pagar o aluguel de uma casa:

Os Warao quando saem para a rua, é porque em sua casa não têm nada. Eles têm que sair para a rua. Entretanto chega a abordagem e mandam embora. As famílias ficam assim com raiva. E agora, como fica com o seu filho chega a casa sem comer? Por isso, eles se sentem mal. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Outra situação que incomoda o povo Warao nas abordagens é a presença ostensiva da Guarda Municipal, situação já relatada pelo defensor público. Segundo o representante Warao, a presença desta autoridade policial é desnecessária e cria um sentimento de medo principalmente nas crianças, como é relatado:

No momento da abordagem quando tem criança ali, a polícia não tem que estar ali. Para as crianças Warao, a polícia dá medo. Têm arma e com o uniforme deles, os meninos ficam com medo. Isso é uma das coisas que eu quero aclarar em relação a isso. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Numa dessas abordagens, nosso interlocutor denuncia que houve a detenção arbitrária de duas mulheres Warao em que foi necessário a Defensoria Pública intervir para libertar as duas pessoas detidas. Segundo o interlocutor 5, o motivo da detenção foi não terem a documentação das crianças no momento da abordagem.

O racismo institucional é denunciado tanto pelo nosso interlocutor Warao, como pelo interlocutor da Defensoria Pública, em que é mencionado tanto a prefeitura de Imperatriz, como de Açailândia.

Segundo Marin e Júnior (2020), o consenso da narrativa de “crise política, econômica e social” da Venezuela tem ocultado a compreensão desse fenômeno migratório. Apesar do consenso acima citado, o Estado tem negado direitos essenciais ao povo Warao em relações marcadas pela discriminação e xenofobia entre as instituições e este povo.

### 5.3 Roturas internas e partida

Durante a pesquisa, o campo se transformou completamente. Para conhecer melhor a realidade das famílias Warao nesta região, a presente pesquisa tinha como objetivo conhecer mais de perto a realidade destas pessoas numa observação direta no bairro da Capeloza, em Açailândia. O intuito era tentar aceder ao discurso oculto desta população, conceito trabalhado por Scott (2013) enquanto uma narrativa construída pelos oprimidos e dominados, no espaço não percebido pelos opressores.

No entanto, esse acesso não foi possível. Nosso interlocutor e reconhecida liderança dos Warao informou que já na segunda metade da pesquisa, a grande maioria das famílias que chegou ao Maranhão saiu de Açailândia e partiu rumo a Santa Inês e Bacabal, também no Maranhão. As únicas famílias que ficaram são a do nosso interlocutor e mais algumas próximas daquele.

É neste momento que se observa uma rotura existente dentro da população analisada. Esta rotura é expressa pelo Interlocutor 5, liderança dos Warao nesta região. Nosso interlocutor demonstra um certo incômodo com aquilo que ele denomina de apatia em relação a buscar outras condições de vida.

Esse distanciamento já era perceptível, mesmo antes da partida das famílias para outras cidades maranhenses, uma notória discrepância de perspectivas em relação à maioria dessas famílias:

Aqui tem família Warao, lá na Venezuela não trabalhavam. Essa é uma coisa que está errado. Só estavam na rua, mendigando. Só aceitam doações do governo e das instituições e ficam em sua casa. Isso está errado! E agora, a nossa ideia é mudar essa visão. Essas pessoas já é muito difícil mudar, infelizmente e lamentavelmente. Agora, é tentar procurar um futuro e tentar mudar a visão dos seus filhos. Porque não precisamos continuar assim. Essa é uma das coisas erradas. Acho que tem "mais" pessoas morando assim no Brasil. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Apesar de defender mais políticas públicas para o povo Warao e criticar a política da Prefeitura de Imperatriz de retirar os Warao das ruas, nosso interlocutor define-se como um crítico do assistencialismo permanente:

Não estou contra que as organizações governamentais, e não governamentais e a sociedade civil, façam doações... Está bem que façam doações, mas tem que trazer objetivos para eles. Estou de acordo que eles possam ajudar, mas só até certo tempo, que não seja contínuo. Tipo, seis meses até um ano... Sempre falando para eles, que a "coisa" não vai continuar, mas só em caso emergencial de ajuda... A partir dali tem que mentalizar as pessoas que têm que parar, tem que andar, tem que procurar outra forma, outra vida... (Interlocutor 5, informação verbal, 2024)

O discurso do nosso interlocutor não deixa de assumir, de certa forma, uma narrativa individualista. Esse posicionamento transmite a crença do esforço individual no meio de toda uma luta coletiva:

Muitas famílias, eles vieram para cá com a ideia de que no Brasil, a vida era fácil. A pergunta é: Porque vieram para cá? E para que? Será que é pela situação do seu país? Eu penso que quando se vai para o Brasil, é para procurar uma vida melhor. O que é uma vida melhor? Uma vida melhor não é ficar num albergue... Uma vida melhor não é ficar sentado numa cadeira, esperar as pessoas da prefeitura, instituições que possam ajudar... Não! Uma vida melhor, mais que tudo, é trabalhar. O pai ou mãe trabalhando e o filho estudando. Essa sim, é uma vida melhor. Não se pode ficar sem fazer nada em casa. (Interlocutor 5, informação verbal, 2024)

Assim, não existe uma luta coletiva coesa, a partir do momento que se observa uma rotura das lideranças com a própria população que assumem o propósito de defender. Este distanciamento pode ser prejudicial para toda uma luta na diáspora, a partir do momento que surge desconfiança dentro do próprio grupo.

O fator classe, assim como capital simbólico e *habitus* pode explicar essa rotura. Como explica Bourdieu (2010), *habitus* são condicionamentos sociais e culturais de classe. O autor descreve que este processo pode ser observado através de uma formação acadêmica, como numa orientação de uma profissão.

O nosso interlocutor Warao assume uma posição de liderança essencialmente pela sua formação acadêmica. A população vê nesta pessoa, formada em pedagogia na Venezuela, alguém com capacidade de argumentar e defender seus interesses junto às autoridades.

No início da primeira entrevista, nosso interlocutor é convidado a contar sua história de vida. O mesmo salienta a importância de seu pai na construção do seu percurso acadêmico e profissional:

Aqui é a minha escola... A minha casa fica por aqui... (apontando no mapa) Esse é o meu pai. (numa das fotos aparece o pai de José Lisardo). Professor de educação física. É o meu pai mostrando o mapa da região. Minha avó (numa outra foto). O meu pai queria que eu continuasse a estudar. Foi uma coisa horrível, foi ruim. Eu chorava. Também não falava espanhol. Pessoas eram maiores e desconhecidas. Aí foi muito ruim. Acho que não comi uma semana. (Interlocutor 5, informação verbal, 2023)

Para além da importância de ser filho de professor, que lhe estimulava a estudar, o processo doloroso de ficar longe da família e ser obrigado a se inserir num espaço social não indígena, e completamente desconhecido, traz-lhe uma trajetória de vida diferente dos demais Warao, isso permitiu ter uma perspectiva de realidade diferente da dos outros.

#### 5.4 O fim de uma jornada?

Conforme mencionado acima, só foi possível entender esta rotura quando o nosso interlocutor foi convidado a comentar as razões que levaram a população Warao a deixar Açailândia e partir para Bacabal e Santa Inês, no Maranhão.

A motivação principal da grande maioria das famílias ter deixado o bairro Capeloza e partirem de Açailândia foi a impossibilidade de fazer a coleta, em Imperatriz, algo que lhes garantia os recursos para sobrevivência. Esta impossibilidade foi resultado de uma política mais ostensiva por parte da Prefeitura de Imperatriz colocada em prática tanto pelas equipes de abordagem, como pela Guarda Municipal, conforme já foi mencionado.

Segundo o interlocutor Warao, o seu povo é pacífico e não gosta de partir para o confronto. Mesmo tendo sido informado pela Defensoria Pública que havia um acordo que só as crianças é que não poderiam participar na coleta, decidiram não entrar no embate.

Nós não queremos briga. Nós somos muito pacíficos. Nós acima de tudo, somos justos e não queremos confusão com outras pessoas. Eu penso que isso é o trabalho deles e eles (Warao) não queriam confusão e por isso decidiram sair de Açailândia. Mas eu acredito em diálogo, eu queria continuar dialogando com as pessoas... Eu tentei, mas não consegui. (Interlocutor 5, informação verbal, 2024)

O plano da Prefeitura de Imperatriz era de retirar os Warao das ruas na sua totalidade. Esta obsessão por tirar das ruas uma população vista como desviante (Becker, 2008) confirma

a política higienista da cidade, conforme foi denunciado pelo o interlocutor da Defensoria Pública do Maranhão.

Desta forma, é contundente afirmar que as autoridades municipais de Imperatriz conseguiram colocar em prática essa política a ponto de o povo Warao ter deixado de coletar seus recursos financeiros para sobrevivência na cidade. Assim, não havia outra alternativa, a não ser partir para outras cidades maranhenses, como Santa Inês e Bacabal.

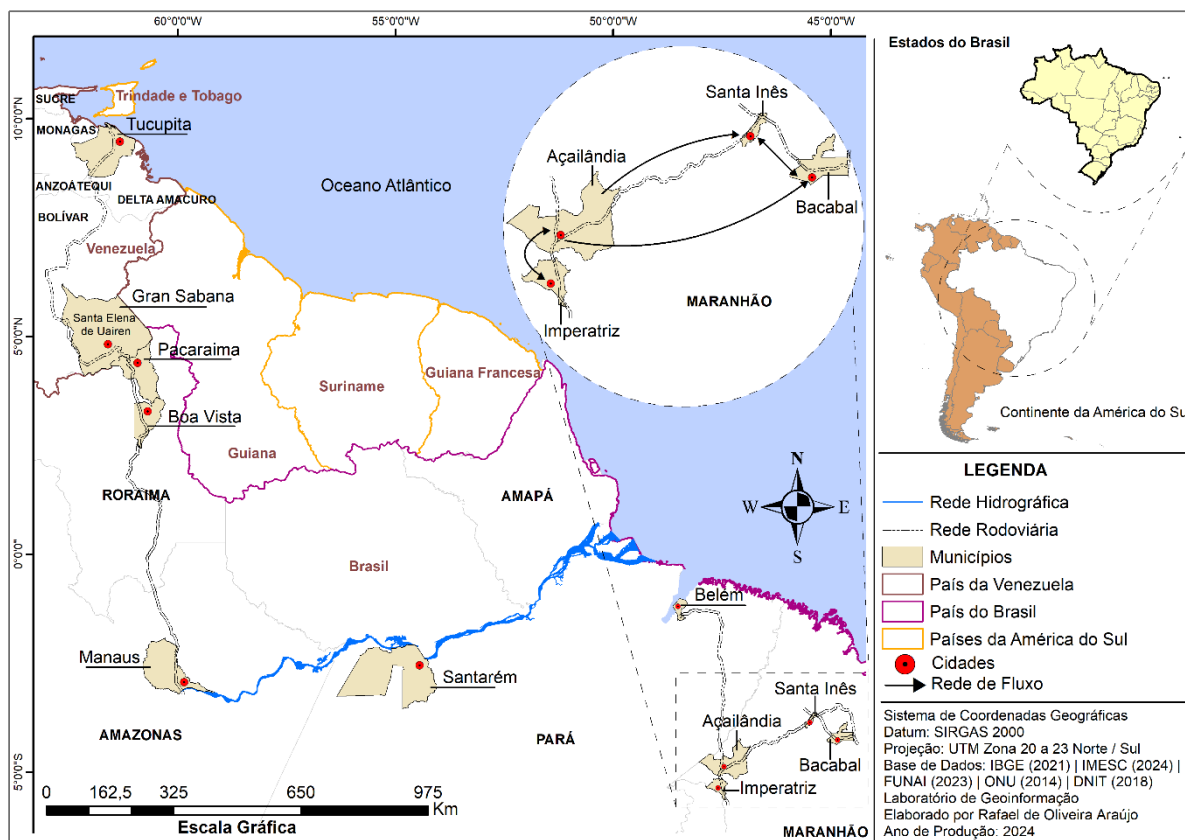
Apesar de se observar uma rotura entre o nosso interlocutor e a grande maioria das famílias que partiram, ele se mostrou favorável a políticas públicas específicas, como as que visam educação, acesso a cuidados de saúde e a possibilidade de serem autônomos na sua atividade principal, a agricultura. Por isso, várias lideranças dos Warao lutam para que seja cedido terrenos para esta população. Desta forma, poderiam plantar, construir casas, escolas e postos de saúde. Foi essa luta que o nosso interlocutor envergou:

Para mim essa é a nossa missão. Nós estamos tentando arranjar terreno para as famílias porque já são 11 mil pessoas. Quero conversar com o Governo Federal se poderia conseguir, mas se não der certo, a luta continua. (Interlocutor 5, informação verbal, 2024).

No entanto, nosso interlocutor, seguindo uma perspectiva pessimista em relação ao seu povo, relembra que a Prefeitura de Marabá (PA) quis doar um terreno e que recusaram essa oferta: “Porque eles já passaram por Marabá... Eles tentaram ajudar e doaram muita coisa. Também queriam doar um terreno. Eles não aceitaram! E são estas mesmas famílias que estão em Santa Inês.” (Interlocutor 5, informação verbal, 2024). Na opinião do representante Warao, essas famílias não aceitaram a oferta da Prefeitura de Marabá, porque simplesmente “não querem trabalhar”. O que demonstra, mais uma vez, a desconfiança do mesmo com uma parte do seu próprio povo.

Entretanto, as famílias que chegaram a Santa Inês, deixaram a cidade para se juntarem às outras famílias que tomaram o destino de Bacabal. A perspectiva, na ótica dessas pessoas, é que Bacabal era melhor do que Santa Inês. O representante Warao mostra durante a entrevista, através do seu aparelho celular, uma reportagem transmitida por uma emissora de Bacabal em que é apresentada a situação precária que as famílias Warao vivem nas ruas da cidade, dormindo entre lonas fixadas na principal praça do referido município.

### Mapa SEQ Mapa \\* ARABIC 2 - Rota das famílias Warao até o Maranhão



Depois da transmissão da reportagem, nosso interlocutor explicitou o sentimento de comoção da população local que começou a ajudar e apoiar a população Warao em situação de rua.

A liderança Warao não enxerga com bons olhos esse assistencialismo permanente: “Isso para mim está errado. Isso não é vida! Para mim, não é vida! Assim, como eles, têm 11 mil pessoas que moram aqui no Brasil, ou seja, cerca de 70% têm essa mentalidade.” (Interlocutor 5, informação verbal, 2024).

Em contrapartida, o entrevistado Warao se mantém otimista em relação às novas gerações assumindo, mais uma vez, uma ótica liberal de meritocracia e de esforço com todas as complexidades que esse discurso pode ter:

Eu sempre falo assim.... Acho que o erro que fazem as famílias indígenas, que tem essa mentalidade... Vamos tentar continuar que um dia eles possam mudar essa mentalidade. Precisamos de pessoas que tenham essa coragem, de continuar e falando disso... Nós sabemos que estamos num país estrangeiro e para qualquer estrangeiro, a vida é muito complicada. Sempre eu falo assim: Nós somos iguais que qualquer cidadão brasileiro. Mais que tudo, temos os mesmos direitos. Só muda a fala deles, ou a cor de pele deles, mas nós somos iguais... Somos pessoas iguais a vocês! É muito complicado,

mas a vida continua... Sempre vou falar isso... (Interlocutor 5, informação verbal, 2024).

Essa crença de que o povo Warao tem as mesmas possibilidades e direitos que os cidadãos brasileiros é bastante questionável como apontam diversas literaturas. Tal como a jornada dos Warao, a pesquisa não termina aqui... Uma posterior investigação deve se pautar em uma aproximação das famílias Warao. Não basta ouvir o que essas famílias necessitam, ou sentem, na terceira pessoa... É preciso um contato face a face com elas... Só assim se pode alargar o debate sobre refugiados, crise migratória e ajuda humanitária, como é proposto por Marin e Júnior (2020), e tentar chegar ao seu discurso oculto, como é mencionado por Scott (2013). Desta forma podemos então questionar as “práticas de inclusão aparente” que geram exclusão, desumanização e restringem a emancipação da diáspora Warao (Marin; Júnior, 2020)

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de 2019, começaram a circular nas ruas de Imperatriz, em especial, nos cruzamentos de ruas com grande tráfego de carros, pessoas que portavam pedaços de papelão ou papel onde se lia pedidos de ajuda em alimentos ou em dinheiro. Nos dizeres escritos em língua portuguesa, além do pedido de ajuda, essas pessoas, homens e mulheres, às vezes acompanhados de crianças, declaravam ser venezuelanos. Nas mesmas ruas a população local deixava claro o preconceito com a Venezuela e, conseqüentemente, com seus nacionais, por meio de expressões faciais, olhares que denotam desaprovação e vidros de carros fechados. A opinião generalizada que se ouvia nas conversas informais era que os venezuelanos estavam fugindo da fome, do “socialismo”, ou do “governo de Maduro”.

Foi inspirado neste contexto que esta dissertação teve o objetivo de entender a inserção, no Maranhão, e mais especificamente, na cidade de Imperatriz de um povo indígena vindo da Venezuela: os Warao. A circulação nas ruas de uma população socialmente vulnerável como os Warao nos faz questionar quais políticas públicas as autoridades locais disponibilizaram para atender as necessidades destas famílias.

Assim, essa pesquisa se traduz pela seguinte problemática: Como os indígenas venezuelanos Warao se inseriram no espaço urbano da cidade de Imperatriz, mas igualmente em Açailândia que é a cidade onde eles pernoitam? E como as políticas públicas locais responderam às suas necessidades tanto num município como no outro? No entanto, a dissertação se direcionou mais na realidade de Imperatriz. O contexto de Açailândia surgiu no decorrer da pesquisa.

Os objetivos específicos da pesquisa foram: a) analisar as trajetórias, rotas e vivências que estas pessoas construíram até chegarem a Imperatriz; b) conhecer quais políticas públicas que as autoridades tanto estaduais, como municipais disponibilizam para atender as necessidades destas pessoas; c) entender as ressignificações ao longo desse processo de mudança; e d) verificar as situações de discriminação e de xenofobia que esta população vive quando chega ao território.

Por meio de um levantamento bibliográfico consegui entender as lutas do povo Warao desde os tempos da primeira colonização, passando pela destruição de territórios e recentemente, a necessidade de deixar a Venezuela e migrar para o território brasileiro. A partir dessas leituras se entendeu os processos de mudanças e as novas ressignificações que

esta população viveu. Na maior parte das vezes, as relações construídas entre os Warao e as populações locais que encontrou foram baseadas na discriminação e na xenofobia.

A partir da problemática central colocada, outras questões surgiram: com que estatuto estas pessoas chegam ao Brasil? Como migrantes ou como refugiados? Sobre essa questão, a presente pesquisa apontou que a maioria das famílias Warao, que adentram o Maranhão, já chegam com o estatuto de refugiado, inclusive, com a documentação atualizada desde o momento que chegam a Pacaraima (RO) e são recebidos pela “Operação Acolhida”. Mas apesar desse estatuto, é necessário entender se essas pessoas que ao longo de suas trajetórias sofreram com situações de discriminação e xenofobia por parte do poder público, eles próprios se veem como portadores de direitos. Direitos estes garantidos tanto na Constituição Federal, bem como pelo artigo 1º da Convenção da ONU de 1967, que o Brasil é signatário.

Perante vivências de discriminação e xenofobia, muitas vezes marcadas por “atropelos” à lei, como o fechamento da fronteira, protagonizado pelo Governo de Roraima, estes cidadãos deixam de se perceber enquanto sujeitos de direitos, como afirmou o nosso interlocutor da Defensoria Pública. Segundo o defensor público entrevistado, muitos Warao deixam de procurar a Defensoria Pública porque não se enxergam enquanto sujeitos de direitos. Ao contrário de suas lideranças que avançam com demandas que visam a restauração de direitos básicos a esse povo, denunciando atropelos constitucionais por parte do poder público e clamando por políticas públicas para esta população.

Quando se trata de direitos, mais que direitos em si, é a luta que diversos grupos estabelecem para reconhecer a legitimidade do acesso a esses direitos. Ou seja, é necessário que seus elementos se reconheçam enquanto sujeitos de direitos. Nesta perspectiva, apresentamos o pensamento de Honneth (2003) que descreve a realidade social como um espaço de permanente luta dos sujeitos por reconhecimento de direitos. Na luta por reconhecimento, o interlocutor da Defensoria Pública do Maranhão descreve o povo Warao como um grupo em situação de rua. O mesmo interlocutor clama pela construção de políticas públicas para essa população e assume que essa construção deve envolver toda uma rede como: poder local, unidades terapêuticas e sociedade civil.

Diante das dificuldades que esta população se depara quando chega ao Brasil, é interessante questionar suas motivações quando atravessam a fronteira. Primeiramente é preciso cautela ao afirmar que a principal motivação para sair da Venezuela é a crise política e

econômica naquele país pelo fato de que crise política e econômica é uma realidade em diversos países da América Latina (Marin; Júnior, 2020).

Segundo o nosso interlocutor Warao, a chegada de seu povo ao Brasil remonta aos anos de 2013 e 2014. Estas primeiras famílias que chegaram, circulavam num movimento de ida e retorno permanente, no qual vendiam o seu artesanato em Pacaraima e depois retornavam à Venezuela, onde faziam o câmbio do dinheiro que ganhavam no Brasil.

Esta rota constante de ida e retorno permaneceu até 2016. Devido à inflação que o seu país de origem viveu, o retorno era inviável. A partir deste momento, essas famílias passaram a permanecer no Brasil iniciando novas rotas migratórias que começavam em Pacaraima e seguiam por Boa Vista e Manaus. E a partir da capital do Estado do Amazonas se dispersaram pelas diversas regiões do Brasil num movimento diaspórico.

A diáspora do povo Warao chegou ao Maranhão e especificamente à cidade de Imperatriz, a partir de 2019, conforme o relato da coordenadora do abrigo da prefeitura na época da pesquisa. Esta presença deixou de se observar a partir do final do ano de 2023, quando a prefeitura começou uma abordagem mais ostensiva com o propósito de tirar estas famílias das ruas da cidade.

Antes desta abordagem mais ostensiva, a Prefeitura de Imperatriz disponibilizou um abrigo no qual foi fornecido alojamento e refeições. A Secretária de Desenvolvimento Social (SEDES), da Prefeitura de Imperatriz, auxiliou as famílias com a documentação, acesso a cuidados de saúde e matriculou as crianças Warao numa escola municipal próxima ao abrigo. A prefeitura contratou também um professor Warao, formado em pedagogia, para atender as crianças Warao nessa escola.

Assim, a Prefeitura ofereceu o serviço de abrigo para poder retirar essa população dos olhos da população local. O abrigo foi instalado no bairro de Santa Rita (bairro distante do centro da cidade), no início de 2020, por meio da secretaria de Desenvolvimento Social. A contrapartida que a prefeitura esperava dessas famílias é que aceitassem estar no abrigo e que respeitassem os horários de entrada e saída, além disso, quando saíam não podiam arrecadar coleta.

No entanto, as famílias rejeitaram essa política pública, que a partir da pesquisa realizada na presente dissertação, deu-se como algo higienista por parte da prefeitura, pois não respeitava as especificidades do povo Warao e tinha como principal objetivo retirá-los das

ruas e evitar a coleta. Além do abrigo, a prefeitura adotou outra estratégia para evitar que os Warao permanecessem na rua: ordenou que equipes de abordagem juntamente com a Guarda Municipal retirassem compulsoriamente as famílias das avenidas e ruas da cidade onde praticavam a coleta.

As famílias Warao rejeitaram essas condições impostas pela prefeitura. Primeiramente, porque os Warao não observam a prática coleta como algo errado, mas sim como uma estratégia de sobrevivência. Outro motivo, é que os Warao são autônomos e não se adaptaram às restrições impostas pela prefeitura.

Assim, as imposições da prefeitura levaram os Warao a deixar o abrigo e partir em busca de outras possibilidades de alojamento, inclusive fora da cidade de Imperatriz, devido aos altos custos de aluguel. Eles encontraram em Açailândia, mais especificamente no bairro da Capeloza, a possibilidade de morar, pois os aluguéis eram mais acessíveis. Os Warao se distribuíram então entre três e quatro famílias por residência no Bairro da Capeloza.

Apesar da Prefeitura de Imperatriz por meio da Secretaria de Desenvolvimento Social (SEDES) ter organizado alguns serviços de atendimento ao povo Warao, ocorre que nunca compreenderam a cultura e as motivações desta população em migrar e coletar. Tendo em vista essa questão como fundamento, surge uma cisão entre as intenções do poder público e as necessidades das famílias que culmina na saída dos Warao da cidade. Uma cisão em que as assistentes sociais se encontram na encruzilhada entre a “mão direita” e “mão esquerda” do Estado, buscando-as sempre o melhor para essa população apesar das circunstâncias difíceis (Bourdieu, 2008).

Mesmo não morando mais em Imperatriz, os Warao permaneciam coletando nas ruas da cidade. A Prefeitura não queria ver essas famílias circulando com papelão pedindo ajuda. A prática de sobrevivência dos Warao incomodava o executivo, mas também os empresários que em várias reuniões com a rede de apoio a esta população mostravam repulsa a essas pessoas, considerados como “sujeira”, conforme foi relatado pelo defensor público entrevistado.

A tentativa da prefeitura de tirar os Warao das ruas, chamada aqui de higienista, teve o sucesso esperado, visto que essas famílias deixaram de circular, em Imperatriz, tentando sobreviver e se manter somente por Açailândia. Essa política higienista por parte da

prefeitura pode ser considerada uma violação dos direitos humanos destes cidadãos, pois lhes é retirado o direito de circular na cidade.

A prática higienista da Prefeitura de Imperatriz, apoiada pela associação de empresários da cidade, é uma posição muito comum nas elites brasileiras. No entanto, o sentimento de desconfiança e xenofobia em relação aos venezuelanos, em especial aos indígenas Warao, abrange as diversas camadas sociais não se restringido às elites locais, a exemplo da rejeição por parte da população local tanto de Pacaraima quanto de Boa Vista em relação à chegada dos venezuelanos.

Apesar de levantarmos a questão do preconceito generalizado a que as famílias Warao estão expostas, nossos interlocutores afirmaram que a cidade de Imperatriz tem as melhores arrecadações na coleta, e por isso, é algo muito comentado entre os Warao em seus grupos de Whatsapp nacional. Os imperatrizenses são descritos pelos Warao nos grupos como muito “generosos”. Como morador dessa cidade, penso que a tese da “generosidade” pode ser entendida também como demonstração de poder e/ou uma estratégia para abreviar os encontros e evitar o incômodo da figura do pedinte. Assim, doar algum valor para os Warao no sinal do trânsito, ou na porta do banco, abrevia o momento com aquilo que não se deseja encontrar.

A inconstitucionalidade e a violação de direitos tornaram-se temas centrais desta dissertação. Observamos a situação de vulnerabilidade que o povo Warao vive, as resistências e os impactos da sua presença. A resistência vai sendo construída desde o momento que entram pela fronteira de Pacaraima. Ela se mostra principalmente pela necessidade de os Warao defenderem sua autonomia e o respeito por sua cultura, seja nos abrigos que os recebe e impõe uma rotina restrita e condições deploráveis, como foi o caso em Manaus, seja em situações, principalmente na pandemia, em que suas práticas culturais de velar os mortos não foram respeitadas.

Segundo Mezzadra (2012), abordar a questão de autonomia nas migrações obriga a uma nova reflexão sobre políticas de mobilidade, entendendo essencialmente a dimensão subjetiva dessa mesma resistência que os Warao enfrentam no que concerne às políticas migratórias do Estado brasileiro.

Outra temática que foi trabalhada nesta pesquisa é o entendimento do papel da FUNAI no acolhimento da população Warao, enquanto indígenas vindos da Venezuela. Quando as

primeiras famílias Warao chegaram, em Imperatriz, no ano de 2019, houve uma dificuldade por parte da FUNAI da cidade em acolher tais famílias. Foi um ano em que FUNAI estava a viver momentos de enormes dificuldades devido aos enormes cortes orçamentais por parte do então governo de Jair Bolsonaro.

Outro fator, foi que a FUNAI não tinha experiência de trabalhar com povos indígenas venezuelanos. Essa falta de conhecimento trouxe dificuldades em lidar com questões culturais totalmente diferentes em relação aos povos originários desta região tais como: os Kirikati, os Guajajara, ou os Gavião.

As famílias Warao ficaram desamparadas perante a incapacidade da FUNAI de corresponder às suas necessidades, para além da ausência de políticas públicas para essas famílias tanto por parte das autoridades federais, quanto estaduais e municipais.

Na luta por reconhecimento, nosso interlocutor defensor público descreve o povo Warao como um grupo em situação de rua clamando por políticas públicas. O mesmo interlocutor assume que a construção de políticas públicas deve envolver toda uma rede: poder local, unidades terapêuticas e sociedade civil.

Entre os interlocutores que atuam na prefeitura existe a perspectiva institucional que o executivo municipal está, sim, a desenvolver políticas públicas para essa população, mesmo sabendo que ainda exista muito por fazer. Como políticas públicas apontam: regularização da documentação, acesso a cuidados de saúde, acolhimento em abrigo (com dormida e alimentação) e matrícula das crianças em escolas municipais.

No entanto, todo esse processo em relação ao povo Warao é complexo, pois essa população valoriza a autonomia. Conforme o testemunho do interlocutor Warao, ao longo dos vários abrigos que essa população foi passando desde que chegou ao Brasil, nunca se sentiram confortáveis com estabelecimento de rotinas e regras, o que acontecia é que se sentiram limitados a um espaço restrito.

O que se observou ao longo das entrevistas, é que as famílias Warao que chegavam a Imperatriz só poderiam permanecer no abrigo e ter acesso às respectivas políticas públicas se abdicassem de arrecadar a coleta nas principais avenidas e ruas da cidade. Algo que estava fora de questão para os Warao e, por isso, recusaram o acolhimento no abrigo. Esta recusa também se explica pelas experiências traumáticas que essas famílias passaram em abrigos anteriores, antes de chegarem a Imperatriz. A ideia era fechar as famílias Warao num abrigo,

situado na periferia da cidade, numa clara ação higienista que pretendia afastar estas famílias das principais ruas e avenidas da cidade.

A história da população Warao em Imperatriz e Açailândia é uma história de sobrevivência e resistência. Essa última se manifesta pela não renúncia ao próprio estilo de vida. Segundo Rosa e Quintero (2020), todas essas relações de dominação entre o Estado e o povo Warao são marcadas por violências institucionais, mas também por formas de resistência por parte dessa população.

Resistência é uma palavra constantemente utilizada por nosso interlocutor Warao. Enquanto reconhecida liderança dessa população, o interlocutor narra histórias de luta desde as suas terras de origem, na Venezuela, até ao Maranhão. Em terras maranhenses, o interlocutor Warao recorda várias lutas, uma delas, é assumidamente a mais estimada por ele, a luta para que as crianças Warao tenham direito à educação pública. No entanto, outras lutas como: direito a um terreno para poder morar e produzir; luta por autonomia; e preservação da cultura Warao são outras bandeiras que o interlocutor assume enquanto reconhecida liderança desse povo em território brasileiro.

Um grande aliado dessa liderança Warao, em Imperatriz, é o defensor público entrevistado ao longo desta pesquisa que trabalha diretamente com as necessidades do povo Warao. O diálogo entre ambos é permanente. Eles se articulam para lidar e resistir às inúmeras violências e injustiças a que estão sujeitas as famílias Warao. No entanto, pode se problematizar quando o defensor propõe uma nova filosofia para política públicas, quando esta questão não é algo do foro filosófico, mas de algo concreto que são as necessidades diárias dessas pessoas que vivem em situação de rua.

O que podemos classificar como violência? Por exemplo, quando é aplicado pelo poder público municipal uma política de higienização para esconder os Warao dos olhos da população local. Para além da situação de rua a que estão submetidas essas famílias, em Imperatriz, os Warao carregam igualmente o estigma de serem indígenas, estrangeiros e pobres.

Para o interlocutor que atua na defensoria pública, o poder público pouco tem feito em relação ao desenvolvimento de políticas públicas para essa população que vive em situação de vulnerabilidade social. Segundo Marin e Júnior (2020), a construção de políticas públicas por parte da “Operação Acolhida” para esta população se desenvolvem em três eixos: a)

ordenamento da fronteira (triagem, auxílio médico e documentação); b) acolhimento num abrigo (alimentação, alojamento e atendimento de saúde e documentação); c) posterior processo de interiorização.

Quando se observa as políticas públicas que a Prefeitura de Imperatriz apresenta para o povo Warao, verificamos apenas a segunda opção. Ou seja, o acolhimento num abrigo com documentação, alimentação, alojamento, atendimento de saúde e escolas para as crianças. Mas em contrapartida, as famílias Warao, caso desejem permanecer no abrigo, terão que abdicar de sua autonomia e não podem arrecadar a coleta nas ruas. Assim, podemos avaliar as políticas públicas das autoridades municipais como higienistas, já que a ideia é evitar que circulem nas ruas da cidade.

Perante essa situação as famílias Warao se recusam a serem acolhidas pelo abrigo da Prefeitura. A solução é então se estabelecer, em Açailândia, como cidade dormitório devido aos preços muito mais acessíveis de aluguel. O custo do transporte, a maior parte das vezes em vans ilegais, compensa perante o baixo custo de moradia e a maior arrecadação da coleta em Imperatriz. Conforme já foi mencionado, esta cidade era essencialmente uma referência nos grupos de Whatsapp que circulam entre os Warao, principalmente em relação a boa arrecadação que é possível conseguir.

É preciso refletir mais profundamente a respeito do que leva essas famílias a percorrer todos os dias a estrada que liga Açailândia a Imperatriz, em vans ilegais, para ficar em condições insalubres nas ruas de Imperatriz, principalmente no caso das crianças. Conforme narrado pelo defensor público, elas ficam várias horas expostas ao sol forte, à poluição e ao perigo de serem atropeladas, para que os pais consigam os recursos financeiros para sobreviver diariamente. Essencialmente o que leva a essa prática é a ausência de políticas públicas efetivas, mas igualmente a ausência de oportunidades de emprego formal.

Perante essa única alternativa, não resta outra solução de sobrevivência para os Warao que não seja a coleta. A falta de políticas públicas especificamente destinadas para povos indígenas de outros países os coloca numa situação de rua. Surge então a crença que esse é único caminho para sobreviver. O que torna este processo complexo é a presença das crianças na coleta. Para além da insalubridade já mencionada de uma criança ficar exposta ao sol forte e a altas temperaturas várias horas praticamente todos os dias, a presença dessas crianças na escola é uma obrigação constitucional. O Brasil obriga por força de lei que as crianças a partir dos 4 anos estejam na escola (art. 55 do Estatuto da Criança e do Adolescente [ECA] e o art. 6

da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – [LDB]). No entanto, as famílias Warao resistem pois, segundo vários interlocutores, eles têm a consciência que a presença das crianças sensibiliza mais a população local que passa nas ruas podendo aumentar a arrecadação da coleta.

Este fato até pode ser uma realidade, mas o interlocutor Warao denunciou também as barreiras que a secretaria de Educação da Prefeitura de Açailândia colocou em relação a matricular crianças Warao nas escolas da cidade. É preciso então olhar para os diversos fatores que explicam a ausência das crianças Warao nas escolas.

Em relação ao que o povo Warao consegue arrecadar, vários interlocutores apontam sem conhecimento de causa, que os Warao ganham mais do que propriamente num trabalho formal ou informal. Mas é preciso analisar todas as condicionantes, inclusive da situação de vulnerabilidade que o povo Warao vive e que os coloca numa situação de dependência do álcool, dificultando a inserção no mercado de trabalho. O entrevistado da Defensoria Pública do Maranhão defende que a partir do momento que conseguirem uma renda que dê condições para viver dignamente, e sem necessitar de recorrer à coleta, provavelmente as famílias Warao colocarão seus filhos na escola.

A luta deste povo é essencialmente uma luta pela sobrevivência. Uma luta diaspórica que encontra desafios diários de luta contra a fome, contra o preconceito e de resposta à ausência de políticas públicas. Neste sentido, toda esta diáspora está conectada através de plataformas digitais e com diferentes lideranças espalhadas pelos vários cantos do Brasil. Desta forma, articulam junto do poder público as suas reivindicações.

Segundo a liderança Warao entrevistada nesta pesquisa, existe uma maior abertura por parte do Governo Federal que assumiu funções em 2023. Ao contrário da gestão anterior que tinha uma postura xenófoba com os Warao, sem qualquer abertura para o diálogo. Conforme o entrevistado, houve uma maior recepção por parte da ministra dos Povos Originários, Sônia Guajajara, em relação às demandas dos povos indígenas não brasileiros.

A luta de diáspora dos Warao não está isolada das lutas de outros povos originários vindos da Venezuela como os Eñepa, os Taurepang, e os Pemón, formando assim a Organização Pluricultural dos Povos Indígenas do Brasil.

Sobre o acolhimento que o Brasil disponibiliza para o povo Warao, observa-se o que Marin e Junior (2020, p.227) denominam como “práticas de inclusão aparente”. O que isto

significa? Demonstra que apesar de o poder público e organizações que trabalham diretamente com os migrantes e os refugiados, como a ACNUR, fornecerem abrigo, alimentação e documentação por um lado, por outro, não respeitam sua autonomia, cultura e vivências. Os autores descrevem que a política de acolhimento para este povo é marcada por relações de discriminação, xenofobia e preconceito.

Esta ausência de políticas públicas para o povo Warao leva a que as famílias estejam em permanente mobilidade, transitando de cidade em cidade, conforme as condições de sobrevivência que surjam, mas também as demonstrações do sentimento de xenofobia e discriminação tanto por parte do poder político, quanto pela população local.

No decorrer dessa pesquisa, a maioria das famílias Warao que residia em Açailândia, deixou a cidade e partiu rumo a Bacabal e Santa Inês. Segundo o nosso interlocutor Warao, o principal motivo para abandonarem a região se deve ao fato de não poderem fazer a arrecadação da coleta, em Imperatriz, devido às políticas restritivas por parte da Prefeitura em relação a esta forma de sobrevivência.

As constantes e ostensivas abordagem por funcionários da Prefeitura levou as famílias Warao a deixar de se deslocar para Imperatriz e não tendo como sobreviver, em Açailândia, decidiram partir. Uma parte das famílias tomou a direção de Bacabal e a outra parte chegou a Santa Inês. No entanto, nesta última cidade houve uma grande rejeição local e essas famílias se juntaram às famílias de Bacabal.

Chegados em Bacabal, acamparam com lonas na praça principal. Depois que uma equipe de televisão local transmitiu uma reportagem que mostra as condições indignas que esses Warao estavam submetidos, a população local se sensibilizou e mostrou maior solidariedade.

Essa constante busca de solidariedade ou de ajuda por parte das famílias Warao em constante mobilidade de cidade em cidade incomoda o nosso entrevistado Warao. Ele critica o assistencialismo permanente. Essa posição faz-nos ver um ponto de cisão entre ele e essas famílias. Buscando explicações sociológicas observa-se que tal cisão já existia no modo de vida da família do entrevistado que é totalmente distinta das demais famílias Warao. Enquanto o interlocutor Warao e sua família prezam pela privacidade e vivem sozinhos numa casa alugada, as demais famílias Warao se juntam em vários agregados familiares num galpão.

É difícil dizer se é somente cultural a prática comunitária de várias famílias Warao partilharem o mesmo espaço residencial, ou se pelo contrário, é uma questão meramente financeira de sobrevivência. Apesar de vários indicadores demonstrarem que é difícil estas famílias se separarem por conta da tradição comunitária deste povo, é também verificável que nem todas as famílias Warao seguem esta tradição, principalmente aquelas que podem pagar o aluguel de uma casa, como é o caso da família do nosso interlocutor.

Seria necessário abordar empiricamente as outras famílias e não somente entrevistar a liderança delas. A contribuição dessa liderança Warao foi essencial para a presente pesquisa, pois ajudou a conhecer as trajetórias, as hesitações, as demandas e motivações dos Warao que chegaram ao Brasil. No entanto, existe um nítido distanciamento entre a posição mais liberal do líder Warao e das outras famílias que deixaram Açailândia em busca de assistencialismo em outras cidades para sobreviver. Essa cisão acaba por prejudicar a luta do grupo. Isso porque se não houver uma sintonia entre as lideranças e toda restante diáspora, torna-se ineficaz a luta pelas demandas do coletivo. A crença liberal da meritocracia individual é uma barreira para qualquer luta coletiva.

Apesar da ancestralidade em comum existem trajetórias sociais totalmente distintas dentro da própria diáspora. Ao longo da entrevista com a liderança Warao entendeu-se que o mesmo tem um capital cultural e simbólico que se distingue dos demais. Por isso lhe dão autoridade para os representar junto do poder público.

Apesar de ser crítico do assistencialismo permanente, nosso interlocutor nunca deixou de travar a luta de seu povo junto às autoridades locais tanto de Imperatriz, quanto de Açailândia. Por exemplo, em relação à coleta, nosso interlocutor defende como uma prática temporária de sobrevivência e, nesta circunstância, enfrentou a Prefeitura de Imperatriz para que os elementos adultos Warao pudessem circular nas ruas para arrecadar a coleta, sem qualquer constrangimento de abordagem ostensiva. Lutou igualmente pelo direito de preservação de imagem dessas famílias para que não fossem fotografadas sem consentimento.

Uma luta travada sem sucesso, pois a política higienista da prefeitura atingiu seu objetivo ao ponto das famílias Warao deixarem definitivamente de circular no espaço urbano de Imperatriz. Os Warao deixaram no presente momento de ser “incômodo” tanto para o poder político, quanto para o poder econômico da cidade, numa clara alusão às constantes reivindicações por parte de empresários sobre a necessidade de tirar essas famílias das ruas.

Apesar de vivências xenófobas e racistas por parte do poder político e de uma parte da sociedade civil em relação a esse povo, a luta diaspórica dos Warao continua. Nosso interlocutor aponta a luta para que todas as crianças Warao tenham acesso à educação, assim como toda a população Warao tenha direito a cuidados de saúde gratuitos. Finalmente, uma pauta importante apontada por nosso interlocutor é a possibilidade de serem autônomos na sua atividade principal de subsistência, desde a sua ancestralidade, a agricultura. Observa-se assim nas lideranças novas ressignificações na busca de suas ancestralidades e de emancipação. No entanto, o preconceito por parte de certas lideranças em relação à situação de vulnerabilidade, que a sua população vive, não ajudará essas famílias a conseguir entender a dinâmica de mudança.

A realidade é que a ausência de políticas públicas coloca as famílias Warao numa constante rota de mobilidade de cidade em cidade em busca de sobrevivência diária. Não é um povo nômade, pois a vontade desse povo é de fixar numa cidade. No entanto, políticas xenófobas e discriminatórias tiram a possibilidade dessas famílias se sentirem acolhidas e inseridas em qualquer cidade do Maranhão.

Nosso interlocutor Warao informou que uma parte dessas famílias que chegou a Bacabal, prosseguiu a jornada rumo à capital do estado, São Luís, entre fevereiro e março de 2024. Isso poderá permitir uma futura pesquisa desenvolver o que não foi possível nessa entrevista presencialmente e olhos nos olhos a essas famílias para ouvir seus discursos ocultos (Scott, 2013). Desta forma, poderemos então questionar as “práticas de inclusão aparente” que geram exclusão, desumanização e não respeitam a autonomia e cultura de toda uma diáspora (Marin; Júnior, 2020).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS (ACNUR).

**Protocolo Relativo ao Estatuto dos Refugiados.** Disponível em:

[https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD\\_Legal/Instrumentos\\_Internacionais/Protocolo\\_de\\_1967.pdf?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD\\_Legal/Instrumentos\\_Internacionais/Protocolo\\_de\\_1967](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Protocolo_de_1967.pdf?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Protocolo_de_1967). Acesso em: 09 dez. de 2023.

INTERIORIZAÇÃO beneficia mais de 50 mil refugiados e migrantes da Venezuela no Brasil. Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), Brasília, 2021. Disponível:

<https://www.acnur.org/portugues/2021/04/20/interiorizacao-beneficia-mais-de-50-mil-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-no-brasil/>. Acesso em: 01 jun.2023.

APPADURAI, Arjun. **Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Fear.** Durham, NC and London: Duke University Press, 2006

BARTH, Frederik. **O guru, o iniciador** e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.2000.

BECKER, Howard S. **Outsiders:** estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BIGOTT, Luis. **El educador neocolonizado.** Caracas: Editorial IPASME, 1. ed., 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** 2. ed., Lisboa: Edições 70, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção:** uma crítica social da faculdade do juízo. Lisboa: Edições 70, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo.** 7. Ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988

BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente.** Lei 8.069/90. São Paulo: Atlas, 1991.

BRASIL. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, p. 27833, 23 dez. 1996. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em 10 jul. 2024.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome. **Operação acolhida.** [Brasília]: Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, [2018?]. Disponível em:

<https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/operacao-acolhida>. Acesso em: 05 jun. 2024.

CASTILLO, Horácio Biord. Los Kari'na. In: **Salud Indígena en Venezuela, volumen II**. Cordinador del proyector: Germán Freire. Caracas: Editorial Arte, 2007. p.75-138

CIRINO, Carlos. A.M. Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro. **EntreRios** - Revista do PPGANT - UFPI, v. 3, p. 124-136, 2020.

CLIFFORD, James. Diasporas. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/656365>. Acesso em 23 jun. 2023

DIEGO, José. El delta indígena: Los guaraúnos del orinoco em la etnografia del o bispo turrado. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 152-177, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/3025>. Acesso em: 01 jun. 2023.

DOS SANTOS, José Raimundo. **Diáspora dos índios Warao da Venezuela**. 2019. 95f. Dissertação (Mestrado de Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima, Boa Vista. Disponível em: <http://repositorio.ufrb.br:8080/jspui/handle/prefix/440>. Acesso em 10 jan. 2023.

DURÃES, Marilene; JUNIOR, João A.S. A crise imigratória na Venezuela e a impossibilidade do fechamento da fronteira entre Brasil e Venezuela na ótica do STF In: BAENINGER, Rosana; SILVA, João C. J. S. (Coord.). ZUBEN, von Catarina *et al.* (Org.). **Migrações Venezuelanas**. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Bérquó”. Campinas – SP: NEPO/Unicamp, 2018. p. 53-56.

EDWARDS, Adrian. Refugiado ou Migrante? O ACNUR incentiva a usar o termo correto. ACNUR. Genebra, 1 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/#:~:text=Dizemos%20refugiados%20quando%20nos%20referimos,na%20defini%C3%A7%C3%A3o%20legal%20de%20refugiado>. Acesso em: 30 mai. 2023.

FRANKLIN, Adalberto. **Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz**. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: Los Warao Urbanos. **Boletín Antropológico** N° 48, p. 79-90. Enero-Abril, 2000

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil. **EntreRios** - Revista do PPGANT - UFPI, Teresina, v. 3, n. 2, p. 89-101, 2020.

GONZÁLEZ-MUÑOZ, Jenny. El caminões árduo y está sembrado de peligros: loswaraodel Delta del Orinoco. **EntreRios** - Revista do PPGANT - UFPI, v. 3, n.2, p. 11-23, 2020.

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

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Los Waraodel Delta del Orinoco: aspectos de sucosmogonía, etnografía y situación actual. **EntreRios** - Revista do PPGANT - UFPI, v. 3, n. 2, p. 36-49, 2020.

GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Wisidatu: Mágico Espiritual de los Indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi em el Estado Delta Amacuro-Venezuela. **Boletín Antropológico**. Año 26, n. 73, p. 149-172, Mayo – Agosto, 2008.

HACK, Juliana. Maioria dos indígenas venezuelanos no Maranhão migrou em busca de trabalho e reunificação familiar. **Centro de Imprensa das Nações Unidas Brasil**. Brasília, 11 de agosto de 2020 Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/87062-maioria-dos-ind%C3%AAdgenas-venezuelanos-no-maranh%C3%A3o-migrou-em-busca-de-trabalho-e-reunifica%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 22 mai. 2023

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAESBERT, Rogério. **Território e descolonidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210219014514/Territorio-decolonialidade.pdf>. Acesso em 10 nov. 2023.

HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael. El Verdadero Delta Indígena: Elementos para una Ecología Histórica del Delta del Orinoco. **Revista COPÉRNICO**, año III, n. 5, p. 61-66, Julio - Diciembre, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 39, 2003.

INFANTE, Henry. La relación espiritual del pueblo warao con Dani Jobai. **EntreRios** - Revista do PPGANT - UFPI, v. 3, n. 2, p. 24-35, 2020.

JARDIM, Tarcisio Dal Maso. A lei migratória e a inovação de paradigmas. In: **Cadernos de debates Refúgio, Migrações e Cidadania**, v.12, n.12. Brasília: Instituto Migrações e Direitos Humanos, 2017.

OLIVEIRA, Ebenézer; SAMPAIO, Cyntia. **Estrangeiro, nunca mais! Migrante como sujeito de direito e a importância do *advocacy* pela nova lei de migração brasileira**. 1ª ed. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios – CEM, 2020.

OTERO, Guilherme, TORRELY, Marcelo, RODRIGUES, Yssysay. A atuação da organização internacional para as migrações no apoio à gestão do fluxo migratório venezuelano no Brasil *In*: BAENINGER, Rosana; SILA, João C. J. S. (Coord.); ZUBEN, von Catarina *et al.* (Org.). **Migrações Venezuelanas**. Campinas - SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Bérquó” -NEPO/Unicamp, 2018. p. 38-44

MAGALHÃES, Bruno. Dançando cirando com a lei: A FUNAI e a recepção de migrantes indígenas. *In*: BAENINGER, Rosana; SILA, João C. J. S. (Coord.); ZUBEN, von Catarina *et al.* (Org.). **Migrações Venezuelanas**. Campinas - SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Bérquó” -NEPO/Unicamp, 2018. p. 126-134.

MARIN, Rosa; JÚNIOR, Amarildo. Migrantes, “refugiados venezuelanos”: Conflitos e políticas de Estado. *In*: REIS, Tiago; SOUZA, Carla; OLIVEIRA, Monalisa; JÚNIOR, Américo. **Coleção história do tempo presente: Volume II**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

QUIROGA-STULTZ, Carolina. Cuando los ancestros bajaron del cielo. Conto. Disponível em: <https://www.carolinaquiroga.com/post/ep-15-cuando-los-ancestros-bajaron-del-cielo>. Acesso em 17 jul. 2024.

MEZZADRA, Sandro. Multidão e migrações: a autonomia dos migrantes. **Revista ECO-Pós**, v. 15, n. 2, p. 70-107, 2012. Tradução Leonora Corsini. Disponível em: <<https://doi.org/10.29146/eco-pos.v15i2.900>>. Acesso em: 9 set. 2024

RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. **Parecer Técnico N.º.208/2017/Seap/6aCCR/PFDC**. Brasília: Procuradoria-Geral da República, 2017. Disponível em: [https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo\\_noticia/41250\\_20170530\\_143844.PDF](https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/41250_20170530_143844.PDF). Acesso em: 30 mai. 2023

RIBEIRO, Jarete; ABREU, Maira. **Práticas de alfabetização e letramento em língua portuguesa numa perspectiva intercultural com a comunidade indígena venezuelana Warao refugiada na cidade de Açailândia-MA**. Monografia (Curso de Licenciatura em Pedagogia) – Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL, Açailândia, MA, 2024

RIBEIRO, Rodrigo. Imperatriz: de colônia a metrópole regional: Em 27 de agosto de 1856, nasceu a Vila Nova de Imperatriz. **Imirante**. Imperatriz, 16. de julho de 2016. Disponível em: <https://imirante.com/noticias/imperatriz/2015/07/16/imperatriz-de-colonia-a-segunda-maior-ci-dade-do-estado> Acesso em: 30 de jun. 2023

ROSA, Marlise; QUINTERO, Pablo. Entre a Venezuela e o Brasil: algumas reflexões sobre as migrações Warao. 32ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Rio de Janeiro – RG. Anais [...], 2020. Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSZPjtzOjQ6IjI5ODYiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiZDA0MjNINWUyMGFIYjIyODE4ZDZjMTY5MmZjY2U3YWQ%3D>. Acesso em 30 de jun. 2023.

SANTOS, Gilda Diniz dos. **Constitucionalismo latino-americano**: posituação e efetivação do direito indígena nas constituições recentes da Bolívia, Equador, Venezuela e Brasil. [2014?]. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=e168a388110e8153>. Acesso em 14 jun. 2024.

SANTOS, Milton. **O espaço cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SARMENTO, Gilmar; RODRIGUES, Francilene. Entre a acolhida e o rechaço: breves notas sobre a violência e os paradoxos da migração venezuelana para o Brasil *In*: BAENINGER, Rosana; SILVA, João C. J. S. (Coord.); ZUBEN, von Catarina *et al.* (Org.). **Migrações Venezuelanas**. Campinas-SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Bérquó” - NEPO/Unicamp, 2018. p. 242-249

SCOTT, James. **A Dominação e a Arte de Resistência**: Discursos ocultos. 1. ed. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2013.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n. 33, mai./ago. 2013, p. 142-168

TARROW, Sidney **Power in movement. Social movements and contentious politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TRUZZI, Osvaldo; MONSMA, Karl. Sociologia das Migrações: entre a compreensão do passado e os desafios do presente. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 20, n. 49, p. 18-23 set-dez, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/88334>. Acesso em: 30 mai. 2023.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VEDOVATO, Luís. Ação civil originária entre Venezuela e Brasil: A construção do direito de ingresso *In*: BAENINGER, Rosana; SILVA, João C. J. S. (Coord.); ZUBEN, von Catarina *et al.* (Org.). **Migrações Venezuelanas**. Campinas: Núcleo de Estudos de População “ElzaBérquó” -NEPO/Unicamp, 2018. p. 45-52

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas Warao migrantes en Brasil. **Revista EntreRios** do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, v. 3, p. 102-123, 2020.

VENEZUELA. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Disponível em <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>. Acesso em 24 jul.2014.

WEISS, Anja. Tornar-se refugiado: uma abordagem de trajetória de vida para a migração sob coação. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 20, n. 49, p. 110-141, set-dez 2018,

WACQUANT, Loïc. Três etapas para uma antropologia histórica do neoliberalismo realmente existente. **Caderno CRH**, v. 25, n. 66, p. 505–518, set. 2012.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala. Los Warao. *In*: **Salud Indígena en Venezuela, volumen II**. Cordinador del proyector: Germán Freire. Caracas: Editorial Arte, 2007.p. 301-400

## APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA 1 – REPRESENTANTE WARAO

- Qual a sua idade?
- Onde nasceu?
- Conte um pouco da sua vida até o momento que decidiu atravessar a fronteira e chegar ao Brasil?
- Porque decidiu deixar a Venezuela? São os mesmos motivos que levaram a população a deixar a Venezuela e a chegar ao Brasil?
- Em que cidades você circulou pelo Brasil?
- Pode apontar a sua trajetória no mapa?
- Esta é a rota mais utilizada pelo povo Warao?
- Como foram as suas vivências nas diversas cidades brasileiras que circulou?
- Como define ao longo dos anos a chegada de muitos Warao no Brasil?
- Conte como tem sido a vivências sua e dos restantes indígenas aqui em Imperatriz?
- Porque existe esta circulação entre Imperatriz e Açailândia?
- Atualmente, existem elementos e famílias a quererem voltar para a Venezuela?
- Como vê o seu futuro aqui no Brasil?
- E quais as expectativas generalizadas da população Warao aqui no Brasil?
- Como define as políticas públicas tanto a nível federal, estadual e municipal com o povo Warao?
- Como descreve o sentimento dos imperatrizenses em relação ao povo Warao?
- Distingue-se em relação a outras cidades?
- Tem companheiros se seguiram a partir de Imperatriz para outras regiões?
- Tem mais alguma coisa que queira acrescentar que não tenha perguntado?

**APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA 2 – REPRESENTANTE WARAO**

- Você morou no Delta, mas qual era a sua cidade a sua terra?
- Como se chama a sua comunidade?
- Quando você foi para o Brasil, você saiu de que cidade?
- Qual foi o dia?
- Qual foi a rota?
- Você chegou em que dia ao Maranhão?
- Quais são as vossas demandas de luta?
- Houve uma abordagem no sábado (204/08/2023) com Defesa Civil e Guarda Municipal. O que aconteceu nessa abordagem?
- E como tem sido a relação com a FUNAI?

### APÊNDICE C - ROTEIRO DA ENTREVISTA 3 - REPRESENTANTE WARAO

- Na última entrevista você falou que ia ter uma audiência com o Defensor Público sobre uma abordagem ostensiva com os Warao nas ruas de Imperatriz, vocês tomaram alguma medida jurídica? O Defensor abriu algum processo?
- Como é a relação das lideranças Warao com o Governo Federal?
- Você me escreveu assim no WhattsApp, " Infelizmente algo está acontecendo com o Warao... Falta de consciência! Até agora os Warao ainda não conseguiram compreender o real significado do porquê e por que vieram para o Brasil. É agora ou nunca que os pais têm que reagir, que temos que enfrentar a vida" O que você quis dizer com isso?
- Você acha por vezes as famílias Warao "deitam a toalha no chão" muito facilmente? É isso?
- Como você observa agora, as políticas públicas brasileiras?
- Como é o papel das políticas públicas municipais? Como você analisa as políticas públicas da Secretaria de Desenvolvimento Social do município?
- Quando mandam os Warao embora das ruas, eles colocam a possibilidade de os encaminhar para o abrigo?
- Como são as políticas públicas da Prefeitura de Açailândia junto com o povo Warao?
- E como são políticas públicas para o povo Warao por parte do Governo do Estado do Maranhão?
- Que direitos humanos vocês clamam mais? Qual é o ponto que vocês sentem que não são respeitados e nem ouvidos?
- Como é o vosso acesso aos cuidados de saúde?
- Como funciona o acesso das crianças das famílias no acesso à educação?
- Como está a situação da validação dos diplomas dos Warao que são formados na Venezuela?
- Quantas famílias foram para Bacabal e Santa Inês?
- Você tem recebido notícias do povo Warao que está lá em Santa Inês e Bacabal?
- Quantas famílias estão em Açailândia neste momento?
- Das três entrevistas que a gente fez, havia mais alguma pergunta que ficou por fazer? Quer fazer um comentário final?

## **APÊNDICE D - ENTREVISTA DEFENSOR PÚBLICO (DPE-MA)**

- Há quanto tempo está na DPE-MA?
- Quais as suas funções na defensoria? Se lida com algum grupo específico?
- Há quanto tempo trabalha com o povo Warao?
- Quais os serviços que o poder público fornece a estas pessoas chegam a Imperatriz?
- Acha que estes serviços tem sido o suficiente?
- Como descreve a inserção dos Warao no mercado de trabalho, acesso à saúde e educação em Imperatriz e Açailândia?
- Qual acha que é o motivo de os Warao circularem entre Imperatriz e Açailândia?
- A população Warao que atende estão de passagem ou se estabeleceram definitivamente nesta região?
- Como define o atendimento da SEDES tanto de Imperatriz, como de Açailândia?
- Já teve de intervir em relação a algum crime de injúria racial com estas pessoas?
- Em relação a direitos humanos e qualquer existência de condição de trabalho análoga à escravidão?
- Como o poder público poderia atender melhor estas pessoas?

## **APÊNDICE E - ROTEIRO DA ENTREVISTA COM - TÉCNICA ADMINISTRATIVA DO ABRIGO “REVIVER”**

- Que ações o abrigo tem realizado com o povo Warao no que concerne a educação e os cuidados de saúde?
- Em relação ao atendimento de saúde?
- E tem atendimento psicológico?
- Como é a forma de acompanhamento, principalmente do povo Warao? Como é o processo de acolhimento?
- Como funciona a alimentação para essas pessoas?
- A questão da demanda da alimentação, como cesta básica, vocês fornecem cesta básica para quem não quer o abrigo?
- Como é a relação do abrigo com a sociedade civil, como ONG, as igrejas e até a população em si? Se as pessoas conhecem e ajudam o abrigo?
- Você acha que é falta de conhecimento, ou resistência mesmo?
- Então você acha que isso pode ser uma resistência, porque se vão para o abrigo não podem fazer a coleta?
- Como é a relação do abrigo com as autoridades e entidades públicas?
- E eventos culturais? Você falou da questão da culinária. Mas tem outros tipos de eventos culturais com eles?
- Em termos de empregabilidade? Eles conseguem se inserir no mercado de trabalho?
- E o povo Warao consegue se inserir bem nesse mercado?
- O povo Warao que chega aqui ao abrigo acaba por se inserir no mercado de trabalho, colocando de parte a ideia de voltar para coleta?
- Então vêm para cá numa vontade de mudar de vida?

## **APÊNDICE F - ENTREVISTA COORDENAÇÃO DO ABRIGO**

- Qual é a sua função aqui no Abrigo Reviver?
- Quais são as ações do Abrigo no que concerne a educação e os cuidados de saúde?
- Como observa o contexto sanitário desta população?
- Entende que o abrigo consegue acolher as necessidades básicas do povo Warao?
- Como observa a relação do abrigo com a sociedade civil (Igrejas, ONG e população em geral)?
- Qual a importância dos eventos culturais no acolhimento dessas pessoas?
- O povo Warao que você acolhe e interage mantém as suas tradições ancestrais e culturais?
- Como entende o acesso ao emprego por parte dessa população?
- Como olha para as perspectivas do povo Warao aqui na cidade?

## **APÊNDICE G - ENTREVISTA ASSISTENTE SOCIAL DO ABRIGO**

- Há quanto tempo está concursado pela Prefeitura?
- Há quanto tempo está no abrigo?
- Que ações observa no abrigo Warao no que concerne a educação e os cuidados de saúde?
- Como observa o contexto sanitário desta população?
- Qual é o seu papel no acompanhamento a essa população?
- Entende que o abrigo consegue acolher as necessidades básicas do povo Warao, como alimentação, vestimenta, material escolar, entre outros?
- Como observa a relação do abrigo com a sociedade civil (Igrejas, ONG e população em geral)?
- E com as restantes entidades públicas?
- Qual a importância dos eventos culturais no acolhimento dessas pessoas?
- Como entende o acesso ao emprego por parte dessa população?
- Como olha para as perspectivas do povo Warao aqui na cidade?

## APÊNDICE H - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

O Sr(a), **XXXXXXXXXXXX** está sendo convidado para participar da pesquisa **A presença do povo Warao no espaço urbano de Imperatriz: Trajetórias de sobrevivência e análise das políticas públicas**. Pesquisa será realizada pelo pesquisador **Filipe André Von Nordeck Sousa Ferreira** do Programa de Pós- Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Imperatriz, sob orientação da **Prof. Dra. Vanda Pantoja**

O objetivo da pesquisa é compreender as estratégias de inserção dos indígenas Warao na cidade de Imperatriz, dando ênfase nas características do fluxo migratório, e nas políticas públicas estabelecidas para os receber.

A sua participação será voluntária e consistirá em contar as suas histórias, vivências, lutas e motivações. A partir de seus relatos se pretende obter algumas respostas a várias questões levantadas pela problemática desta pesquisa.

Esse estudo não apresentará nenhum risco físico a sua saúde, ou seja, o mesmo tem como base colher relatos sobre sua vivência e observar o seu cotidiano. Qualquer dúvida em relação à realização desta pesquisa será esclarecido pelo próprio pesquisador. **Peço permissão para usos de sua identidade, nome e imagens bem como para realizar gravação em áudios da entrevista concedida por mim, para elaboração da presente pesquisa.**

Para participar deste estudo a Sr. não terá nenhum custo nem receberá qualquer vantagem financeira. Apesar disso, caso sejam identificados e comprovados danos provenientes desta pesquisa, o Sr. tem assegurado o direito à indenização, conforme a **Resolução N° 466 de 12 de dezembro de 2012**. Os resultados obtidos pela pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou qualquer dado, material ou registro que indique sua participação no estudo não será liberado sem a sua permissão.

### DECLARAÇÃO DA PARTICIPANTE

Eu, **XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX**, portador do documento de Identidade **XXXXXXXXXX** fui convidado e informado dos objetivos, métodos, riscos e benefícios da pesquisa **A presença do povo Warao no espaço urbano de Imperatriz: Trajetórias de sobrevivência e análise das políticas públicas** de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. **Permito os usos de minha identidade, áudios e imagens para fins exclusivos da pesquisa.**

Em caso de dúvidas poderei chamar o pesquisador **Filipe André Von Nordeck Sousa Ferreira** e a professora orientadora **Prof. Dra. Vanda Pantoja** nos telefones (99) 9 8\*\* \*\*\*\*\* e 99 9 8\*\*\* \*\*\*\*\* (respectivamente). Declaro que concordo em participar desta pesquisa. Recebi uma via original deste termo de consentimento livre e esclarecido assinado por mim, pelo pesquisador e sua orientadora, que me deu a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

Nome d Participante: **nome completo**

Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

---

**ASSINATURA DO PARTICIPANTE**

---

**ASSINATURA DO PESQUISADOR**

---

**ASSINATURA DA ORIENTADORA**