

ISSN: 2594 7443



PÉRIPILOS

Revista de Investigación sobre Migraciones

VOLUME 02 - NÚMERO 02 - 2018

FRONTEIRAS INTERNACIONAIS E MIGRAÇÃO INDÍGENA NA AMÉRICA DO SUL:
ESTUDOS DE CASO E QUESTÕES COMPARTILHADAS

Coordenadores:

Elaine Moreira

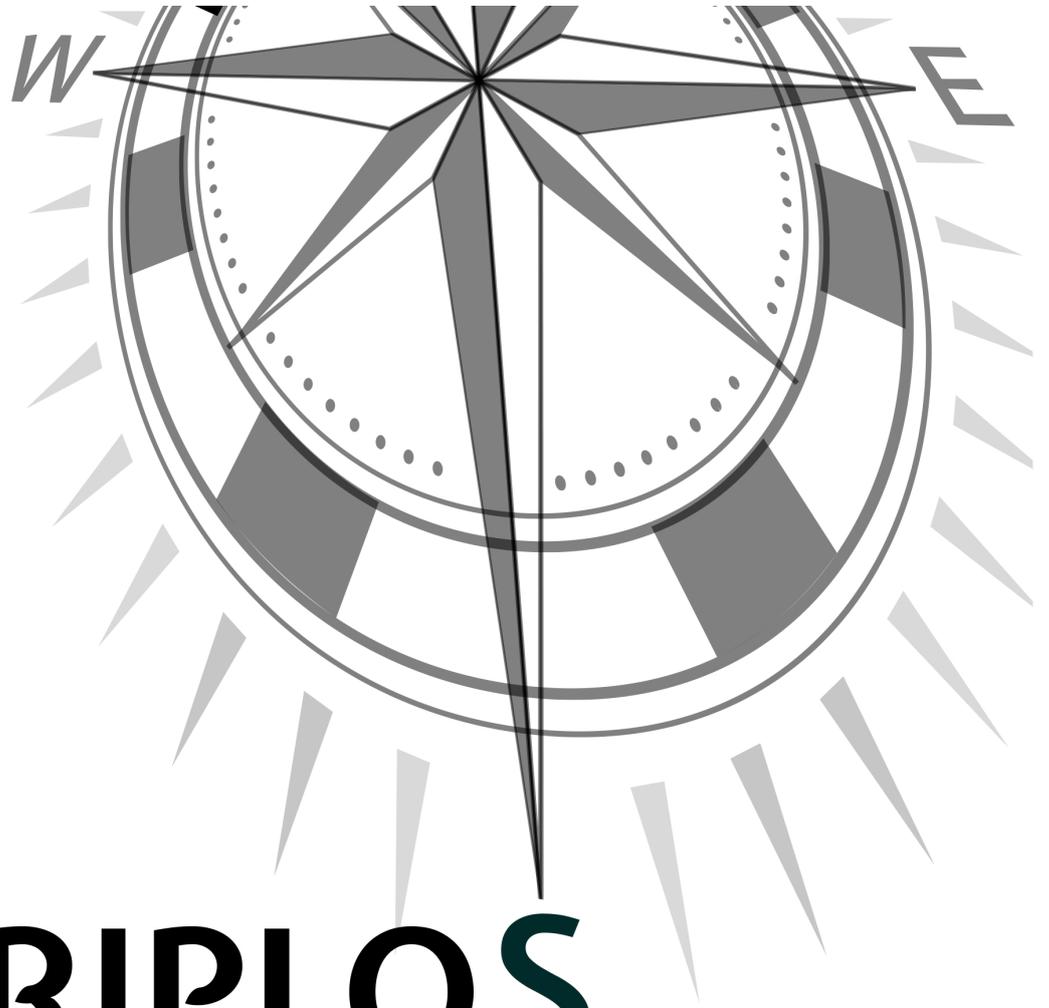
Cristabell López Palomino

Cristhian Teófilo da Silva

GT Migración
Sur-Sur



CLACSO



PÉRIPILOS

Revista de Investigación sobre Migraciones

VOLUME 02 - NÚMERO 02 - 2018

Coordinadores:

Elaine Moreira

Cristabell López Palomino

Cristhian Teófilo da Silva

SUMÁRIO

- Pág 02** **Introdução**
- Pág 06** **Povos indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil: Enquadrando a problemática social da presença indígena entre fronteiras.**
Cristhian Teófilo da Silva, Cristabell López Palomino
- Pág 32** **Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas.**
Alvaro A. García-Castro
- Pág 56** **Os Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro...”**
Elaine Moreira
- Pág 69** **A declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas e os impactos da nova lei de migração brasileira sobre o direito de livre circulação do povos warao.**
Marina de Campos Pinheiro da Silveira, Cynthia Soares Carneiro
- Pág 95** **Quando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica.**
Clara Mantini-Briggs
- Pág 112** **Migração e mobilidade indígena transfronteiriça em perspectiva comparada: Do Alto Solimões ao Oiapoque.**
López Palomino & Cristhian Teófilo da Silva

Fronteras internacionales y migración indígena en América del sur: Estudios de caso y cuestiones compartidas: Presentación

Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul: Estudos de caso e questões compartilhadas: Apresentação

Elaine Moreira
Cristabell López Palomino
Cristhian Teófilo da Silva

Estudos e pesquisas sobre povos indígenas em regiões que se definiram como fronteiras internacionais tem assinalado a importância das teorias da etnicidade e da nacionalidade para a compreensão dos problemas que afetam estes povos em seu duplo (e mesmo triplo) pertencimento a suas coletividades e aos estados nacionais mantenedores destas fronteiras. O reconhecimento da situação de fronteira como um cenário de encontros interculturais permanentes de grupos étnicos diversos tem suscitado noções de fluidez, hibridismo, mobilidade, circulação, trânsito, pluralismo etc., que acabam por promover a ideia de que as relações interétnicas nestes cenários são em sua maioria relações de trocas, complementariedade, tolerância e abertura à diversidade étnica e cultural. Esta perspectiva é manifestada recorrentemente em pronunciamentos oficiais ou julgamentos internacionais, sobretudo para promover uma imagem positiva do país junto a outros governos e observadores internacionais. Entretanto, o cotidiano das relações entre povos indígenas, agências e agentes estatais e os habitantes das fronteiras tem sido marcado por conflitos, desconfiança e repúdio à circulação e mesmo presença de indígenas pertencentes a povos que vivem em dois ou mais estados nacionais.

Nesse sentido, o teor das relações interétnicas dos povos indígenas em fronteiras internacionais guarda uma homologia profunda com a situação de indígenas em movimentos migratórios internacionais. Nesta segunda condição, os indígenas provenientes de países vizinhos sofrem os efeitos da ambivalência atribuída ao seu *status* simultaneamente como “indígenas” e como “estrangeiros”, o que gera dúvidas e hesitação por parte das autoridades públicas e mesmo organizações da sociedade civil, aí incluídas entidades religiosas e também setores produtivos ou do mercado de trabalho, com relação ao enquadramento jurídico, administrativo e trabalhista a ser dispensado para esta população, assim como quais ações, programas ou políticas realizar junto dela.

Considerando a novidade e importância da problemática suscitada pelos povos indígenas em áreas de fronteira internacional e em processos migratórios internacionais, no que tange ao necessário reconhecimento de sua dupla condição de cidadãos e indígenas em diferentes contextos nacionais, o presente dossiê foi organizado com vistas a promover diálogo, reflexões e maior compreensão dos processos e dramas vividos

por povos indígenas em áreas de fronteira e em movimentos migratórios na América do Sul. A chamada para contribuições propôs dois grandes eixos temáticos: a) Questões de cidadania e pertencimento de povos indígenas em áreas de fronteira internacional e as ações da sociedade civil ou políticas públicas promovidas junto a um ou mais povos nesta situação; e b) Questões de cidadania e pertencimento de povos indígenas em processos migratórios internacionais e as ações da sociedade civil ou políticas públicas promovidas junto a um ou mais povos nesta situação.

Dentro de cada um destes temas, destacaram-se os artigos que abordam a presente situação vivida no Brasil pelo povo indígena Warao, originário do delta do Orinoco na Venezuela, e que se encontra em antigo e amplo movimento emigratório, não somente para o Brasil, mas para diversos países da América do Sul e do Caribe. Ao lado da preocupação com o povo Warao e a resposta insuficiente do governo brasileiro para sua situação nos diversos estados da Amazônia, em particular Roraima, Amazonas e Pará, a chamada também estimulou reflexões sobre a presença de povos indígenas, tanto demograficamente como territorialmente, nas áreas de fronteira, o que contrasta com a desatenção das políticas brasileiras para esta realidade. Dito isto, o contexto nacional brasileiro, com sua vasta fronteira terrestre com nove países e o departamento francês da Guianas, se mostra incontornável para o debate sobre a condição transnacional da cidadania indígena na região e o futuro de seus territórios.

Nesse sentido, o artigo de abertura do presente dossiê: “Povos indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil: Enquadrando a problemática social da presença indígena entre fronteiras” de Cristhian Teófilo da Silva e Cristabell López Palomino, quem também organizam esta iniciativa ao lado de Elaine Moreira, partem da importância de estudos sistemáticos sobre os povos indígenas em áreas de fronteira na América do Sul para organizar um primeiro levantamento desta realidade. Para isto, realizam um levantamento a partir de diferentes bases de dados que informam a presença de povos indígenas ao longo da fronteira internacional brasileira. O trabalho destaca, desse modo, a presença dos povos indígenas em regiões de fronteira internacional a partir do contexto brasileiro e questionam a política de não-reconhecimento dos povos indígenas praticada pelo Estado à luz da normatividade e forma de classificação estatal vigente para estas áreas de circulação de povos indígenas, e os desafios da circulação de povos indígenas não fronteiriços. Nesta nova situação, a fronteira ganha um outro papel e alimenta discussões relevantes sobre políticas públicas e direitos internacionais relacionados aos povos indígenas.

Em seguida, o dossiê inicia a série de artigos que se dedicam a examinar em profundidade a situação histórica do povo Warao no Brasil. O artigo de Álvaro García-Castro, intitulado: “Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes: Cuestiones etnológicas y etnohistóricas”, aborda o deslocamento atual dos Warao venezuelanos para o Brasil, para se instalar na periferia de algumas cidades observando que esse deslocamento parece repetir um processo semelhante no passado na Venezuela, pelo qual eles tendem a reproduzir, temporariamente, suas estratégias ancestrais de sobrevivência como coletores transumantes, mas em um ambiente urbano. A diferença agora é que, sendo a crise estrutural venezuelana, sem expectativas de resolução a curto e médio prazo, esses assentamentos precários no Brasil, poderiam ser a primeira fase de formação de “bairros” de refugiados indígenas de caráter permanente, com consequências imprevisíveis, tanto para eles quanto para a população local não indígena.

No artigo: “Os Warao no Brasil em cenas: o estrangeiro...”, de Elaine Moreira, os desafios decorrentes dessa recente presença dos indígenas Warao e Eñape são contextualizados no âmbito do fluxo migratório venezuelano mais amplo. A autora, percorre as cenas das primeiras expulsões pela Polícia Federal em 2014 aos dias atuais, com a militarização dos abrigos indígenas, passando pela mudança na Lei sobre Migração brasileira. Os indígenas permanecem no dilema de solicitarem refúgio e manter o movimento de ir e vir entre suas comunidades no Delta Orinoco e os abrigos oferecidos pelo governo federal brasileiro. Tal contradição revela não apenas um racismo institucional, como muito do modo de lidar com a diferença praticado pelas agências estatais no Brasil, pois neste caso, as ações do Estado parecem colocar os Warao na figura do indígena “estrangeiro” muito mais que no indígena migrante.

Na sequência, lemos o artigo de Marina de Campos Pinheiro da Silveira e Cynthia Soares Carneiro: “A declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas e os impactos da nova lei de migração brasileira sobre o direito de livre circulação do povos warao”. Neste artigo, as autoras analisam a emigração dos Warao para o Estado de Roraima, no Brasil, a partir de 2014, utilizando dados oficiais e pesquisas de campo realizadas por órgãos públicos brasileiros. As autoras promovem uma análise comparativa da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a nova Lei de Migração brasileira. Da comparação, resulta a constatação da situação de vulnerabilidade dos imigrantes Warao e a necessidade de acompanhamento da política migratória dos governos brasileiros para averiguar se os compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988 e da atual legislação brasileira sobre migrações (Lei 13.444/2017) são considerados no processo de recepção e integração desses indígenas no estado de Roraima.

Como texto de fechamento das reflexões suscitadas pela situação crítica em que se encontram os Warao no Brasil, temos o texto de Clara Matini-Briggs: “Cuando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica”. Este trabalho faz uma recontagem das causas e consequências dos deslocamentos ou migrações dos Warao causados pela “Impossibilidade Cultural Crônica” evidenciada nas práticas dos profissionais das instituições de saúde do Estado venezuelano e entronizada na colonialidade do poder (Quijano, 1992) venezuelano. O artigo elucida criticamente, como a discriminação sócia e racial, o estado de extrema pobreza e desapropriação, bem como o estado de saúde precário e as mortes são enfrentadas pelos Waro sem suas estratégias de resistência, dentre elas, a migração ou deslocamento dentro da Venezuela quanto fora, em direção a Roraima no Brasil.

O dossiê é concluído com um estudo comparado de duas situações fronteiriças que criam realidades contrastantes para pensar a emigração/imigração de indígenas. O artigo de Cristabell López Palomino e Cristhian Teófilo da Silva: “Migração e mobilidade indígena transfronteiriça em perspectiva comparada: Do Alto Solimões ao Oiapoque”, descreve e analisa os modos dos povos indígenas se adaptarem a espaços fronteiriços que são tornados etnicamente plurais pela segmentação racializada do mercado de trabalho. As duas áreas de fronteira que são abordadas fazem parte do contexto amazônico sul-americano: a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru no Alto Solimões e a fronteira Brasil-França em Oiapoque. O objetivo da análise destes dois cenários transfronteiriços é fundamentar a necessidade de serem elaboradas políticas migratórias e

indigenistas heterodoxas que respeitem a historicidade e pluralidade própria de cada área e das diferenças étnicas, culturais e linguísticas das populações ali existentes, no que tange a suas práticas tradicionais de mobilidade e estratégias migratórias.

Como se pode notar, os seis trabalhos aqui reunidos apresentam análises fundamentadas em pesquisas empíricas e de caráter antropológico, historiográfico e etnográfico para problematizar o papel dos estados centrais para a configuração social, econômica, política e legal que caracterizam os processos transfronteiriços e as decisões emigratórias de povos indígenas na América do Sul, tendo como ênfase o caso Warao e as fronteiras amazônicas. Estudos feitos a partir do Brasil são fundamentais para a promoção do diálogo internacional sobre problemáticas compartilhadas envolvendo o destino dos povos indígenas e seus territórios na região, assim como para a elaboração de modelos inovadores de políticas públicas e reconhecimento da cidadania intercultural dos povos indígenas.

Pueblos indígenas en áreas de frontera internacional de Brasil: Enmarcando la problemática social de la presencia indígena entre las fronteras¹

Povos indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil: Enquadrando a problemática social da presença indígena entre fronteiras

Cristhian Teófilo da Silva²
Cristabell López Palomino³

RESUMEN

En este momento no existe un estudio sistemático de cuáles y cuantos pueblos indígenas viven en zonas fronterizas en América del Sur, sus formas de movilidad y migración, y las problemáticas sociales derivadas de la doble condición de ciudadanos y minorías en más de un contexto nacional. Este artículo pretende contribuir a la superación de esta laguna por la presentación de cuadros generales de los pueblos indígenas que lograron mantener parcelas de sus territorios tradicionales en las áreas de frontera consolidadas a lo largo del siglo XX en Brasil. Para ello, se realizó un levantamiento a partir de diferentes bases de datos que informan la presencia de pueblos indígenas a lo largo de la frontera internacional brasileña. El objetivo de este trabajo es promover el reconocimiento de la presencia de los pueblos indígenas en regiones de frontera internacional a partir del contexto brasileño y delimitar la problemática social propia de los pueblos indígenas en situación de frontera internacional a la luz de la normatividad y forma de clasificación estatal vigente para estas áreas.

Palabras-clave: Pueblos indígenas; fronteras; movilidad; etnicidad; ciudadanía

1 Artigo elaborado no âmbito do Plano de Trabalho: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”, coordenado pelo Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (LAEPI/ELA/UnB) para o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB).

2 Antropólogo e Professor Associado I do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da UnB. Pesquisador Associado do Centre Interuniversitaire d'Études et de Recherches Autochtones (CIÉRA) da Université Laval e bolsista PQ-2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

3 Cientista Social e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPGECsA) do ELA/UnB. Bolsista de Doutorado do CNPq. Colaboradora no Plano de Trabalho: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”.

RESUMO

Inexiste até o presente momento um estudo sistemático de quais e, quantos povos indígenas vivem em áreas de fronteira na América do Sul, suas formas de mobilidade e migração, e as problemáticas sociais decorrentes da dupla condição de cidadãos e minorias em mais de um contexto nacional. Este artigo visa contribuir para a superação desta lacuna pela apresentação de quadros gerais dos povos indígenas que conseguiram manter parcelas de seus territórios tradicionais nas áreas de fronteira consolidadas ao longo do século XX no Brasil. Para isto, foi realizado um levantamento a partir de diferentes bases de dados que informam a presença de povos indígenas ao longo da fronteira internacional brasileira. O objetivo deste trabalho é promover o reconhecimento da presença dos povos indígenas em regiões de fronteira internacional a partir do contexto brasileiro e delimitar a problemática social própria aos povos indígenas em situação de fronteira internacional à luz da normatividade e forma de classificação estatal vigente para estas áreas.

Palavras-chave: Povos indígenas; fronteiras; mobilidade; etnicidade; cidadania

POVOS INDÍGENAS NAS FRONTEIRAS SUL-AMERICANAS: UMA ABORDAGEM A PARTIR DO BRASIL

A antropologia feita no Brasil acumula um importante acervo etnográfico sobre povos indígenas em áreas de fronteira internacional, que evidencia a diversidade dos sistemas interétnicos vigentes nestas áreas (OLIVEIRA, 1995; MALDI, 1997; BAINES, 2004; CARDOSO DE OLIVEIRA & BAINES, 2005; ROCHA & BAINES, 2008; dentre outros). Os estudos que compõem este acervo - até o momento não sistematizado e analisado, muito menos como ele contribui para discussões semelhantes em outras fronteiras da região e do mundo - indicam a variedade e complexidade dos processos de resistência, acomodação, integração e subordinação dos povos indígenas preexistentes à colonização e às nacionalidades que foram estabelecidas nos séculos XIX e XX na América do Sul. O que se sabe é que a independência e a conformação dos estados nacionais sul-americanos, assim como de departamentos ultramarinos europeus na região, obrigaram os povos indígenas a lidar com políticas de ocupação e exploração dos seus territórios. Isto os colocou permanentemente em contato a um conjunto de agências e agentes regionais, nacionais e internacionais, tais como militares, religiosos, empresários, comerciantes etc., e levou a centenas de outros povos a se dispersarem, fragmentarem e estabelecerem formas seletivas de contato e mesmo isolamento, como ocorre ainda hoje nas terras baixas.

Desse modo, onde quer que tenham sido delineadas, as fronteiras políticas sul-americanas (doravante fronteiras internacionais) foram traçadas sobre terras tradicionalmente ocupadas que obrigaram os povos indígenas a reelaborar suas culturas e identidades, e consequentemente, suas territorialidades, em meio aos novos contornos geopolíticos

das novas nações, configurando casos particulares de territorialização.⁴

Compreendemos assim, que as fronteiras internacionais foram superpostas às territorialidades indígenas, somando-se a outras superposições cosmográficas, como foi antropologicamente problematizado por Paul Little (2001) sobre as lutas territoriais na Amazônia. Isto contribuiu para que as identidades nacionais se firmassem como ideologias dominantes sobre identidades indígenas e tradicionais particulares e anteriores. Conforme também observou a antropóloga Cláudia López: “Nas fronteiras (internacionais) é onde se percebe a construção, legitimação e difusão das identidades nacionais” (2014, p. 293, parêntesis adicionados). Com este reordenamento territorial de amplas e profundas proporções, os moradores das fronteiras internacionais, de modo geral, e os povos indígenas, de modo particular, se veem inseridos em contextos de nacionalidades e etnicidades em conjunção, sendo tutelados por regulações diversas, quando não contraditórias com acordos e convenções internacionais ratificados pelos próprios países nos quais estão inseridos.

Não obstante o conhecimento acumulado sobre esta problemática em situações de fronteira internacional, inexistente até o presente momento, um estudo sistemático de quais e quantos povos indígenas resistiram aos processos colonizadores e seguem habitando as atuais áreas de fronteira internacional na América do Sul, suas formas de mobilidade e migração, e as problemáticas sociais decorrentes da dupla condição de cidadãos e minorias em mais de um contexto nacional. Este artigo visa contribuir para a superação desta lacuna, ao menos no contexto brasileiro. Isto porque, no que tange ao tema da presença indígena em áreas de fronteira internacional, o Brasil é o país de maior extensão territorial do subcontinente e com o maior número de países vizinhos, incluindo a fronteira com a França, e por extensão com a União Europeia, através do departamento ultramarino da Guiana Francesa.

O propósito deste estudo é, portanto, conferir maior visibilidade à realidade dos povos indígenas habitantes das áreas de fronteira internacional de modo a contribuir com os debates nacionais e internacionais que buscam promover os direitos dos povos indígenas em situações que envolvem o diálogo, entendimento e cooperação entre dois ou mais países para assegurar esses direitos frente a processos seculares de colonização e integração.

Para realização deste estudo, foi realizado um levantamento de dados que consistiu na verificação, caso a caso, do registro da presença de povos e/ou terras indígenas ao longo da fronteira internacional tal como definida oficialmente e a partir do Brasil, em diferentes bases de dados do Estado (notadamente o portal da Fundação Nacional do Índio, Funai e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE) e da sociedade civil (em particular do Instituto Socioambiental, ISA e Instituto de Pesquisa e Informação Indígena - Iepé). Dentre essas fontes, privilegiamos para consulta aquela disponibilizada no portal eletrônico do ISA, na seção “Povos Indígenas no Brasil”, por ser a única que permite visualizar e manipular os mapas para identificar as terras indígenas existentes

4 Trata-se de um processo, conforme definido por João Pacheco de Oliveira (1998), de reorganização sociocultural de amplas proporções que prescinde da desestruturação das sociedades indígenas para estabelecer uma dada correlação de forças imprescindível ao controle estatal sobre o território e sua população.

nas áreas de fronteira internacional.⁵ Dito de outro modo, esta é a única base de dados que permite saber quem são e onde estão os povos indígenas, enquanto as demais não permite visualizar estas duas variáveis (*terras indígenas*, com seus respectivos povos indígenas, e fronteira) simultaneamente.

Isto significa dizer que a base de dados do ISA contém informações sobre os povos indígenas e suas *terras indígenas*, assim como dados sobre o processo de regularização fundiária das respectivas *terras indígenas*. Isto torna possível pesquisar os povos indígenas habitantes das áreas de fronteira internacional um a um, após a localização das *terras indígenas* existentes na chamada *faixa de fronteira*⁶. O fato de inexistir uma base de dados que correlacione a incidência das *terras indígenas* na *faixa de fronteira* indica que a presença dos povos indígenas em áreas de fronteira internacional ainda não chegou a se configurar como uma problemática etnográfica em si para orientar ações e políticas públicas adequadas ou estudos comparativos. Isto faz com que o portal do ISA seja o único, até o presente momento, a trazer informações completas relativas ao processo de regularização fundiária por terra indígena/povo⁷, e que complementamos, quando necessário, com dados obtidos a partir do portal da Funai⁸, IBGE⁹ e do Iepé¹⁰.

É preciso esclarecer que a identificação dos povos e das *terras indígenas* corresponde à forma de registro e denominação destes povos e de suas terras segundo as respectivas instituições. Existem casos, na verdade a maior parte deles, onde um povo indígena recebe várias designações, que por sua vez não correspondem aos etnônimos dos próprios povos. Exemplo disso é o caso dos Patamona na fronteira Brasil-Guiana que são designados como Ingarikó e Akawaio no Portal do ISA, mas se autodenominam Kapon. Desse modo, estivemos atentos para eleger apenas uma designação etnômica para fins de elaboração dos quadros, mas devido a ampla diversidade etnológica e linguística é possível que povos indígenas específicos não estejam sendo mencionados por ocasião de dois ou mais povos estarem definidos sob uma única designação (como aconteceu por várias décadas com os Kinikinau entre os Kadiwéu no Mato Grosso do Sul fronteiro com o Paraguai). Soma-se a este aspecto, o fato de que as bases de dados registram apenas as *terras indígenas* reconhecidas oficialmente pela Funai, como órgão indigenista oficial de assistência ao índio e responsável, até 2018 pelos processos

5 <https://pib.socioambiental.org/pt>

6 Uma “área interna” de 150km considerada a partir do limite territorial definido com os países vizinhos. Esta área interna foi estabelecida pela Lei nº 6.634, de 02/05/1979, regulamentada pelo Decreto Nº 85.064, de 26/08/1980. (IBGE, <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/estrutura-territorial/24073-municipios-da-faixa-de-fronteira.html?=&t=o-que-e>, acessado em 01/05/19)

A categoria *faixa de fronteira*, dentre outras, como *arcos*, *sub-regiões*, *terras indígenas* etc. serão assinadas em itálicos precisamente para ressaltar sua concepção a partir do estado para territorializar o espaço de sua atuação e soberania, não devendo ser tomadas como categorias auto-evidentes ou descritivas das territorialidades concebidas pelas comunidades e povos onde elas são aplicadas.

7 <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>

8 <https://indigenas.ibge.gov.br/>

9 <https://www.institutoiepe.org.br/>

de regularização fundiária de *terras indígenas*.

Pelo exposto, seguramente existem povos e população indígena em áreas de fronteira internacional que não estão sendo registrados adequadamente nas fontes mencionadas em virtude de sua situação em contextos urbanos ou em áreas ainda não reconhecidas oficialmente como *terra indígena* ou *reserva indígena*, como são as áreas de retomadas na região Sul do Brasil, por exemplo. Para estes casos, os censos populacionais do IBGE, ou iniciativas como o “Guia de Cadastramento de Famílias Indígenas” (GARCIA, 2011), se provam essenciais, porém, como não estão relacionados às reivindicações territoriais ou aos processos administrativos de reconhecimento de terras indígenas, não foi possível relacionar os povos e população indígena nas cidades, áreas rurais próximas ou em *terras indígenas* ainda não listadas como tais junto às fronteiras internacionais brasileiras.

Entretanto, o fato de adotarmos, para efeitos de delimitação geográfica das fronteiras internacionais, as *terras indígenas* na *faixa de fronteira dos arcos e sub-regiões* tal como denominadas pelo Estado brasileiro, permite que seja proposta uma política de atenção diferenciada, inclusive com previsão de ações de cadastro de famílias, aos povos indígenas em áreas de fronteira internacional percebido como um segmento particular a ser destacado no âmbito da política externa e do conjunto das políticas indigenistas, de desenvolvimento e integração regional levadas a cabo no país.

Como resultado desta primeira fase de mapeamento e caracterização dos povos indígenas em áreas de fronteira internacional, os quadros foram, então, elaborados de modo a listar quais e quantos são os povos indígenas, as *terras indígenas*, os países fronteiriços e a localização municipal das *terras indígenas*, com vistas a suscitar maior visibilidade da presença expressiva dos povos indígenas nas áreas de fronteira internacional. Para a mais adequada contextualização dos quadros, apresentaremos na próxima seção a lógica classificatória oficial da fronteira internacional no âmbito dos planos, programas e políticas estatais do Brasil. Destacaremos de que modo os povos indígenas e suas terras são ora invisibilizados ora subordinados às concepções centralistas de fronteiras que fazem delas *margens, vazios, portas de entrada/saída* de uma nação igualmente imaginada a partir de *centros* distanciados que funcionam como sedes administrativas do poder estatal.

Esperamos que este estudo contribua para o reconhecimento da presença perene dos povos indígenas em áreas de fronteira internacional a partir do contexto brasileiro e estimule a identificação das problemáticas sociais próprias vividas por eles à luz das políticas e regulações vigentes para estas áreas e seus habitantes e que tem sido elaboradas à revelia de sua participação e representação nelas, por mais que suas vidas sejam as mais afetadas por estas decisões tomadas nos centros administrativos.

A FAIXA DE FRONTEIRA COMO POLÍTICA DE ESTADO E A LÓGICA INVISIBILIZADORA DAS CLASSIFICAÇÕES FRONTEIRIÇAS NO BRASIL

Na América do Sul, o Brasil faz fronteira com praticamente todos os países e a Guiana Francesa, à exceção do Chile e Equador. O Brasil possui 24.253 km de fronteiras, sendo 7.367 km marítimas e 16.886 km da foz do rio Oiapoque, ao Norte, na divisa do Amapá com a Guiana Francesa, até o arroio Chuí, ao Sul, no limite do Rio Grande do Sul com o Uruguai. (MJ 2016)

A *faixa de fronteira interna* do Brasil com países vizinhos foi estabelecida em 150 quilômetros de extensão (ver nota 6 mais acima), paralela à linha divisória terrestre do território nacional com o Uruguai, Argentina, Paraguai, Bolívia, Peru, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa. São 11 (onze) estados federados: Amapá (AP), Pará (PA), Roraima (RR), Amazonas (AM), Acre (AC), Rondônia (RO), Mato Grosso (MT), Mato Grosso do Sul (MS), Paraná (PR), Santa Catarina (SC) e Rio Grande do Sul (RS) e 588 municípios, dos quais 120 estão situados na linha de fronteira propriamente dita e destes, 32 (trinta e dois) são cidades-gêmeas¹¹, sendo que os demais se encontram dentro da *faixa de fronteira*.¹²

De acordo com informações do Ministério da Integração Nacional (MI)¹³, as cidades-gêmeas brasileiras estão localizadas no Rio Grande do Sul, Paraná, Mato Grosso do Sul, Acre, Amapá, Amazonas, Rondônia e Roraima. O Brasil compartilha o reconhecimento com a Argentina, Paraguai, Guiana Francesa e Uruguai de “cidades gêmeas” que estão vinculadas a acordos internacionais para sua cogestão. A maior concentração de municípios brasileiros que recebem essa classificação está no Rio Grande do Sul, nomeadamente: Aceguá, Barra do Quaraí, Chuí, Itaqui, Jaguarão, Porto Xavier, Quaraí, Santana do Livramento, São Borja, Uruguaiana, Dionísio Cerqueira e Porto Mauá. Em Mato Grosso do Sul registram-se nessa situação: Bela Vista, Corumbá, Mundo Novo, Paranhos, Ponta Porã, Coronel Sapucaia e Porto Murtinho. No Paraná: Barracão, Santo Antônio do Sudoeste, Foz do Iguaçu e Guaíra; em Rondônia: Guajará-Mirim. No Acre: Assis Brasil, Brasiléia, Epitaciolândia e Santa Rosa do Purus. No Amazonas: Tabatinga; em Roraima: Bonfim e Pacaraima; e no Amapá: Oiapoque.¹⁴

As interações internacionais que surgem nelas propiciam a configuração de culturas locais transnacionais, apresentando grande potencial de integração econômica assim

11 Cidades-gêmeas podem ser definidas como municípios conurbados de dois ou mais países que são “atravessados” pela linha de fronteira internacional.

12 Portal na internet do MJ. Disponível em: http://www.justica.gov.br/sua-seguranca/seguranca-publica/analise-e-pesquisa/download/outras_publicacoes/pagina-3/mapeamento-das-politicas-federais-na-ff.pdf. Acessado em: 12/06/2017.

13 Portal Brasil do MI. Disponível em: <http://www.mi.gov.br/>. Acessado em: 01/06/2017.

14 Ver em: <http://cdf.blogspot.com.br/search/label/2%29%20Cidades-g%C3%A0meas>, acessado em 03/05/19

como complexificando problemas característicos dos centros urbanos como trabalho e imigração ilegal, contrabando, entre outros, com efeitos diretos e indiretos sobre o desenvolvimento regional e a qualidade da cidadania dos seus habitantes.¹⁵

O reconhecimento das cidades-gêmeas é uma estratégia do MI para a formulação de políticas públicas conjuntas sobre problemas e oportunidades comuns aos dois (ou mais) lados da fronteira. Além disso, em prol das políticas desenvolvimentistas, estas cidades são consideradas vias de acesso aos mercados regionais.¹⁶ No entanto, como as políticas públicas para o tratamento das fronteiras é diferente em cada país, existe hoje uma tentativa de formulação de novo marco regulatório das interações entre os países, inclusive a criação de territórios especiais regidos por normas bilaterais ou multilaterais.¹⁷

Do ponto de vista antropológico, a realidade das cidades-gêmeas compreende padrões complexos de nacionalidades e etnicidades superpostas. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira:

Se observarmos em nossa ampla região, cortada por fronteiras entre nossos países - Uruguai, Argentina, Paraguai e Brasil -, verificaremos que existem pequenas cidades ou vilas que se situam precisamente em cima dessas fronteiras e que, a rigor, possuem como elemento divisor de um país a outro apenas uma rua, uma ponte ou outro espaço qualquer de uso comum. É o caso, por exemplo, das cidades de Rivera e Santana do Livramento e de Chuí e Xui, todos na fronteira Brasil-Uruguai, separadas apenas por uma rua; ou Artigas e Quaraí e Rio Branco e Jaguarão, na mesma fronteira, porém separadas por uma ponte. E ainda separadas por uma ponte, mas na fronteira Brasil-Argentina, temos Uruguiana e Paso de los Libres e a cidade paranaense de Foz do Iguaçu e a de Puerto Iguazu na Província argentina de Misiones. Ainda nessa província tem-se a cidade de Pousada ligada apenas por uma ponte com a Cidade de Leste no Paraguai, como também ligadas por uma ponte têm-se, na fronteira Uruguai-Argentina, as cidades de Salto e Concordia e as de Paysandú-Colón e Concepción Del Uruguay. Todos esses espaços fronteiriços, em maior ou menor grau, abrigam sistemas de interação entre nacionalidades que, em termos estruturais, têm muito a ver com os sistemas interétnicos que os antropólogos estão habituados a submeter ao escrutínio etnográfico. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997, p. 13)

Para Cardoso de Oliveira, se a etnicidade consiste essencialmente em uma forma de interação entre grupos operando no interior de contextos sociais comuns, então as áreas de fronteira representam contextos privilegiados para a descrição e análise da produção social da diferença nacional; em suas palavras:

(...) isso confere à população inserida no contexto de fronteira um grau de diversificação étnica que, somada à nacionalidade natural

15 Portal Blog Comissão permanente para o desenvolvimento da faixa de fronteira (CDIF). Disponível em: <http://cdif.blogspot.com.br/2012/11/cidades-gemeas-municipios-codigo-ibge.html> Acessado em: 10/06/2017.

16 Portal Brasil Gov. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/governo/2016/07/governo-reconhece-dois-municipios-como-cidades-gemeas> Acessado em: 10/06/2017.

17 MI - “Proposta de Restruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de fronteira”, 2005.

ou conquistada do conjunto populacional de um e de outro lado da fronteira, cria uma situação sociocultural extremamente complexa. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 14)

Nesses termos, o processo transnacional adquire nas fronteiras uma espessura empírica passível de descrição sistemática (*idem*, p. 14), pois encontra nas nacionalidades em conjunção um objeto de investigação antropológica ao mesmo tempo inter e transnacional, onde as identidades e relações interétnicas não ocorrem no interior de um único Estado-Nação, mas no interior de (no mínimo) dois Estados nacionais (TEÓFILO DA SILVA & BAINES, 2009, pp. 42-43).

Outro nódulo condensado de relações transfronteiriças se dá nas tríplices fronteiras, em que o Brasil, por sua extensão, é o país com maior ocorrência delas, sendo 9 (nove) os contextos de tríplice fronteira envolvendo 10 (dez) municípios: Laranjal do Jari/AP (fronteiriço com a Guiana Francesa e Suriname); Oriximiná/PA (Suriname e Guiana); Uiramutã/RR (Guiana e Venezuela); São Gabriel da Cachoeira/AM (Colômbia e Peru); Atalaia do Norte/AM (Colômbia e Peru); Brasília/AC (Peru e Bolívia); Corumbá/MS (Bolívia e Paraguai); Foz do Iguaçu/PR (Paraguai e Argentina); Uruguaiana/RS (Argentina e Uruguai).¹⁸

As dinâmicas interétnicas, inter-regionais e internacionais geradas nos diferentes pontos da faixa e, principalmente, nas cidades gêmeas localizadas nas tríplices fronteiras, configuram um cenário de alta diversidade geográfica e cultural como de processos e interações culturais, econômicas e políticas. Diante disso, e tendo como prioridade o desenvolvimento econômico e a segurança pública nas fronteiras, foi criada sob a coordenação do MI, a Comissão Permanente para o Desenvolvimento e a Integração da Faixa de Fronteira (CDIF)¹⁹, instituída por decreto de 08/09/2010, com o objetivo de melhorar a gestão das políticas públicas para o desenvolvimento da faixa de fronteira.

Esta comissão surge desde o Plano Plurianual (PPA) do governo federal de 2004/2007 que, ao priorizar a redução das desigualdades regionais como estratégia de desenvolvimento de longo prazo, se institucionalizou como Política Nacional de Desenvolvimento Regional por meio de Decreto nº 6.047 de 22/02/2007, que a elevou à condição de política de governo. O MI iniciou a coordenação do processo de articulação e promoção do desenvolvimento regional por meio do estímulo à participação de atores regionais, sub-regionais, locais e até internacionais. A Secretaria de Programas Regionais (SPR) implementou dentro desta política três programas: o Programa de Promoção da Sustentabilidade de Espaços Sub-Regionais (Promeso); o Programa de Desenvolvimento Integrado e Sustentável do Semi-Árido (Conviver) e; o Programa de Promoção do Desenvolvimento da Faixa de Fronteira (PDFF).²⁰

Sendo parte do PDFF, a Comissão Permanente para o Desenvolvimento e a Integração da Faixa de Fronteira (CDIF) está conformada por 20 órgãos do governo federal: Secre-

18 Ver: <http://cdif.blogspot.com.br/2012/02/triplice-fronteira.html> , acessado em 10/06/17.

19 Ver: <http://www.mi.gov.br/web/guest/comissao-permanente-para-o-desenvolvimento-e-a-integracao-da-faixa-de-fronteira> , acessado em 10/06/17.

20 MI, SPR: “Faixa de fronteira. Programa de promoção do desenvolvimento de faixa de fronteira- PDFF”. 2009.

taria de Relações Institucionais da Presidência da República; Ministério das Relações Exteriores; Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República; Ministério do Turismo; Ministério da Fazenda; Ministério do Desenvolvimento, Indústria Comércio Exterior; Ministério da Defesa; Ministério da Educação; Ministério da Saúde; Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio Ambiente; Ministério do Trabalho; Ministério da Justiça; Ministério do Desenvolvimento Agrário; Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento; Ministério da Pesca e Aquicultura; Ministério da Previdência Social; Ministério da Cultura; e Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.

Além disso, a Comissão conta com oito entidades convidadas: Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas; Associação Brasileira de Municípios; Confederação Nacional dos Municípios; Frente Nacional de Prefeitos; Conselho de Desenvolvimento dos Municípios Lindeiros ao Lago de Itaipu; Conselho de Desenvolvimento e Integração Sul - CODESUL; Fórum de Governadores da Amazônia Legal. A CDIF se encarrega de promover o desenvolvimento socioeconômico dos 588 municípios brasileiros localizados na faixa de fronteira, contemplando as unidades federativas da mesma. Com toda essa infraestrutura institucional para o tratamento da *faixa*, pode-se vislumbrar a importância que as áreas de fronteira assumiram para os governos estaduais e municipais e para o governo federal, ainda mais, correspondendo aproximadamente a 25% do território nacional e sendo “a porta de entrada e saída” para dez países e a União Europeia.

A CDIF também é responsável pela classificação da faixa de fronteira em *três grandes arcos*: Norte (AP, PA, AM, RR, AC), Arco Centro (RO, MT, MS) e o Arco Sul (PR, SC, RS) e 17 (dezessete) *sub-regiões*. Os critérios para tal divisão são, principalmente, de caráter socioeconômico, assinalando assim a prioridade das políticas públicas para estas áreas. Assim, por exemplo, tanto Rondônia como Mato Grosso, que poderiam pertencer ao arco Norte por serem estados incluídos na Amazônia Legal, são deslocados para o Arco Centro considerando critérios e projetos socioeconômicos e de infraestrutura para o agronegócio e a expansão da fronteira agrícola.

Segundo esta Nova Base Territorial para o Programa de Faixa de Fronteira da CDIF, os critérios de classificação das *sub-regiões* foram concebidos a partir de dois grandes vetores, um de desenvolvimento regional, que reúne fatores constituintes de processos de desenvolvimento econômico: densidades econômicas (base produtiva local, mercado de trabalho, serviços a produção, índice de conectividade); densidade tecnológica; além da proposição de dois índices de avaliação do grau de estabilidade local, nomeadamente o Índice de Estabilidade Municipal e o Índice de Desequilíbrio Interno Local, medidos por município. Também a análise das especializações produtivas (base produtiva local).

O segundo vetor voltado para identidade cultural fundamentou-se em dados quantitativos (migração, etnias, práticas religiosas) e elementos qualitativos capazes de ajudar na identificação das *sub-regiões* em termos culturais na *faixa de fronteira* (espaços de referência identitária, referenciais históricos de identidade, identidade étnico-cultural etc.). De acordo com esta divisão, o *Arco Norte* encontra-se dividido em seis sub-regiões: I. Oiapoque-Tumucumaque; II. Campos do Rio Branco; III. Parima-Alto Rio Negro; IV. Alto Solimões; V. Alto Juruá; e VI. Vale do Acre-Purus. Segundo o PDFF os critérios para esta divisão foram as diferenças na base produtiva, a posição geográfica e o “predomínio de população indígena (80%)”. Esta característica: “importância étnico-cultural indígena

mesmo fora das áreas de reserva” junto ao ponto de vista territorial, com presença de grandes áreas de reserva, faz com que este *arco* seja denominado o “Arco Indígena”. Curiosamente sendo o *arco* menos povoado (ver <https://indigenas.ibge.gov.br/>), as políticas estatais apontam a sua urbanização.

A região amazônica tem sido percebida desde tempos coloniais até o período republicano como uma vasta região desabitada. Essa apreciação não mudou, desde o olhar estatal, que persiste em representar a região como esvaziada demograficamente, suburbanizada e não industrializada, o que contrasta com as grandes cidades da região, a realidade dos municípios fronteiriços e a instalação da Zona Franca de Manaus e outros complexos industriais extrativistas. Em verdade, não fosse pela presença dos povos indígenas, as políticas de conservação e reconhecimento dos direitos originários, aliada à cooperação internacional, a paisagem amazônica estaria extensa e profundamente transformada pelos grandes projetos de desenvolvimento levados para a região. De igual maneira pode se vislumbrar que os povos e terras indígenas presentes desde Rondônia até o Rio Grande do Sul, correspondentes ao *Arco Centro* e *Arco Sul*, para adotar a terminologia estatal, não recebem a mesma atenção governamental obstaculizando políticas de conservação e de reconhecimento territorial de áreas ancestrais dos povos indígenas, sendo que as políticas e dinâmicas migratórias nesta região são enquadradas sob a perspectiva do controle policial de fronteiras e políticas de integração socioeconômica características do Mercosul.

O *Arco Centro* está dividido em oito sub-regiões: VII. Madeira-Mamoré; VIII. Fronteira do Guaporé; IX. Chapada dos Parecis; X. Alto Paraguai; XI. Pantanal; XII. Bodoquena; XIII. Dourados; e XIV. Cone Sul Mato-Grossense. Por último, o *Arco Sul* está dividido em três sub-regiões: XV. Portal do Paraná; XVI. Vales Coloniais Sulinos (subdividido em: A,B,C); e XVII. Fronteira da metade Sul do RS. Estes dois *arcos* correspondem às áreas de antigo povoamento e exploração agropecuária por monoculturas de mate, algodão, milho, arroz, trigo e, mais recentemente, soja. Também corresponde às áreas de antigas disputas territoriais, conflitos e guerras coloniais, destacando-se, hoje, políticas multilaterais de aproveitamento hidroelétrico, como as relacionadas a Hidrelétrica de Itaipu e que ainda não lograram promover a devida reparação aos direitos violados do povo Guarani na região.

Os diferentes documentos do PDF sobre a *faixa de fronteira* fazem uma caracterização geral de cada uma das *sub-regiões*, descrevendo os aspectos geoeconômicos e culturais, mas são omissos em visibilizar os povos indígenas, relegando a referência a estes exclusivamente no *Arco Norte*. Logo, no primeiro estudo feito pelo MI/SPR (2005) sobre a *faixa de fronteira*, os povos e as terras indígenas são descritos extensivamente, entretanto, os documentos síntese disponíveis editaram as informações sobre os povos indígenas, deixando apenas os seguintes trechos transcritos abaixo nas passagens em que há referências sobre povos indígenas:

Sub-região I apresenta baixa densidade de povoamento com mobilidade transfronteiriça intermitente de grupos indígenas. (...) Apresenta problemas de invasão de áreas indígenas pelos madeireiros e pelos garimpeiros além de destruição da floresta pela extração desordenada.

Sub região II A sub-região tem povoamento rarefeito e abriga as maiores extensões contínuas de terras indígenas, é também a que apresenta maior proporção de população rural e indígena da Faixa de Fronteira brasileira. (...) Como principais problemas, listam-se os conflitos de terras entre indígenas e não indígenas, o tráfico de drogas (*Cannabis sativa*) com a Guiana e as rotas de contrabando com o Caribe.

Sub-Região III estende-se desde as Serras de Pacaraima e Parima e a Terra Indígena Ianomâmi (divisa Brasil-Venezuela) até os Vales do Rio Negro e Japurá a Oeste, na região conhecida como “Cabeça do Cachorro”. Possui grande extensão territorial e povoamento rarefeito, abriga diversas reservas indígenas ao longo dos rios, sendo São Gabriel da Cachoeira a cidade de maior aglomeração (11.499 habitantes). (...) Apresenta diversos problemas, como incursões de garimpeiros brasileiros e estrangeiros, ação de redes internacionais de tráfico de cocaína e pasta de coca, proximidade com áreas de conflito colombianas e uma incerteza quanto ao comportamento indígena em relação a estas questões.

Sub-Região IV: situada no Estado do Amazonas, possui uma localização estratégica na Faixa de Fronteira, por ser a mais importante porta de entrada da parte ocidental da Bacia Amazônica, um dos principais corredores de integração sul-americana. (...) Nesse espaço, encontram-se unidos o Brasil, o Peru e a Colômbia, os maiores países amazônicos. A comunidade indígena Ticuna, presente nos três países, marca fortemente a identidade dessa sub-região, também formada por população urbana e rural.

A Sub-Região V: localiza-se no Extremo-Oeste do Brasil, a maior parte no Estado do Acre, na divisa com o Peru, sendo atravessada pelos Vales do Alto Juruá e Ipixuna (AC/AM). Com população de 213 mil habitantes (54% rural), composta principalmente por índios e mestiços, tem como maior cidade Cruzeiro do Sul, com 40 mil habitantes.

Sub-Região VI: é a mais densamente povoada do Arco Norte. Interliga-se tanto pela BR-364 (Rio Branco e Porto Velho) como pela BR-317 (Brasiléia e Assis Brasil); apresenta tríplice fronteira como Peru e a Bolívia (Assis Brasil). (Trechos extraídos de MI/SPR, 2005)

A partir desta caracterização sumária das *sub-regiões*, os documentos não mencionam mais a presença dos povos indígenas e das terras e reservas indígenas nas demais regiões, à exceção da descrição da *sub-região XI do Arco Central*. Como se pode observar, as áreas de fronteira com incidência de povos e terras indígenas aos “olhos” do Estado reiteram o discurso de “vazio demográfico” e problemas perturbadores da soberania nacional atribuídos à Amazônia e que justificam uma presença militarizada na região em virtude do caráter problemático atribuído aos conflitos interétnicos, em larga medida decorrentes da insegurança jurídica dos processos de regularização das terras indígenas, assim como da pouca presença estatal junto aos povos indígenas. São feitas alusões recorrentes à baixa densidade de povoamento e povoamento rarefeito, mesmo ao se referir à *sub-região II* que apresenta a maior proporção de população rural e indígena do total da *faixa*.

Também no mapa do PDFF que representa a presença de povos indígenas, pode-se observar como os povos indígenas são retratados como um segmento ínfimo da população aparecendo como aglomerados em dois pontos: na tríplice fronteira entre Venezuela e Colômbia e na tríplice fronteira com a Venezuela e Colômbia, concretamente na microrregião Alto Rio Negro. O mapa procura mostrar a diversidade étnica na fronteira, mas, ao contrário, representa a área como mestiça juntando a população num só grupo de brancos, indígenas e pardos. Segundo a descrição da composição étnica na faixa de fronteira:

Os dados referentes à composição étnica da população permitem verificar nitidamente a diferenciação entre o Arco Sul, o Central e o Norte, como três “regiões” distintas no plano cultural. Assim, podemos visualizar o claro predomínio de indígenas e pardos (mestiços) no Arco Norte, principalmente em Roraima e no Amazonas, e o predomínio de população branca no Arco Sul, do Leste do Mato Grosso do Sul até a Campanha Gaúcha. (MI/SPR Livro PDFF, 2005)

A prosseguir com a retórica de invisibilização estatal dos povos indígenas nas faixas de fronteira, no *Arco Centro* só se faz alusão aos povos indígenas num breve segmento da *sub-região XI* e, mesmo assim, remetendo-os ao passado (o que constitui também uma forma de invisibilização, desta vez historiográfica):

Reúne nove municípios dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Domínio de grandes grupos indígenas no passado, a apropriação de terras pelos estancieiros e pelos extratores da erva-mate reduziu de forma drástica os territórios indígenas, restando apenas oito reconhecidos oficialmente. (MI, 2009)

Desse modo, a presença dos povos indígenas em áreas de fronteira passam a ser discursiva e cartograficamente limitadas, do ponto de vista das definições contidas nas políticas estatais, ao *Arco Norte*, onde registra-se:

(...) o maior contingente de população indígena do país diferenciado em variadas etnias e culturas. A relevância territorial das tribos indígenas foi reconhecida e legitimada pelo Governo Federal sob a forma de reservas ou Terras Indígenas, a maior parte delas já demarcadas, homologadas ou em processo de homologação. Esse fato não foi aleatório e sim efeito de uma política federal deliberada, de criar *zonas-tampão* no limite internacional amazônico. Em muitos trechos do Arco Norte, os países vizinhos também criaram do outro lado do limite internacional suas próprias zonas-tampão, institucionalizando terras indígenas e parques nacionais. As principais etnias indígenas do Arco Norte, ianomâmi e macuxis, tucanos (Sub-região Parima-Alto Rio Negro), tikunas (Sub-região Alto Solimões) e panos (Sub-regiões Alto Solimões e Alto Juruá) ocupam territórios dos dois lados do limite internacional. (MI/SPR Livro PDFF, 2005, p. 56)

Esta compreensão do papel das *terras indígenas* como *zonas-tampão* no âmbito das políticas e concepções oficiais de fronteira internacional são um desdobramento, conforme análise de Pacheco de Oliveira, dos projetos e programas governamentais para a Amazônia da década de 1970, auge da ditadura militar no Brasil, a exemplo do Projeto Calha Norte (PACHECO DE OLIVEIRA 1990). A reutilização desta retórica mais de três décadas depois de sua invenção denota a importância do pensamento geopolítico militar

para a definição das representações e práticas sobre as fronteiras. Este aspecto não será aprofundado aqui, mas cabe mencionar o trabalho de Marcia Anita Sprandel (2005), quem se dedicou a abordar concepções classificatórias e teóricas sobre a fronteira no pensamento geopolítico brasileiro na qualidade de um saber de Estado, demonstrando a centralidade da preocupação territorial para a construção do imaginário republicano de nação. No mesmo sentido, também constitui importante fonte de consulta, o trabalho de Kleber Gesteira e Matos (2010) sobre o discurso do Exército Brasileiro sobre os povos indígenas na Amazônia, em particular para a combinação dos tropos de “amazônia: fronteira” e “povos indígenas: natureza”.

Ciente desses vieses ideológicos e programáticos, temos que o PDFF enfatiza como uma das principais diretrizes do programa do desenvolvimento da *faixa de fronteira no Arco Norte* é “respeitar os direitos adquiridos dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, criar condições para sua integração nas áreas ocupadas por grupos não-indígenas”. Fica claro que esta perspectiva está restrita ao modo como o *Arco Norte* é caracterizado no discurso estatal, pois nos demais *arcos* e *sub-regiões* nota-se o apagamento da presença dos povos indígenas nas áreas de fronteira. Como se pode notar, há uma tendência a reduzir e, virtualmente, invisibilizar os povos e territórios indígenas nas demais áreas e onde os mesmos são reconhecidos os seus direitos são subsumidos à política de integração. Isto é feito com vistas a subordinar os povos indígenas e seus direitos aos interesses de desenvolvimento agropecuário ou extrativista.

O reconhecimento da relevância dos povos indígenas e seus territórios constitucionalmente assegurados no *Arco Norte* deve-se também à tipologia de relações transfronteiriças baseada em modelos propostos pelo geógrafo francês Arnaud Cuisinier-Raynal (2001) e que também foram aplicados para a caracterização das cidades-gêmeas no planejamento estatal. Segundo esta tipologia seriam cinco os modelos que fundamentam as relações transfronteiriças: 1) *margem*; 2) *zona-tampão*; 3) *frentes*; 4) *capilar*; 5) *sinapse*.

A *zona-tampão*, como vimos, é aplicada às zonas estratégicas onde o Estado central restringe ou interdita o acesso à *faixa de fronteira* criando parques naturais nacionais, áreas protegidas ou áreas de reserva. As *terras indígenas* são incluídas nessa lógica, sendo ressignificadas a partir das políticas para as fronteiras, deixando de ser referidas como direitos originários que asseguram a autodeterminação e sobrevivência física e cultural de um povo indígena, para serem reconvertidas em unidades territoriais administrativas de contenção de povoamento e entrada não controlada de frentes exploratórias internas e externas. O modo como as *terras indígenas* do estado de Roraima são referidas no PDFF explicita este ponto:

O conflito recente entre indígenas e frentes de exploração e entre os próprios indígenas, ocorridos a propósito da regulamentação da Terra Indígena Raposa-Serra do Sol, em Roraima, é um caso exemplar. Vários fatores inspiram esse tipo de política, entre eles: (a) a presença de recursos naturais próximos da fronteira, explorados ou não; (b) impedir ou dificultar o avanço de frentes pioneiras que, no caso do Brasil, são majoritariamente frentes de povoamento ou de exploração de nacionais; (c) existência de áreas de tensão militar; (d) diminuir os custos da infra-estrutura de defesa e vigilância; (e) reconhecimento da ocupação do território por grupos locais. De modo geral

a proteção de recursos naturais é uma questão fundamental para grande parte da fronteira norte do país. As tentativas anteriores de adotar outro modelo, como proposto no Programa Calha Norte, que associa uma frente militar com projetos de colonização foi vencida pelo modelo da “zona-tampão”, a primeira vista mais barato sob a ótica orçamentária. No entanto, por ser responsável pela promoção de periferias-tampão, o Estado deve atentar para o desenvolvimento e cooperação transfronteira nas zonas protegidas. O termo “zona-tampão” é válido no sentido de coibir movimentos migratórios não indígenas e dar uma cobertura institucional às áreas culturais indígenas, cuja mobilidade transfronteira espontânea é antiga e bastante intensa, como ilustrado pelos ticunas do Alto Solimões, ou dos ianomâmis no Extremo-Norte amazônico. Importantes obstáculos físicos (Montes Parima) ou áreas florestais também podem ser zonas-tampão “naturais”, ou podem ser institucionalizadas como tal, com a criação de parques, reservas ou florestas promovidas pelo Estado (MI/SPR/PDFF, 2005).

As *terras indígenas* são estabelecidas, portanto, como as modernas “muralhas dos sertões” para empregar noções coloniais (FARAGE 1991). Pode-se notar no mapa de tipologias de interações fronteiriças do PDFF que tanto as zonas de tampão quanto as frentes de expansão que visam conter faz com que as terras e os povos indígenas assumam uma importância significativa dentro da estratégia de integração e defesa nacional e interfronteiriça. Nada mais necessário do que reconhecer a extensão efetiva de sua presença como condição imprescindível para fazer valer, efetivamente, seus direitos coletivos, em particular, às terras que tradicionalmente ocupam.

OS POVOS INDÍGENAS EM ÁREAS DE FRONTEIRA INTERNACIONAL NO BRASIL: O CRITÉRIO TERRITORIAL COMO TÉCNICA DE RECONHECIMENTO

Este artigo é escrito contra a escassez de informações oficiais, para nós expressão de uma “política de não-reconhecimento” (MILLER 2003 TEÓFILO DA SILVA 2007), sobre os povos indígenas transfronteiriços, o que contribui, ao nosso ver, para a negação sistemática de recursos e ações imprescindíveis para assegurar seu direito a autodeterminação e etnodesenvolvimento em diferentes contextos nacionais. Desse modo, para a visibilização dos povos indígenas que vivem na *faixa de fronteira* adotamos um critério territorial. Este refere-se ao reconhecimento oficial de *terras indígenas* sob usufruto exclusivo e permanente de povos autodeclarados indígenas. O critério territorial, refere-se, portanto, a um primeiro nível de reconhecimento do direito dos povos indígenas a autodeterminação. A criação das *terras indígenas* tradicionalmente ocupadas em conformidade com a política de demarcação praticada pelo Estado brasileiro para atendimento do Art. 231 da Constituição Federal de 1988, se dá por Decreto da Presidência da República após a realização de várias fases que atendem requisitos técnicos e jurídicos para o procedimento administrativo demarcatório.²¹

21 Às fases em questão correspondem as seguintes formas de classificação administrativa

Existem outros critérios e formas de identificação dos povos indígenas em áreas de fronteira, por exemplo, a partir da classificação por áreas etnográficas (MELATTI, 2007) que abrangem além dos tópicos como economia, língua, parentesco, religião, artes, entre outros, as áreas de povos indígenas inter-relacionados por situações específicas, caracterizados por sua diversidade cultural antropológicamente apreendida. São classificações que partem de elementos “internos” à organização social dos povos indígenas e que foram trabalhados etnologicamente a partir de pesquisas etnográficas. Além dos traços particulares, esta caracterização é útil para observar as relações interétnicas que os povos indígenas estabelecem secularmente entre si em regiões onde hoje existem países. No entanto, para o presente trabalho, foi necessário adotar o “critério territorial” em detrimento do “etnográfico” para cotejar as informações no interior das bases de dados disponíveis e em acordo com a lógica classificatória do Estado.

Desse modo, identificamos os povos indígenas em áreas de fronteira internacional a partir de uma perspectiva “estadocêntrica”, precisamente porque é somente a partir desta que o objeto propriamente dito deste artigo passa a assumir contornos nítidos. Afinal, é a partir do estado que se estabelece legalmente a *faixa de fronteira* e as próprias *terras indígenas* enquanto categorias territoriais dotadas de conteúdo significativo para sua gestão, o que nos permite agrupar cada situação como uma variação concomitante de um mesmo tema concebido a partir do “centro” estatal: *povos indígenas* como unidades étnicas habitantes de *terras indígenas* situadas na *faixa de fronteira* internacional do estado nacional brasileiro. Mas ao adotarmos esta perspectiva, não o fazemos acriticamente, uma vez que, paradoxalmente, o próprio estado não é colocado em questão sob uma perspectiva estadocêntrica. Desse modo, adotamos esta perspectiva apenas na medida em que ela nos permite lidar com os efeitos de poder estatal²², como são as próprias *fronteiras internacionais* e os efeitos que estas produzem sobre os povos indígenas que passam a ser por elas afetados.

Isto dito, ao procedermos o reconhecimento das *terras indígenas* existentes na *faixa de fronteira*, passamos ao segundo nível de reconhecimento, qual seja, o levantamento dos povos indígenas habitantes de casa uma destas terras. Deste modo, constatamos que os povos indígenas em áreas de fronteira internacional não são necessariamente agrupáveis pelos arcos e sub-regiões específicas, tal como definidas pela CDIF. Revelou-se mais adequado conceber novos conjuntos fronteiriços a partir da concentração de *terras indígenas* em *sub-regiões* específicas da *faixa de fronteira*, por exemplo, o Amapá e o Pará ficaram em uma mesma sub-região porque o Parque Indígena Tumucumaque está entre as duas unidades federativas. Nesse sentido, foram trabalhados separadamente Roraima, Amazonas, Acre, Rondônia, Mato Grosso e, por último, numa só subárea: Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, em função da presença predominante de quatro povos indígenas (Guarani, Kaiowá, Nandeva e Kaingang) que moram em diferentes terras indígenas espalhadas nesses estados.

Uma vez apresentados os critérios, críticas e procedimentos de elaboração dos quadros de povos e *terras indígenas* em áreas de fronteira internacional, passemos aos resultados:

22 Seguimos a argumentação de Michel-Rolph Trouillot (2001) na interpretação do “Estado” (entidade ideológica) a partir de seus “efeitos de poder” na vida cotidiana.

Quadro 1. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira dos estados do Amapá e Pará

Estados brasileiros	Povos Indígenas	Quantidade
AP	Karipuna, Palikur, Galibi Marworno, Galibi do Oiapoque, Wayãpi	5
AP e PA	Kaxuyana, Tiriyó, Hixkaryana, Katuenayana	4
Povos na tríplice fronteira Brasil-Suriname-França		
PA	Wayana, Aparai	2
Subtotal		11
Terras indígenas		
AP	T.I Uaçá I e II, T.I Galibi do Oiapoque, T.I Juminá, T.I Waiãpi	4
AP e PA	Parque Indígena do Tumucumaque; TI Nhamundá-Mapuera	2
PA	T.I Rio Parú d´Este	1
Subtotal		7
Municípios brasileiros		
AP e PA	Oiapoque, Laranjal do Jari, Mazagão, Pedra Branca do Amaparí, Alenquer, Almeirim, Óbidos, Oriximiná e Monte Alegre	9

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 2. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira do estado de Roraima e municípios limítrofes

Povos Indígenas	Quantidade
Hixkaryana, Katuenayana, Katxuyana, Waiwai, Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang, Wapichana, Yanomami	10
Povos Indígenas Isolados	
Karapawyana	1
Subtotal	8*
Terras Indígenas	
TI Trombetas/Mapuera (AM/RR/PA); TI Wai-Wai (RR), Raposa Serra do Sol; T.I Jacamin, T.I Manoá Pium, T.I São Marcos, Santa Inês, Yanomami, Sucuba, Anta, Anaro, Ananás, Barata Livramento, Muriru, Boqueirão, Moskow, Araçá, Bom Jesús, Jaboti, Malacacheta, Mangueira, Pium, Ponta da Serra, Raimundão, Serra da Moça, Truaru, Canaunim, Tabalascada	28
Municípios brasileiros	
Faro, Nhamundá, Oriximiná, Urucará, Caroebe, São João da Baliza, Caracará, Normandia, Pacaraima, Uiramutã, Bonfim, Boa Vista, Amajari, Alto Alegre, Barcelos, Iracema, Mucajaí, Santa Isabel do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Cantá	20

*Este número não é somado no total de povos indígenas morando na *faixa de fronteira* porque os Hixkaryana, Katuenayana, Katxuyana já estão contabilizados nas unidades federativas do AP e PA.

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 3. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira do estado do Amazonas e municípios limítrofes

Povos Indígenas	Quantidade
Arapaso, Baniwa, Bará, Barasana, Baré, Desana, Hupda, Karapanã, Kori-pako, Kotiria, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tariana, Taiwano, Tukano, Tuyuka, Warekena, Yuhupde, Dow, Ticuna, Kokama, Matsés, Kanamari, Korubo, Kulina Pano, Marubo, Matis, Matsés e Tsohom-dyapa	32
Povos Indígenas Isolados (Vale do Javari)	
Isolados do Alto Jutaí, Isolados do Jandiatuba, Isolados do Quixito, Isolados do São José, Isolados Kanamari, Isolados Korubo	6
Subtotal	37*
Povos indígenas transfronteiriços sem terras tradicionais regularizadas na faixa de fronteira	
Tatuyo, Yuruti, Kambeba, Miranha, Witoto	5
Povos na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Venezuela	
Baniwa, Kuripaco, Kubeo, Tukano	4
Povos na tríplice fronteira Brasil-Colômbia- Peru	
Ticuna, Kokama	2
Terras Indígenas	
Alto Rio Negro, Médio Rio Negro I, Balaio, Cué-Cué/Marabitanas, Rio Apaporis, Nova Esperança do Rio Jandiatuba, Lauro Sodré, Bom Intento, Évare II, São Leopoldo, Tikuna Feijoal, Tikuna de Santo Antônio, Tikuna Porto Espiritual, Tukuna Umariáçu, Vui-Uata-In, Maraitá, Sururuá, Matintin, Porto Limoeiro, Évare I, Lago do Correio, Sapotal, Guanabara, Vale do Javari	24
Municípios brasileiros	
Japurá, São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant, Tabatinga, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Atalaia do Norte, Jutaí	11

* O povo Kulina foi contabilizado no estado do Acre

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 4. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira do estado do Acre e municípios limítrofes

Povos Indígenas	Quantidade
Kulina*, Huni Kuin, Yaminawá, Ashaninka, Shanenawa*, Puyanawa, Arara Shawãdawa*, Manchineri	8
Povos Indígenas Isolados	
Isolados da cabeceira do Rio Acre, Isolados Sapanahua, Isolados do Riozinho do Alto	3
Subtotal	11
Povos na tríplice fronteira Brasil, Bolívia e Peru	
Yaminawá e Manchineri	2
Terras Indígenas	
Alto Rio Purus, Jaminawa/Envira, Kaxinawa do Rio Humaitá, Kulina do Igarapé do Pau, Kulina do Rio Envira, Igarapé do Caucho, Katukina/Kaxinawa, Kaxinawa/Ashaninka do Rio Breu, Kaxinawa da Colônia Vinte e Sete, Kaxinawa do Baixo Jordão, Kaxinawa Nova Olinda, Kaxinawa do Rio Jordão, Kaxinawa Praia do Carapanã, Kaxinawa Seringal Independência, Cabeceira do Rio Acre, Jaminawa/Arara do Rio Bagé, Jaminawa do Igarapé Preto, Mamoodate, Kampa do Igarapé Primavera, Kampa do Rio Amônea, Kampa e Isolados do Rio Envira, Riozinho do Alto Envira, Nukini, Poyanawa	24
Municípios brasileiros	
Manoel Urbano, Santa Rosa do Purus, Feijó, Tarauacá, Jordão, Marechal Thaumaturgo, Assis Brasil, Sena Madureira, Rodrigues Alves, Mâncio Lima	10

*Os Kulina também habitam no Pará, os Shanenawa e os Shawãdawa são contados porque moram em TI na faixa de fronteira.

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 5. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira do estado de Rondônia e municípios limítrofes

Povos Indígenas	Quantidade
Juma, Amondawa, Oro Win, Uru-Eu-Wau-Wau, Wari ou Pakaá nova, Arikapu, Arúa, Djeoromixí, Kanoê, Marurap, Tupari, Aikanã, Kujubim, Wajuru, Kwazá, Nambikwara	15*
Terras Indígenas	
Uru-Eu-Wau-Wau, Pacaás-Novas, Rio Negro/Ocaia, Rio Branco, Rio Guaporé, Tubarão/Latundê	6
Municípios brasileiros	
Alvorada D'Oeste, Cacaulândia, Campo Novo de Rondônia, Costa Marques, Governador Jorge Teixeira, Guajará-Mirim, Jaru, Mirante da Serra, Monte Negro, Nova Mamoré, São Miguel do Guaporé, Seringueiras, Alta Floresta D'Oeste, São Francisco do Guaporé, Chupinguaia	15

*Os Nambikwara estão contabilizados no estado do Mato Grosso.

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

É importante ressaltar que nenhum dos povos indígenas aqui identificados em Rondônia é reconhecido oficialmente como povo fronteiriço, entretanto, sua localização em *terras indígenas na faixa de fronteira* permitiu seu reconhecimento segundo o critério territorial adotado para elaboração do quadro.

Quadro 6. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira do estado do Mato Grosso e municípios limítrofes

Povos Indígenas	Quantidade
Chiquitano, Nambikwára, Nambikwara Halotesu, Nambikwara Kithaulu, Nambikwara Sawentesu e Nambikwara Wakalitesu, Alakatesu, Parei	8
Terras Indígenas	
Portal do Encantado, Nambiquara, Paukalirajausu, Vale do Guaporé, Jui-ninha, Uirapuru, Parei	7
Municípios brasileiros	
Pontes e Lacerda, Porto Esperidião, Vila Bela da Santíssima Trindade, Comodoro, Nova Lacerda, Conquista D'Oeste, Campos de Julio, Tangará da Serra	8

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 7. Povos e terras indígenas na faixa de fronteira dos estados do Mato Grosso do Sul, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul

Povos Indígenas		Quantidade
Terena, Kadiweu, Chamacoco, Kaingang, Kinikinau		5
Povos indígenas nas tríplexes fronteiras Brasil-Bolívia-Paraguai e Brasil-Paraguai-Argentina		
Guarani Ñandeva , Guarani, Guarani Kaiowa (Pai-Tavyterã ou Tembukuára), Guarani Mbya		4
Subtotal		9
Terras Indígenas		
Estados brasileiros	Povo Indígena	Quantidade
MS	Reserva Indígena Kadiwéu, Reserva Indígena Dourados, Nioaque, Amambai, Pirakuá, Rancho Jacaré	6
PR	Dominial Indígena Mangueirinha, Rio das Cobras	2
SC	Xapecó, Toldo Chimbanguê II, Aldeia Kondá, Toldo Chimbanguê, Toldo Imbu, Toldo Pinhal, Xapecó Glebas A e B	8
RS	Reserva Indígena Inhacapetum, Guarita, Pacheca, Nonoai, Rio dos Índios, Votouro, Votouro-Kandóia, Serrinha	7
Subtotal		23
MS	Corumbá, Porto Murтинho, Dourados, Nioaque, Amambaí, Bela Vista, Ponta Porã, Laguna Carapã	8
PR	Mangueirinha, Espigão Alto do Iguaçu, Nova Laranjeiras	3
SC	Abelardo Luz, Entre Rios, Ipuacu, Chapecó, Arvoredo, Paial, Seara	7
RS	São Miguel das Missões, Erval Seco, Redentora, Tenente Portela, Camaquã, Nonoai, Rio dos Índios, Planalto, Gramado dos Loureiros, Vicente Dutra, Benjamin Constant do Sul, Faxinalzinho, Constantina, Engenho Velho, Ronda Alta, Três Palmeiras	16
Subtotal		34

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Quadro 8. Total de Povos indígenas na faixa de fronteira brasileira

Estados brasileiros	Povos Indígenas	Terras Indígenas	Municípios brasileiros
AP, PA	11	7	9
RR	8	28	20
AM	37	24	11
AC	11	24	10
RO	15	6	15
MT	8	7	8
MS, PR, SC, RS	9	23	34
Total	99	119	107

Fonte: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Observatório das Migrações Internacionais (OB-Migra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, D.F., 2019.

Os resultados do mapeamento evidenciam que os povos indígenas que vivem ao longo da *faixa de fronteira* compõem um percentual expressivo de 39% do total de 253 povos indígenas oficialmente reconhecidos no país. Por outra parte, existem 17 (dezessete) povos indígenas nas situações de tríplex fronteira, fato que deveria ser relevante para assegurar uma política diferenciada de reconhecimento dos direitos territoriais, assim como de articulação bilateral das políticas públicas para promoção do bem-estar destes povos e ações humanitárias que priorizem o controle epidemiológico, a contenção de invasões de territórios e destruição ambiental, assim como que assegurem a autodeterminação e autonomia dos demais povos indígenas em isolamento voluntário.

Entretanto, esta não tem sido a compreensão do Estado brasileiro e tampouco dos estados vizinhos para estas populações, onde o próprio reconhecimento de vastas extensões territoriais como *reservas/terras indígenas* e *parques nacionais* visam mais a inscrever os territórios indígenas em políticas de integração e afirmação da soberania nacional do que em propiciar bens e direitos oriundos da cidadania. Como visto anteriormente, a própria preocupação em compartilhar soluções para os problemas que afetam os povos indígenas e demais habitantes das fronteiras com os países vizinhos ainda não se anuncia como uma meta a ser atingida pelos planos, programas e ações do Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROBLEMÁTICAS SOCIAIS RELACIONADAS À MOBILIDADE INDÍGENA ENTRE FRONTEIRAS

A ênfase talvez exagerada dada à perspectiva estatal na definição da *faixa de fronteira* neste artigo visa demonstrar a complexa e pesada realidade a ser enfrentada pelos povos indígenas enquanto populações habitantes de regiões assim concebidas e administradas. Trata-se mais de um critério para o cotejamento de dados que nos permitam reconhecer a extensão da presença indígena nas fronteiras políticas internacionais

brasileiras do que um conceito para a homogeneização de sua situação como minorias transnacionais. A diversidade de situações de fronteira constitui uma problemática em si e não será objeto deste artigo, que se limitou a expor panoramicamente o tema com vistas a suscitar reflexões que considerem os povos indígenas em áreas de fronteira internacional como uma problemática que possui características próprias, merecedoras de uma análise multidisciplinar, comparativa e regional, sobretudo pelas desvantagens que esta problemática (talvez melhor definida como uma condição transnacional, ver RIBEIRO 2000) impõe aos modos de vida e à realização plena da cidadania multicultural dos povos indígenas.

Para contornar ou superar esta desvantagem, os habitantes das fronteiras buscarão sempre instrumentalizar suas identidades e nacionalidades junto a representantes dos respectivos Estados nacionais para alcançar serviços e recursos que contribuam para sua manutenção física e simbólica o que, muitas vezes é visto com desconfiança pelos agentes estatais, redobrando as técnicas de controle e vigilância e tornando mais restritivas e cerceadoras as leis e políticas de integração. Nesse sentido, como observou Cardoso de Oliveira com relação às etnias localizadas em fronteiras entre Estados nacionais, dentre as quais destacam-se neste artigo, os povos indígenas:

(...) não se trata mais de considerá-las em si mesmas como tais, mas de inseri-las num outro quadro de referência: o quadro (inter)nacional. A rigor, poder-se-ia dizer que tal quadro teria sua configuração marcada por um processo transnacional, apontando esse termo para o caráter dinâmico das relações sociais vividas pelo contingente populacional localizado na fronteira. (...) Portanto, no caso de uma situação de fronteira, aquilo que surge como um poderoso determinante social, político e cultural – provavelmente mais do que a etnicidade – passa a ser a nacionalidade dos agentes sociais; é quando a nacionalidade e etnicidade se interseccionam (...). E é exatamente esse espaço ocupado pela nacionalidade que tende a se internacionalizar, graças ao processo de transnacionalização que nele tem lugar. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p. 14-15)

Portanto, é mais além do olhar objetivante dos Estados nacionais sobre a faixa de fronteira que se deve situar a abordagem das problemáticas sociais relacionadas à presença e mobilidade indígena entre fronteiras. Nestes espaços, os povos indígenas não são grupos encapsulados por vastos territórios de natureza intocada. Ao contrário, são sociedades situadas e articuladas com rotas, redes, recursos, povos e instituições com os quais detém longa história de contato e envolvimento. As culturas destes povos apresentam padrões de vida social marcados pela condição da transnacionalidade (RIBEIRO, 2000, p. 93-129). Isto significa dizer que as cosmologias e formas de organização social dos povos indígenas em áreas de fronteira vivem a consciência de fazer parte de um corpo político global de modo mais visível e acentuado que entre outros povos situados mais distantes das fronteiras. Suas visões de mundo extrapolam as definições e papéis reducionistas que lhes atribuem as políticas de fronteira e, talvez, por essa razão, estão mais sujeitos ao controle dos Estados nacionais.

Em suma, a complexidade das situações de fronteira internacional para os povos indígenas reside no fato das fronteiras serem lugares de condensação de processos globais de fenômenos diversos como a multifacetação das identidades étnicas e nacionais, da multiculturalização da nacionalidade pela presença de populações indígenas e migran-

tes, da multinacionalização dos Estados através da construção de blocos econômicos e políticas bi e multilaterais etc. Processos estes que recebem atenção constante dos governos nacionais, estaduais/departamentais e municipais com vistas a explorar as zonas fronteiriças na qualidade de zonas de contato, abertura e cooperação como medidas de eventuais tensões, conflitos e disjunções. Como se trata de um primeiro levantamento/mapeamento ainda não foi possível registrar a população e variabilidade linguística dos povos indígenas nas fronteiras. Muito menos acessar indicadores sociais que permitam comparar a situação social destas populações e das populações não-indígenas nas mesmas localidades e regiões e nos diferentes lados das fronteiras. Este quadro comparativo mostra-se imprescindível para o adequado dimensionamento da multiplicidade e gravidade das problemáticas sociais dos povos indígenas nas fronteiras internacionais. A partir deste quadro também se tornará possível aferir disparidades regionais entre dinâmicas transfronteiriças em diferentes regiões e nas cidades-gêmeas. Como já foi oportunamente apontado por BAINES (2008):

(...) nas periferias geográficas destes Estados nacionais, as ambiguidades e as contradições das políticas indigenistas nacionais tornam-se evidentes para os atores sociais. A inclusão social desses povos indígenas por meio de políticas indigenistas governamentais e de ONGs contradiz-se à forte exclusão social experimentada por eles como minorias étnicas inseridas em relações assimétricas de sujeição-dominância pelas sociedades nacionais. (p. 43)

Espera-se que este artigo contribua para estimular o reconhecimento da multiplicidade e extensão de cenários de pesquisa social que promovam o conhecimento necessário ao adequado desenvolvimento de políticas públicas de proteção da diversidade étnica nas fronteiras em detrimento das políticas de segurança e desenvolvimento das fronteiras contra esta diversidade, assim como promover a importância de pesquisas de caráter etnográfico e comparativo sobre estas situações. Esperamos, enfim, que este trabalho contribua para o conhecimento e diálogo com iniciativas semelhantes dos demais lados das fronteiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAINES, Stephen Grant. 2004. "A fronteira Brasil-Guiana e os povos indígenas". Revista de Estudos e Pesquisas, Funai, Brasília, V. 1, N.1, p. 65-98.

BAINES, Stephen Grant. "Conflitos e reivindicações territoriais nas fronteiras: Povos Indígenas na Fronteira Brasil-Guiana". TEÓFILO DA SILVA, Crísthian; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BAINES, Stephen Grant (orgs.). 2008. Problemáticas sociais para sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. Brasília: FAP/DF; SP: Annablume.

BRASIL. Lei nº 6.634, de 02 de maio de 1972.

BRASIL. Decreto no 3.203, de 8 de outubro de 1999.

BRITO, Rodrigo. 2018. Análise constitucional e convencional do marco temporal de demarcação de terras indígenas no Brasil. Em: Índios, Direitos Originários e Territorialidade

de. / Associação Nacional dos Procuradores da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Ministério Público Federal. Organizadores: Gustavo Kenner Alcântara, Livia Nascimento Tinôco, Luciano Mariz Maia. Brasília: ANPR, Brasília.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1997. "Identidade, Etnicidade e Nacionalidade no Mercosul". Política Comparada, Ano I, Volume I, N.º 2, maio/agosto.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Introdução". In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Stephen G. BAINES (orgs.) 2005. Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2007. "Etnicidad y estructura social". Clásicos y contemporáneos en antropología. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana. México.

FARAGE, Nádia. 1991. As Muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. São Paulo, SP: Editora Paz e Terra.

GARCIA, Thiago Almeida. "Guia de cadastramento de famílias indígenas". 3ª edição. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS)/Secretaria Nacional de Renda de Cidadania (Senarc), 2011.

LOPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. 2014. Tikunas brasileiros, colombianos e peruanos: etnicidade e nacionalidade na Região das fronteiras do Alto Amazonas/ Solimões = Tikunas brasileños, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región del Alto Amazonas/ Solimões/ Claudia Leonor López Garcés. Museu Paraense Emílio Goeldi.

LITTLE, Paul. 2002. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade, série antropologia, UnB, Brasília.

LITTLE, Paul. 2001. Amazonia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

MALDI, Denise. 1997. "De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX". Revista de Antropologia, vol. 40, n. 2, São Paulo.

MARIN, Joel Orlando Bevilaqua & NEVES, Delma Pessanha (orgs.). 2013. Campesinato e Marcha para Oeste. Santa Maria: Editora UFSM.

MATOS, Kleber Gesteira e. 2010. Ordem e progresso na Amazonia: O discurso militar indigenista. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

MELATTI, Julio. 2007. "Áreas etnográficas". Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf> Data de acesso: 10-05-2017.

MI/SPR - Ministério da Integração Nacional, Secretaria de Programas Regionais. 2005. Proposta de Reestruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira. Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira, Brasília.

MI/SPR - Ministério da Integração Nacional, Secretaria de Programas Regionais. 2009. Faixa de fronteira. Programa de Promoção do Desenvolvimento da Faixa de Fronteira –

PDF, fevereiro.

MILLER, Bruce Granville. 2003. *Invisible Indigenes: The Politics of Nonrecognition*. University of Nebraska Press.

MJ/FUNAI - Ministério de Justiça, Fundação Nacional do Índio. 2002. *Legislação Indigenista Brasileira*. MAGALHÃES, Dias Edvard organizador, Brasília.

MJ - “Mapeamento das políticas públicas Federais na Faixa de Fronteira: Interfaces com o plano estratégico de fronteiras e a estratégia nacional de Segurança Pública nas fronteiras”, 2016.

NEVES, Alex Jorge das; SILVA, José Camilo da; REGO MONTEIRO, Lício Caetano do. 2016. *Mapeamento das políticas públicas federais na faixa de fronteira: interfaces com o plano estratégico de fronteiras e a estratégia nacional de segurança pública nas fronteiras*. Ministério da Justiça e Cidadania, Secretaria Nacional de Segurança Pública, Brasília.

OLIVEIRA, Ana Guita de. 1995. *O mundo transformado: Um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Coleção Eduardo Galvão. Belém: MPEG.

OLIVEIRA, Fernanda Martinez de. 2006. “Dilemas da inclusão da diversidade étnica no federalismo brasileiro: as perspectivas dos povos indígenas”. Fundação Getúlio Vargas, Escola de administração de empresas de São Paulo, São Paulo, Brasil.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1998. Uma Etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In *Mana* 4(1), p. 47/77.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1990. Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte. In: *Militares, Índios e Fronteiras*. Rio de Janeiro, UFRJ.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2000. *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo: Paisagens e Passagens*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

ROCHA, Claudionor. 2016. “Base normativa e proposições legislativas sobre fronteiras no Brasil”. Câmara dos Deputados, consultoria legislativa.

ROCHA, Leandro Mendes & BAINES, Stephen Grant. 2008. *Fronteiras e espaços interculturais*. Goiânia: Editora da UFG.

SPRANDEL, Márcia Anita. “Breve genealogia sobre os estudos de fronteiras e limites no Brasil”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Stephen G. BAINES (orgs.) 2005. *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. 2007. “Nacionalidade e etnicidade em fronteiras”. *Horizontes Antropológicos*, Jun., vol.13, no.27, p.341-346.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian & BAINES, Stephen. 2009. “Antropologia nas Fronteiras: contribuições teóricas e etnográficas para as Ciências Sociais nas Américas”. In: FERNANDES, Ana Maria & RANINCHESKI, Sonia (orgs.). *Américas compartilhadas*. São Paulo: Francis.

Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas.

Alvaro A. García-Castro

RESUMEN

El actual desplazamiento masivo de indígenas Warao venezolanos hacia Brasil, para instalarse en la periferia de algunas ciudades, pareciera repetir un proceso similar que se dio en el pasado en Venezuela, mediante el cual tienden a reproducir, temporalmente, sus estrategias de supervivencia ancestrales como recolectores trashumantes, pero en un ambiente urbano. La diferencia ahora consiste en que, siendo la crisis venezolana de tipo estructural, sin expectativas de resolución a corto y mediano plazo, estos precarios asentamientos de Brasil, podrían ser la primera fase de formación de “barrios” de refugiados indígenas de carácter permanente, con consecuencias impredecibles, tanto para ellos, como para la población no indígena.

Palabras claves: Brasil, Migración, Refugiados, Venezuela, Warao.

RESUMO

O deslocamento atual dos índios Warao venezuelanos para o Brasil, para se instalar na periferia de algumas cidades, parece repetir um processo semelhante no passado na Venezuela, pelo qual eles tendem a reproduzir, temporariamente, suas estratégias ancestrais de sobrevivência como coletores transumantes, mas em um ambiente urbano. A diferença agora é que, sendo a crise estrutural venezuelana, sem expectativas de resolução a curto e médio prazo, esses assentamentos precários no Brasil, poderiam ser a primeira fase de formação de “bairros” de refugiados indígenas de caráter permanente, com consequências imprevisíveis, tanto para eles quanto para a população local não indígena.

Palavras claves: Brasil, Migração, Refugiados, Venezuela, Warao.

INTRODUCCIÓN:

El reciente fenómeno migratorio masivo que la crisis socioeconómica de Venezuela ha provocado, afectando a los demás países de América, tiene, en el caso de Brasil, un componente diferenciador en cuanto que muchos de los desplazados son indígenas Warao. La relativa cercanía de la frontera norte brasileña con el hábitat tradicional de esta etnia, el delta del Orinoco, junto con la precariedad ya habitual que estos indígenas han venido sufriendo, son factores determinantes a la hora de elegir destino para miles de individuos. Los emigrantes Warao en Brasil pertenecen a ciertos grupos de la región centro y sur oriental del delta, habituados a desplazarse temporalmente a los centros poblados criollos, en busca de recursos, durante las épocas de necesidad. La afluencia masiva y la persistencia a corto y mediano plazo de la crisis originaria, hacen pensar que estamos ante un fenómeno ya conocido en Venezuela: la formación de “barrios” Warao permanentes en la periferia de las ciudades. Por sus particulares condiciones de minoría étnica monolingüe, discriminada por la sociedad nacional moderna, estos indígenas están propensos a sufrir vejaciones, explotación y carencias alimentarias y sanitarias. Es absolutamente indispensable tomar en cuenta las particulares características de este fenómeno y considerar a estos grupos, no como simples inmigrantes, sino como refugiados necesitados de asistencia y comprensión.

LOS WARAO Y SU ADAPTACIÓN AL MEDIO.

Los Warao, habitantes ancestrales del delta del Orinoco, se han caracterizado por su adaptación al medio natural, especialmente al riparino, que los define como una cultura de horticultores incipientes, semi trashumante y de humedales. En lo que respecta a su territorio, la banda morichalera trashumante, compuesta usualmente de los padres, hijos y los cónyuges de las hijas, forma una unidad económica, que se traslada dentro de un espacio limitado a lo largo de una corriente o caño de río, donde obtienen los recursos necesarios para su subsistencia (Suárez, 1968). Por lo general, las comunidades o rancherías a lo largo de un caño están emparentadas entre sí y cada una de ellas forma una unidad exogámica, mientras el conjunto se comporta como una subtribu o unidad endogámica (Heinen y Caballero 1993: 32). Es decir, el ámbito dentro del cual se procura contraer matrimonio: fuera de la ranchería, pero dentro del área de parentesco, comportamiento que evidentemente es una de las claves de su supervivencia, dada la naturaleza de la costa oriental de Venezuela en general y del delta orinoquense en particular. De este medio, los Warao han extraído desde hace siglos lo suficiente para su subsistencia, sin ejercer una presión excesiva sobre él. En el período prehispánico, la llegada de otras sociedades tecnológicamente más complejas, como Aruacos (Arawaks, Arauacos,) y Caribes (Kariña), al nor-oriente de lo que hoy es Venezuela, forzó a los Warao a replegarse, desde otras regiones donde habitaban también, hacia el interior del delta. En esta parte, se especializaron e inventariaron los múltiples econichos para poder sobrevivir (Wilbert, 1993: 9).

Complementaban su subsistencia con actividades de intercambio, primero con otros grupos indígenas y luego con los europeos. Ya en el siglo XVI, un navegante margariteño que recorrió las islas del Orinoco en 1582 y 1583, a los que llama “*chaguanes*” (una de

las denominaciones de los Warao), describió en el caño Tucupita, sus hábitos de subsistencia y su itinerancia entre los caños del interior y las bocas. Eran ellos los que fabricaban las grandes curiaras (piraguas) y los chinchorros (hamacas), que los margariteños compraban a los indios amigos de Trinidad (Griego, 1583: Fol. 6 vto.). Posteriormente, en 1593, un capitán poblador describiría las actividades de intercambio entre aquéllos, otras etnias y los españoles y da noticias de una aldea de “*tibitibes*” (otra denominación para los Warao) viviendo en una ranchería mixta con indígenas de otras etnias (Lovera, 1991: 146, 186). El trato y convivencia de los Warao con otros grupos humanos data, por lo tanto, de muchos siglos y es algo que forma parte de su cultura.

La llegada de los europeos trajo como consecuencia la dominación de los grupos indígenas que ocupaban el territorio, entrando en conflicto con algunos de ellos, como los caribes. Pero otros, en cambio, como los Aruacos y los Guaraúnos o Warao, siguiendo con sus costumbres, se convirtieron pronto en aliados de aquéllos, desarrollándose con el tiempo una convivencia y colaboración mutuas. La llegada de misioneros y colonos, así como el surgimiento de pueblos y ciudades, trajeron consigo nuevos elementos a los que los Warao, tal como lo hicieron en el pasado, se adaptaron, en función de su supervivencia como grupo diferenciado. Ello ocurrió, primero y especialmente, entre los del Delta Occidental, que constituía la principal ruta de acceso al interior del territorio (García-Castro y Heinen, 2000).

La presencia cada vez mayor de la sociedad nacional, a raíz de la Guerra de Independencia, en el siglo XIX, introdujo también nuevos agentes, que van a ejercer una gran influencia entre los indígenas: comercio, ganadería, agricultura con excedentes para la venta, trabajo asalariado, misioneros, funcionarios, comerciantes, ganaderos, empresarios, cada uno con sus respectivas normas y valores. En fin, con el paso del tiempo, se fue introduciendo en la región un modo de producción muy distinto al del indígena. Siguiendo su estrategia de supervivencia ancestral, los Warao se fueron adaptando a este nuevo medio social y humano, según las distintas circunstancias y regiones del delta y, al ir apareciendo los centros poblados, se adaptaron también a ellos, conforme sus conveniencias y necesidades lo ameritaban. Para ello recurrieron, como lo han hecho siempre, a sus propias herramientas culturales:

- A.** El equilibrio con el medio, que se interviene al mínimo y del cual se forma parte.
- B.** El carácter no violento de su interrelación con el medio natural y humano (cooperación en vez de confrontación).
- C.** La trashumancia.
- D.** La economía de subsistencia.
- E.** El principio de reciprocidad generalizada.
- F.** La organización social basada en las relaciones de parentesco, centrada alrededor de la pareja de ancianos, con la madre/suegra (*Arani*) en el rol dominante, administrando el producto social y el padre/suegro (*Aidamo, Iramo*) coordinando equipos de trabajo con los hijos e hijas y sus yernos.

En la actualidad (2019), son el segundo grupo indígena de Venezuela. En el censo oficial de 2011, el más reciente hasta el momento, la población registrada del estado Delta

Amacuro era de 165.525 personas, 25,4% de los cuales, es decir, 41.543 personas, se reconocieron como indígenas y el número de éstos residente en centros urbanos, fue de 5.309, o sea, el 12,78% (INE, 2014a, 2014b).

Hemos sostenido en otras ocasiones, que estas características son una estrategia de adaptación transmitida culturalmente y llevada a cabo según el lugar y las circunstancias, incluyendo el medio urbano, y que ha demostrado tener un elevado valor de supervivencia. Así, las condiciones ambientales y culturales de las diferentes zonas del delta del Orinoco, donde se aplicaron y desarrollaron estas estrategias, contribuyeron a conformar conductas e instituciones especializadas que, si bien se basan en los principios arriba mencionados, pueden presentar variaciones en sus expresiones locales (García-Castro, 2005a, 2005b; Heinen y García-Castro, 2003). Su organización social, patrón de asentamiento, técnicas recolectoras, sistema de parentesco, alianzas matrimoniales, normas de control y liderazgo, perviven en el medio urbano y se emplean aquí como respuestas adaptativas con las que se enfrentan a los cambios.

UNA ESTRATEGIA SIMILAR PARA UNA SITUACIÓN SIMILAR.

En la coyuntura actual, cuando se está produciendo un fenómeno migratorio masivo desde Venezuela hacia Brasil, los Warao se encuentran, una vez más, practicando sus estrategias ancestrales, donde la clave de la supervivencia está en saber aprovechar la diversidad de recursos que les aportan ambos medios: el natural y el humano. Creemos que en Brasil estamos ante el comienzo de un proceso similar al que se dio en Venezuela, incipientemente después de 1964, cuando se cerró el Caño Manamo, causando un desastre ecológico de gran magnitud (García-Castro y Heinen, 1999), pero que se incrementó a partir del final de la década de 1990, agravándose a mediados de los 2000.

Los indígenas, como minoría en desventaja ante el mundo moderno, recurren hoy a los mismos mecanismos que en el pasado les proporcionaron soluciones, aunque el conocimiento de la naturaleza deltaica aquí ya no es necesario y deberá ser substituido por el del medio urbano moderno. Por consiguiente, su adaptación dentro del mismo implica adquirir nuevas prácticas, tanto o más especializadas que en el medio natural, para lograr sobrevivir.

No obstante, estos desplazamientos, documentados en la prensa brasileña desde principios de 2014 (Souzay Gonzalo, 2016; Maciel, 2017), tienen una diferencia significativa con aquéllos de Venezuela: Su acercamiento a los centros poblados urbanos en Brasil, se produce dentro del marco de la situación política, alimentaria, sanitaria, de seguridad y de servicios, que ha afectado a toda la población venezolana. Al momento de escribir estas líneas, diversas instituciones internacionales (ACNUR/UNHCR, 2017; AI 2017; HRW, 2018) la han calificado de crisis económica y humanitaria, lo cual no ha sido reconocido por el gobierno venezolano, que incluso niega sistemáticamente el fenómeno (EFE, 2018). El resultado es que el éxodo de sus habitantes continúa colapsando todas las

fronteras y el caso de las minorías étnicas es, más que nada, un indicador de la gravedad de la situación. Incluso organismos humanitarios internacionales han instado a los países susceptibles de recibir venezolanos, así como a aquellos que ya los acogen, que permitan el acceso de éstos a sus territorios, que no sean devueltos y se les dé la debida protección, aunque la condición de refugiados deberá ser otorgada por cada país si así lo considera. (ACNUR/UNHCR, 2018; DW, 2018). La diáspora venezolana, dispersa por el mundo, está ya causando preocupación por lo precario de la situación que presentan tanto no indígenas como indígenas.

RESPUESTAS INSTITUCIONALES DE LOS INDÍGENAS, APLICADAS A LA URBANIZACIÓN.

La mendicidad: Una de las formas de inserción en la sociedad moderna que algunos Warao han utilizado en sus propios términos, especialmente en el medio urbano venezolano y ahora, en el brasileño, ha sido la mendicidad. En nuestra opinión, este fenómeno no es más que una solución para solventar las necesidades económicas de ciertos grupos Warao muy localizados, llevada a cabo empleando los valores y técnicas de la banda recolectora, en un medio distinto al del morichal y los caños, con un mínimo de participación y de aprovechamiento de la sociedad nacional, a la cual acceden en forma individual o de pequeños grupos y por cortos lapsos (García-Castro, 2000, 2001a).

La acción de pedir a quien le sobra, conocido como “Demand sharing”, que en apariencia es una conducta que estimula la generosidad del que tiene hacia el que carece, no implica en las sociedades de recolectores una costumbre esencialmente altruista, sino que expresa una compleja red de relaciones y prácticas sociales basadas en el parentesco, la escasez de recursos y el riesgo de su obtención; mientras simultáneamente crea entre el dador y el receptor una relación asimétrica de duración y significados muy variados (Peterson, 1993: 869, 871). Este principio es una de las normas de la subsistencia Warao y se practica entre miembros de una comunidad cuando alguno carece de algún recurso que otro, en cambio, posee en abundancia (Suárez 1968; Heinen y Caballero, 1993; García-Castro, 2005a). También está implícito en ritos ancestrales como la “petición” que se le hace a la madre de las palmas (*Ojiduarani*), o madre del bosque (*Dauarani*), para poder talar el bosque o las palmeras que les proporcionarán alimento (Lavandero, 2000: 116, Nos. 52, 121, 411). En la mendicidad Warao, donde el dinero es visto como un bien de recolección más, en este caso, en un medio urbano, se pone en práctica este mismo principio, por suponer que la mayor abundancia de un centro poblado nacional lo justifica.

Como se ha identificado a menudo la mendicidad con urbanización, se ha dicho que el Warao urbano (entendiendo por este término al Warao mendigo) es un indígena desvinculado de su cultura. Los mendigos que “merodean, recolectan, cazan y pescan”,

a su modo moderno, son indígenas “menguados, desplazados o desintegrados de su grupo” (Lavandero, 1992: 312). Creemos que esto no es así, según nuestra experiencia, si bien hay “barrios” de indígenas Warao en la periferia de algunos centros poblados criollos, los que se desplazan a éstos periódicamente desde sus lugares de origen y recurren a la mendicidad, poseen ciertas características muy particulares. Nuestra investigación proporciona la evidencia de que, dependiendo de la región del delta a la que pertenecen, la actitud hacia la mendicidad es variable. En efecto; en ciertas zonas, se considera una técnica recolectora más, mientras que en otras puede ser algo vergonzoso. Simultáneamente con esta actividad, es frecuente que las mujeres ofrezcan productos de artesanía, como cestas, chinchorros, collares, que elaboran durante su permanencia en los sitios de refugio.

Así, en Venezuela, los Warao del delta medio y alto, aunque están más acostumbrados que otros a interactuar con el medio urbano, del que constituyen una fuerza de trabajo estable y son, por lo general, bilingües, no son los que suelen mendigar. Entre estos Warao, la mendicidad está mal vista y complementan su estrategia de subsistencia tradicional con la realización de labores diversas (obreros, peones, caleteros, motoristas, guías) para los no indígenas. El trabajo, concebido más allá de una mera actividad económica, cuando se acepta el principio de que su práctica dignifica y es lo “socialmente correcto” dentro de la mentalidad occidental, se contrapone a la vagancia y la mendicidad. Quizás en el Alto Delta esto sea debido a una influencia muy antigua, producto del contacto multiétnico prolongado con indígenas, no indígenas y misioneros, entre los siglos XVI y XIX, como creemos nosotros. En cambio, para la mentalidad Warao ancestral de los habitantes del Bajo Delta, en los caños de las bocas del Orinoco, más aislados que otros grupos, y especialmente cuando son monolingües, los valores de la sociedad occidental de origen europeo, con respecto al trabajo y la mendicidad, son algo más bien ajeno. Al poner en práctica el principio de “Demand sharing”, resulta lógico y natural para ellos recurrir a las limosnas, a pedir, si las necesidades de la comunidad lo ameritan.

Por eso, tanto en Venezuela como en Brasil, la mendicidad urbana es practicada fundamentalmente por ciertos grupos de indígenas que vienen desde los mismos caños del bajo delta. Son a menudo monolingües y ajenos al entorno urbano, poco familiarizados con los códigos adecuados para sobrevivir en él, al cual consideran pletórico de bienes y bondades y quizás, por eso mismo, son más estrictos en la aplicación de la regla Warao de pedir al que tiene más. (Heinen y García-Castro, 1999; García-Castro, 2000:85; Heinen y Gassón, 2007:292; Heinen, Gassón y García-Castro, 2012). Para estos grupos, consistente con su patrón cultural de división sexual del trabajo, la mendicidad por las calles es equivalente a la recolección de frutos y peces del morichal, labor que suelen realizar exclusivamente las mujeres y los niños, mientras los hombres, en el nuevo medio, buscan trabajos eventuales no calificados y cuidan de los pocos enseres y otros niños en sus refugios. En ambos casos, la barrera del idioma es un obstáculo muy difícil de superar. Una vez terminada la “jornada”, los miembros de la unidad doméstica se reúnen y el producto del trabajo de los hombres, si lo hay, y el dinero obtenido por las mujeres, se junta y se reparte para comprar alimentos. Como ocurre en las rancharías de origen, son las mujeres las encargadas de la administración del producto social.

Trashumancia y estacionalidad: Los Warao, en su búsqueda de recursos, suelen trasladarse estacionalmente a distintos lugares, dependiendo de la temporada correspondiente. Sus rancherías se sitúan normalmente a la orilla de los caños, en la periferia de las innumerables islas del Orinoco, donde obtienen abundante pesca, excepto durante los meses de sequía, de octubre a mayo, cuando la cuña de agua salada repliega a los peces de agua dulce corriente arriba. Entre febrero y marzo, al llegar la temporada de recoger la fécula, *Ohidu aru*, en Warao, de la palma de moriche (*Mauritia flexuosa*), cada familia o banda morichalera se traslada entonces hacia el interior inundado de las islas, en campamentos temporales, hasta que han conseguido la cantidad necesaria para su subsistencia por varios meses. Regresando de nuevo a las rancherías ribereñas. En abril se hace la primera siembra de *ure* u ocumo chino (*Colocassia esculenta*), tubérculo introducido a principios del siglo pasado desde Guyana (Del Blanco, 1973: 430) que se cosechará nueve meses después. También suelen volver a incursionar al interior de las islas cuando las palmas después de la floración, para recoger los frutos, básicamente las mujeres y los niños, y durante todo el año se acude a los mismos lugares para pescar peces de pantano y hasta cazar algún animal. Entre Julio y agosto, vuelven a abandonar las aldeas ribereñas para trasladarse a las bocas, cerca del océano Atlántico, en busca de cangrejos azules (*Cardisoma guanhumi*, *Callinectes sapidus*) o cangrejos rojos (*Gecarcinus ruricola*) y en agosto se vuelven a sembrar los conucos de ocumo chino.

Hacia 1985-87, algunas familias del caño Winikina se trasladaron a Barrancas del Orinoco en busca de trabajo y dinero (Segundo Rivero. Com. Pers., 1999). Era costumbre, por aquel entonces, decidir con anticipación si los miembros de la comunidad deberían acercarse a las zonas urbanas, como San Félix y Barrancas, para buscar ropa usada, obtener cualquier utensilio o herramienta o hacia las islas del Alto Delta, a buscar iguanas (Heinen y García-Castro, 2002) y la mendicidad apareció por esa época como un recurso más. Desde entonces, esta costumbre ha ido en aumento, conforme se fue deteriorando la economía y los no indígenas empezaron a recorrer los caños en busca ellos mismos de sustento, convirtiéndose en fuertes competidores por los mismos recursos. Con el tiempo, en Barrancas y San Félix se formaron verdaderos “barrios” permanentes de indígenas provenientes del Bajo Delta.

El “barrio” Warao: Pasamos aquí a cuestionar también el concepto de espacio que se considera “natural” para los grupos indígenas. Los Warao son un grupo étnico trashumante y es evidente que, con sus desplazamientos estacionales, están siempre ocupando nuevos territorios en los que implantar sus hábitos de subsistencia y consumo. No es del todo apropiado, entonces, aplicarles los conceptos tradicionales de asociar a un grupo culturalmente unitario (“tribu” o “pueblo”), un territorio específico como “natural” (Gupta y Ferguson, 1992). Es obvio que, en el caso de los Warao, son las necesidades

de la comunidad las que determinan el ámbito territorial de sus desplazamientos.

Los Warao urbanizados forman, de hecho, una verdadera “tercera cultura” híbrida (Useen, Donogue y Useen, 1963) transicional, empleando sus propios valores como herramientas de adaptación al medio urbano, dentro de un sistema coherente y estable. Nosotros hemos expuesto ya que esta estrategia es una expresión que surge de la propia cultura Warao, puesta en práctica desde muy antiguo para su supervivencia y que, de paso, mantiene vigente sus instituciones en el seno mismo de la sociedad no indígena local. Es una forma de adaptarse al medio urbano, al mismo tiempo que de persistencia étnica Warao, perpetuando el mecanismo institucional en el tiempo y el espacio, mientras sus miembros ingresan a él, lo utilizan y lo abandonan, generación tras generación (García-Castro, 2005a). En nuestra opinión, consideramos la formación de estos asentamientos Warao en la periferia de los centros urbanos nacionales, no como una anomalía, sino como una institución más de la sociedad Warao; institución cuya complejidad está todavía por desvelarse totalmente.

En el plano puramente económico, la migración de los indígenas hacia los centros urbanos representa, para los no indígenas, una oportuna disposición de mano de obra barata. Para los indígenas, a su vez, significa la obtención de bienes, servicios y dinero (salarios). Al mismo tiempo, y por asimilación de los valores de la sociedad dominante, la condición de “urbanita”, por contraposición a la de “indio”, significa adicionalmente para éstos una elevación de *status*. En este sentido se corresponde con lo afirmado por quienes se apoyan en la teoría neoclásica para modelos duales de emigración, en los cuales ésta es el resultado de un ingreso diferencial entre lugares emisores y receptores de emigrantes y lleva consigo un ascenso en la movilidad social. Pero también conlleva que el avance de la economía capitalista termina por alienar a los emigrantes de sus medios de producción haciéndolos más dependientes del trabajo asalariado y ocasional (Browder y Godfrey, 1997).

CONCEPTOS DE POBREZA Y RIQUEZA.

La idea de “pobreza” es inexistente en los pueblos autosuficientes; es un concepto *etic*, atribuido a ellos por la cultura industrial moderna y basado en la comparación de ambos en términos absolutos, tomando como referencia los valores de aquélla. Por lo tanto, no es correcto asignarles la categoría de “pueblos subdesarrollados”, puesto que el concepto de “pobreza” no es operativo en sociedades tribales, cuya condición de “pobres” NO es el resultado de las economías de subsistencia *per se* (Bodley, 1990:14). Esta idea no tiene cabida en el medio tradicional Warao, donde todos poseen o deberían poseer lo mismo. En nuestra opinión, es al interrumpirse el ciclo de autosuficiencia y crearse una relación de dependencia con respecto a otro sistema económico, cuando las desigualdades se traducen en términos de “riqueza” y “pobreza” y se introduce el desequilibrio: dependencia y pobreza.

A esto se debe añadir que la visión cortoplacista de la vida puede ser adecuada en el medio

ancestral, las rancherías de los caños, donde predomina la impresión de abundancia, en medio de una naturaleza que provee para todo, pero en el medio urbano, la situación puede ser radicalmente diferente. En la práctica, los Warao aplican igualmente en él este principio, de tal forma que no hay previsiones para el día de mañana y las carencias se aceptan filosóficamente como eventualidades imposibles de controlar, puesto que, para ellos, el azar, la suerte o la divinidad, son los factores que controlan la vida.

Ellos han representado el concepto muy bien en su propia mitología, cuando justifican su pobreza frente a los no indígenas, y la retrotraen al tiempo del contacto inicial o de la creación de indígenas y europeos. Es decir, su inferioridad y carencias surgen cuando es posible hacer la comparación entre ellos y otros grupos (García, 1990: Nos. 9, 19, 51, 77). El Creador (*Kanobo*), “Nuestra Madre”, les ordenó que fueran pobres, pero que, si trabajaban, tendrían riquezas; los criollos, es decir, los no indígenas, serían los transmisores de esta riqueza, en la forma de embarcaciones, motores, y “corotos” (utensilios diversos) (Lavandero, 1994: 365-367).

Para los Warao, tanto los beneficios como las adversidades son producto de factores externos a ellos, prácticamente imposibles de controlar. Para enfrentarse a estas eventualidades, han desarrollado su organización social de tal manera, que todos los miembros de cada unidad doméstica tienen un rol específico que cumplir, supeditados a la pareja de ancianos. El más anciano, el *Iramo* o *Aidamo*, especialmente, es el encargado de decidir y coordinar las acciones que garantizan el bienestar de la misma, mientras la *Arani*, o mujer mayor, cabeza de la unidad doméstica, administra el producto social y entre todos aseguran la supervivencia del grupo.

Al insertarse en el medio urbano, dichos conceptos se proyectan dentro de éste, siempre en términos Warao y entonces es la sociedad nacional, el Estado, los partidos políticos, los patronos, quienes, sustituyendo al grupo de ancianos (*iramotuma*), deciden ahora por ellos y deben velar por su bienestar. La actitud correcta, entonces, es situarse de manera tal que estas circunstancias se den, “caigan” con la mayor frecuencia posible. Así, el “barrio Warao” es la institución que mejor se prestaría para ubicarse adecuadamente en el camino de aquellas circunstancias favorables, por lo menos con mayores ventajas sobre las rancherías de los caños.

UN CASO DE ESTUDIO VENEZOLANO QUE PUEDE REPETIRSE EN BRASIL

Nuestra investigación en esta parcela del conocimiento antropológico, tomó como sujeto de estudio el “barrio” Warao de La Horqueta, en el Municipio Tucupita del estado Delta Amacuro, en Venezuela. Dicho asentamiento es en realidad un conjunto de 14 unidades domésticas Warao independientes, provenientes de los caños Pedernales y Cocuina, en el delta medio y alto que, a raíz de la catástrofe ecológica ya mencionada, desde mediados de la década de 1960 y a lo largo de muchos años, se fueron instalando en la intersección de aquéllos, donde había una población de no indígenas, venezola-

nos y extranjeros. En su conjunto, se ubican a lo largo de la ribera derecha del Cocuina, separadas del resto del centro urbano por la calle principal.

La Horqueta y su comunidad Warao, se sitúan en la periferia de un sistema que tiene a Tucupita, la capital del estado, como centro, actuando como punto intermedio entre los caños y la capital. Dicho centro poblado venezolano, relativamente próspero antaño, dista mucho en la actualidad de ser autosuficiente. Las actividades productivas: copra, cacao, pesca, extracción de madera, ganadería y productos agrícolas, apenas superan hoy el nivel de subsistencia y sus habitantes dependen de los “cargos” o salarios-beca que la Gobernación reparte entre los adultos. El ganado, rubro de cierta importancia, se encuentra igualmente en pocas manos y en gran medida, es únicamente para consumo local; la mayoría pertenece a ganaderos del vecino estado Monagas, que son los que en definitiva se benefician de su comercialización. Muchos Warao de esta zona son expertos jinetes y conocedores del manejo de las reses y, en general, los indígenas están hoy plenamente vinculados a la economía local, pero en su estrato más bajo, como proveedores de recursos y materias primas de bajo costo y como mano de obra abundante y barata. En nuestra opinión, por todo lo dicho antes, constituyen, de hecho, una verdadera “clase proletaria indígena” basada en criterios étnicos, clase que ha sido aceptada por todos y que es necesaria, principalmente, para el mantenimiento del *statu quo* vigente.

Desde hace años, las administraciones sucesivas han mantenido la economía deltana apenas por encima del nivel de subsistencia, en el cual la mayor parte de la población devenga un salario mínimo en la nómina de la Gobernación. Se conforma así un modelo de sociedad parasitaria, que no genera verdaderas actividades productivas, sino meramente redistributivas de los ingresos que el estado Delta Amacuro percibe del poder central.

LOS INDÍGENAS DENTRO DEL SISTEMA ECONÓMICO LOCAL EN UNA SITUACIÓN DE CRISIS.

A esta situación históricamente dada desde hace muchos años en el Estado Delta Amacuro, se le ha añadido ahora la profunda crisis económica y asistencial general por la cual atraviesa el país, que depende, aún más que antes, de unos ingresos petroleros a la baja en un mercado cada vez menos predecible. La disminución de las inversiones extranjeras y las políticas económicas *sui generis*, combinadas con el conflicto político desarrollado entre el Estado Central y las regiones, se traducen, para el estado Delta Amacuro, tradicionalmente uno de los dos más deprimidos del país, en una disminución general de ingresos y servicios sanitarios y un aumento del desabastecimiento de alimentos y medicinas.

Si para los venezolanos en general las consecuencias son ya muy difíciles, para las poblaciones indígenas son devastadoras. A los Warao, insertos en el sistema económico, ya sea como proveedores de recursos o como mano de obra asalariada, las condiciones objetivas de las relaciones de producción los relegan a la periferia de dicho sistema lo-

cal. El abandono o disminución de las actividades productivas, la desincorporación de los indígenas, a partir de 1999, del sistema de redistribución de ingresos estatal (léase salarios-beca) y la irrupción de los no indígenas en las actividades tradicionales y en el mercado laboral de aquéllos, han tenido como resultado el desplazamiento y la desocupación de este contingente, que proporcionaba la mano de obra indispensable en todas partes. La consecuencia directa es que la población indígena urbana ya establecida, se proletariza aún más y los indígenas que vienen de las rancherías de los caños, que en condiciones normales serían absorbidos, aun temporalmente, en el mercado de trabajo, se ven obligados a recurrir a la mendicidad (caso de las rancherías del bajo Cocuina y de las bocas). Los Warao se mantienen entonces en el nivel más bajo de la economía deltana y en los últimos años, al igual que miles de otros conciudadanos, han estado emigrando fuera de las fronteras venezolanas.

DISCRIMINACIÓN Y MARGINALIDAD DEL INDÍGENA

Esta ubicación, que ya de por sí es significativa en términos puramente materiales, se traduce, además en una mentalidad discriminatoria por ambas partes, las cuales aceptan y toleran como dada, la situación de marginalidad del indígena frente a la sociedad nacional. Dicha actitud está reforzada por el hecho de que este sector, el de los indígenas incorporados en el sistema económico local, actúa muy eficazmente como “amortiguador” en tiempos de crisis como la actual. Su condición favorece a los sectores no indígenas, a la hora de ser éstos desincorporados de los puestos de trabajo o de los beneficios asignados, mientras que los Warao pasan a engrosar las filas de una “reserva” de desocupados, cuyas necesidades, no son cubiertas por ninguna institución. Esto quiere decir que los indígenas pueden ser utilizados o no, según convenga, mientras que la población no indígena mantiene, aun en tiempos de crisis, su nivel habitual de “ocupación”, tal como está concebido éste en el estado Delta Amacuro. Actualmente sufren también las consecuencias de la inflación y la falta de alimentos y medicinas. Muy acertadamente se ha dicho ya que “Nuestra sociedad se refleja en ellos (los indígenas explotados e indigentes) y capitalizamos esa degradación en favor de nuestros intereses económicos y políticos” (Lavandero, 1992: 312).

Por otra parte, el progresivo abandono del territorio ancestral, a causa de las migraciones de los grupos indígenas, justifica el enfoque de la sociedad nacional de que se les puede considerar terrenos baldíos, disponibles, por lo tanto, para ser ocupados/utilizados por los no indígenas. A pesar de los planes del Gobierno Central, de introducir mejoras y proteger a los indígenas, lo que ocurre en realidad es la búsqueda de recursos y la ocupación, por parte de los no indígenas, del territorio de aquéllos, quienes no pueden competir con éstos.

RESPUESTA COLECTIVA DEL SECTOR INDÍGENA.

Como grupo, los Warao urbanizados o en proceso de urbanizarse, en primer lugar, NO están rechazando su inserción en el aparato económico y social nacional y local, propiciando su aislamiento, al contrario, lo que están procurando es insertarse en él, pero:

A. Desean hacerlo en sus propios términos: seleccionando lo que consideran positivo y desechando lo que consideran negativo.

B. Mantienen todavía una actitud pasiva, que espera que los cambios se produzcan desde afuera.

C. No abandonan sus valores ancestrales, aunque sí modifican algunas técnicas en pro de la estrategia de adaptación al entorno urbano.

Esta tendencia, cónsona con la característica no conflictiva de la cultura Warao, denominada por otros autores “Etnofilia”, es decir, la intención, no de excluir a la otra cultura, sino de conectarse con ella, de incluirla, de llegar a formar parte de ella y ella de nosotros (Ribeiro y Gomes, 1995).

La alternativa de los “barrios” Warao, que, insistimos, pueden estar ahora mismo en su fase inicial de implantación en Brasil, es un ejemplo de que esta respuesta puede ser de gran utilidad al colectivo indígena, en la medida en que es capaz de ofrecerles un mecanismo institucionalizado. Dicho recurso proporcionaría un medio gradual de enlace con la sociedad nacional, donde los recursos mínimos están garantizados, sin tener que abandonar súbita y totalmente su modo de vida tradicional, seleccionando y dosificando aquellos elementos que van a adquirir o a desechar.

El resultado es, paradójicamente, la obtención de una estabilidad cultural, tal como la definieron algunos autores, que sostienen que, bajo la presión de fuerzas externas, si ha de sobrevivir, una cultura modifica determinados aspectos específicos, sólo para preservar sin cambios el carácter y la estructura fundamental de la misma (Sahlins y Service 1960: 56-58). Esta misma estabilidad es simultáneamente una resistencia dosificada al cambio, dentro de una persistencia de valores culturales Warao, que perpetúa el mecanismo institucional en el tiempo y el espacio, para que sus miembros ingresen a él, lo utilicen y lo abandonen, si así lo desean, generación tras generación.

LA EMIGRACIÓN COMO RESPUESTA DE LOS INDÍGENAS A LA CRISIS

Si bien el fenómeno de emigración masivo que está experimentando Venezuela desde hace años, no discrimina en cuanto a estratos sociales o grupos étnicos, su desempeño en los países de acogida, en este caso particular, Brasil, presenta diferencias significativas.

El perfil de la inmigración de no indígenas venezolanos se caracteriza por ser, en su mayoría, hombres jóvenes entre 20 y 39 años, solteros, bilingües, con educación media completa y una tercera parte de ellos incluso con superior y postgrado. Su potencial de inserción dentro de la sociedad brasileña es alto y con una muy positiva proyección para el país a mediano y largo plazo (ACNUR/UNHCR, 2017; Reyes, 2018). No ocurre así con los indígenas, que conforman una minoría ya marginal y discriminada en origen, desprovistos de educación formal, a menudo monolingües Warao y poco adaptados a la vida urbana. Por otro lado, en Venezuela, cuando los Warao no urbanizados deciden emigrar hacia las ciudades, su estancia en ellas no suele ser permanente, regresando al cabo de pocas semanas a sus rancherías de origen; aunque esto último podría no ser así en el caso de los desplazados a Brasil, como consecuencia de la permanente situación de precariedad actual de Venezuela y la enorme distancia entre los centros poblados brasileños y los caños de origen de los indígenas.

CONSECUENCIAS DENTRO DEL ENTORNO LOCAL: "INDIGENIZACIÓN" DE LOS HABITANTES Y DE LA ECONOMÍA NO INDÍGENAS

El contacto entre no indígenas e indígenas suele verse como la causa principal de los procesos de cambio en las culturas autóctonas, produciendo pérdidas irreparables de conocimiento, idioma, valores y creencias. Pero esto es apenas uno de los lados de la ecuación; este cambio no es unilateral, puesto que ambas sociedades se afectan mutuamente (Wilbert, 1976, 1999. Com. Pers.). Dicho proceso en dos direcciones, en el transcurso del cual *ambas culturas se modifican*, ha sido definido por algunos autores con el término "Transculturación", para diferenciarlo de "Aculturación". En especial, porque la etimología en castellano de esta última palabra implica en realidad, "pérdida" de cultura y porque el término así empleado no tomaba en cuenta, originalmente, el proceso de intercambio mutuo y la consiguiente renovación cultural que se genera durante el mismo (Ortiz, 1940: 103; Wilbert, 1976; Deagan, 1998).

En el conflicto entre dos modos de producción distintos, es el indígena quien tiende a ceder y a transformarse (Bodley, 1990: 58). Y es lo que ocurre con los Warao; su cultura carece de instituciones organizativas que trasciendan los criterios de la unidad familiar como banda recolectora, basados en el trabajo en equipo y la cooperación mutua, lo cual impide la formación de estrategias de producción colectivas que vayan más allá de la unidad doméstica. Por ello, en este caso, el sistema Warao, ciertamente, ha recurrido y adaptado sus instituciones económicas y organizacionales, para sobrevivir en la sociedad moderna.

Se ha dicho que el Estado, como expresión de la sociedad dominante moderna, es esencialmente diferente y opuesto a la llamada sociedad tribal (Bodley, 1990). Esto puede ser cierto, si tomamos como referencia modelos absolutamente separados y bien diferenciados de ambos; pero en el caso del delta del Orinoco y seguramente, en otros lugares también, la convivencia de siglos entre diferentes sociedades, modos de

vida, modos de producción y mentalidades, aun cuando se sostenga en teoría aquella premisa, hace que, en la práctica, la sociedad nacional se maneje como un híbrido de elementos culturales indígenas, todavía vigentes e identificables.

En los centros poblados en los cuales una población no indígena convive en estrecho contacto con un asentamiento o “barrio” indígena, cuando éste se ha hecho permanente, el contacto entre ambos grupos implica, necesariamente, un intercambio de elementos que cada uno cede o impone al otro. Como contrapartida, la consecuencia de la relación que se da en esta zona entre la sociedad nacional y la sociedad indígena, crea nuevos problemas (Bodley, 1990: 70), y no es precisamente el menor de los cuales el hecho de que, debido a la permanente influencia de la cultura Warao, aquí se va creando una frontera, donde la sociedad nacional local termina modificándose; hasta cierto punto, se “tribaliza”.

Esto lo pudimos ver en nuestra investigación en La Horqueta, donde comprobamos de primera mano que los habitantes no indígenas, en contacto permanente con éstos, también habían adoptado ellos mismos, no sólo técnicas, sino también algunas de las costumbres, valores y creencias de aquéllos. Aquí se ve que los valores indígenas terminan a largo plazo por permear la sociedad local, en cuyo seno, incluso los principios económicos por los cuales se rige, se llevan a la práctica a través de formas indígenas (economía de subsistencia, no de producción de excedentes, vigencia de los principios de reciprocidad, parentesco, persistencia del patrono/*iramo*, concepción cortoplacista de la vida, dependencia del azar, etc.). Y eso, sin contar con la adopción o el manejo de ciertas costumbres indígenas, algunas de las más significativas son la creencia en los chamanes y curanderas Warao. Todo ello, a largo plazo, ha constituido una sola sociedad, híbrida, pero estratificada económica y étnicamente.

LOS WARAO EN BRASIL

En Brasil, que debido a la crisis venezolana está recibiendo, al igual que los demás países de la región, un éxodo de todo tipo de personas, el fenómeno más llamativo quizás sea la oleada de indígenas Warao, que no sólo se están instalando en la frontera norte desde 2014, sino que han llegado, a la fecha de este texto, más allá de Boavista, hasta Manaus y Brasilia (Maciel, 2017; BBC, 2017; EC 2018). Teniendo en cuenta dos factores, como son: en primer lugar, la expectativa de que la crisis venezolana no va a tener solución a corto o mediano plazo (Ramón, 2018; HRW, 2018) y, en segundo lugar, lo alejado que están los centros poblados brasileños de sus lugares de origen, creemos que podemos estar frente a una estrategia diferente a la que han estado practicando en Venezuela hasta ahora, más cónsona con el *status* de refugiados que del de emigrantes.

Entendemos como refugiado una persona que se encuentra fuera del país de donde es originario, o bien donde reside habitualmente, debido a un temor fundamentado de persecución por razones de etnia, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social u opiniones políticas, y que no puede o no quiere reclamar la protección de su país para poder volver, en especial, porque carece de la protección de su propio gobierno y en ocasiones recientes, por la franca hostilidad de éste hacia las etnias indígenas (ACNUR 1951).

En efecto, en lugar de emigrar de forma temporal a los centros urbanos, creemos que estos indígenas Warao en Brasil, por motivos de hambruna y hostilidad permanentes por parte de la sociedad nacional venezolana, en combinación con las grandes distancias, no regresarán ya a sus lugares de origen o tardarán mucho en hacerlo. Estamos ante una permanencia de larga duración, con algunas familias ubicándose en la periferia de varios centros poblados brasileños y a orillas de alguna corriente de agua dulce cercana. Brasil y los otros países fronterizos deben prepararse para esta eventualidad. La situación amerita, por lo tanto, investigar sin tardanza dichos casos *in situ*. Por las causas de sus desplazamientos en origen, su carácter masivo y expectativas de persistencia, debemos considerarlos ya no como emigrantes, sino como refugiados.

Entre 2014 y 2016, los 532 Warao que llegaron a Boa Vista fueron inmediatamente deportados por las autoridades brasileñas, incapaces, en esa ocasión, de comprender la verdadera dimensión de este nuevo fenómeno (Maciel, 2017). Fueron entonces tratados como a cualquier inmigrante indocumentado, negándoles la categoría de refugiados, siendo como son una minoría étnica, en claras condiciones de indefensión, forzados a emigrar, aunque algunas voces se alzaron ya en defensa de los indígenas (Souza y Gonzalo, 2016). En noviembre siguiente, se creó un centro de acogida en Boa Vista para indígenas venezolanos y ese mismo año, se registró en el mismo el ingreso de 500 individuos (ACNUR, 2017).

Las entrevistas realizadas a principios del 2017, cuando llegaron otros 355 indígenas a Manaos, indican claramente un cambio en el patrón tradicional de los Warao emigrantes. En efecto, ahora ya no pensaban en regresar, pues la hambruna en Venezuela estaba causando muchas muertes y la situación empeoraba cada vez más, como declaraba un indígena Warao: “*Venezuela se acabó, ya no contamos más con Venezuela*” (INFOBAE, 2017). La actitud que las autoridades tienen hacia las etnias indígenas fronterizas venezolanas, quedó demostrada durante los incidentes que tuvieron lugar en Santa Elena de Uairén, cuando se registraron veinticinco muertos por herida de bala, durante las protestas indígenas por la situación económica y la negativa del gobierno a que entrara la ayuda humanitaria (PA 2019). En Venezuela la disidencia se castiga sin contemplaciones y eso lo saben muy bien los indígenas, para ellos sólo queda una salida: huir.

En Brasil, en enero de 2018, se identificaron como grupos altamente vulnerables entre la población migrante en general: las poblaciones indígenas, las mujeres, niños sin acompañar y los adolescentes; la presencia de indígenas Warao, con un incremento sobre el año anterior había sido observada particularmente en los Estados de Roraima, Amazonas y Pará. Las Estimaciones del Concejo Nacional de Derechos Humanos muestran que alrededor de 370 indígenas Warao estaban refugiados en Boa Vista, otros 370 en Pacaraima, 150 en Manaos, 110 en Santarém y 100 en Belém de Pará. se calculaba que unos 3.000 indígenas habían cruzado ya la frontera y este número iba en aumento (Avila, 2017; EC, 2018; MDP 2018). Algunas instituciones internacionales han alertado acerca del peligro real de que la situación desborde la capacidad de las instituciones brasileñas (AI, 2017). Por lo tanto, los desplazados van a permanecer, y si el regreso ya no es una opción, la formación de “barrios” indígenas espontáneos es sólo cuestión de tiempo, con la posibilidad cierta de crear un nuevo reto para las autoridades brasileñas (Rojas, 2017).

Si los asentamientos Warao de Brasil se vuelven permanentes, como creemos, la

persistencia de sus valores, y la prolongada convivencia entre indígenas y no indígenas, tal como ocurrió en Venezuela, dará origen a nuevas relaciones sociales de producción, que se expresarán en la forma de una dependencia mutua. Con el tiempo, los indígenas obtendrán servicios y bienes de consumo, mientras se van asimilando paulatinamente, integrándose dentro de la sociedad nacional y vayan convirtiéndose en bilingües Warao/Portugués. Por otra parte, los brasileños locales podrían aprovecharse de la experticia de los indígenas en el medio riparino, una vez éstos hayan dominado las particularidades del nuevo entorno, de su mano de obra barata y de su capacidad de consumo, para sobrevivir.

Con el “barrio” Warao, los indígenas han desarrollado ya una institución, que se autopropaga a través de la llegada de familias nucleares en la primera generación, unidas por lazos parentales, poseedores aún del conocimiento para sobrevivir en el delta del Orinoco, pero cuyos miembros de las siguientes generaciones se habrán urbanizado ya en forma irreversible en Brasil. Creemos que cuando se integren definitivamente en la sociedad moderna, adoptarán el portugués y mantendrán el idioma Warao sólo en el entorno doméstico. Incluso llegarán a dominar el medio natural de los nuevos sitios, como pescadores y recolectores que son. De su ascendencia indígena es muy posible que conserven su mentalidad y su conducta, junto con los mencionados valores y principios económicos básicos de la banda recolectora ancestral. Naturalmente, seguirán existiendo los nexos de parentesco, tanto antiguos como nuevos y también el principio de reciprocidad, dentro de una organización social basada en la división sexual del trabajo, con sus jerarquías y roles bien definidos. La pareja de ancianos podría seguir actuando como organizadores de los equipos de trabajo con los otros miembros de la unidad doméstica y con enorme relevancia de la mujer, no sólo como productora, sino como controladora y administradora del producto social de aquélla.

Si, como creemos, el proceso sigue las pautas ya conocidas en Venezuela, la permanencia de esas comunidades Warao en los centros poblados brasileños, terminará también permeando en la sociedad local un fuerte componente indígena. Una consecuencia de esta interacción prolongada entre indígenas Warao y la población brasileña, sería la adopción mutua de algunos elementos culturales. Eso, sin contar con los nexos que se vayan creando en los casos de uniones mixtas.

En un futuro, quizás veríamos aquí de nuevo un sistema fronterizo coherente, basado en la relación de indígenas y no indígenas, mutuamente transculturados y así como los indígenas adoptarían costumbres y valores de la sociedad nacional brasileña local, ésta integraría algunos valores indígenas dentro de su cotidianidad, especialmente aquéllos que son estructuralmente necesarios para el mantenimiento y reproducción de dicho sistema.

Tales valores destacan, particularmente, en el ámbito socio-económico, donde los brasileños, al igual que ocurrió en Venezuela, ocuparían el lugar de los *iramotuma* (ancianos) Warao, convirtiéndose en proveedores de trabajo y servicios asistenciales y educativos para los indígenas. El resultado ideal sería si ambos sectores, el Warao y el brasileño, mantienen un espíritu de convivencia y comprensión mutuos, indispensable para conseguir las actitudes y procedimientos necesarios para conducirse en un sistema estable, aunque existe el riesgo de reproducir aquí la misma división étnica de la sociedad y el trabajo que hay en Venezuela. Iniciativas oficiales como el estudio preliminar del problema elaborado por las autoridades brasileñas (Ramos, Botelho y Tarragó, 2017), y el

foro mixto que se llevó a cabo en BoaVista, para debatir el tema de los desplazamientos Warao (MPF/UFRR/ACNUR, 2017), nos hacen pensar que, al menos en Brasil, se están haciendo loables esfuerzos por comprender y proporcionar soluciones a esta difícil situación, más allá de la creación de campos de refugiados que ya se han considerado, por ejemplo, en Colombia y Estados Unidos (Escobar Roldán, 2017; Shoer Roth, 2018).

CONCLUSIÓN

Los Warao emigrantes, en ciertos puntos de intenso contacto con la sociedad moderna venezolana, contribuyeron a conformar conductas e instituciones que, si bien se basan en valores culturales indígenas, pueden presentar diferencias en sus expresiones, según las diferentes zonas en donde se desarrollaron. La migración desde los caños del delta del Orinoco a la periferia de los centros poblados, por ejemplo, determinó la formación de “barrios” indígenas permanentes y las nuevas generaciones que nacieron allí fueron perdiendo parte de su vinculación con el medio natural. Debido a que el manejo de la naturaleza deltaica ya no era tan necesario, éste fue substituido por el conocimiento del medio urbano moderno. Pero el conocimiento del medio natural no desapareció del todo: permanecería en los ancianos de las primeras generaciones y en los parientes que siguieron viniendo de los caños o que quedaban en las rancherías, con los cuales mantuvieron siempre una relación y han servido también como proveedores de cónyuges. Simultáneamente, a su vez, sus propios valores y costumbres fueron permeando gradualmente los centros poblados receptores.

Los precarios grupos de indígenas Warao que, en los últimos meses, han ido llegando a Brasil, a mi modo de ver, responden a esa estrategia de supervivencia y, de momento, aunque parecieran repetir el patrón de desplazamiento temporal que registran en Venezuela, de hecho, representan más bien la etapa inicial en la formación de “barrios” indígenas permanentes. De no revertirse la crítica situación de Venezuela, su temporalidad terminará con el nacimiento de la primera generación de indígenas Warao brasileños. En este caso, la profundización de la crisis venezolana, la extrema lejanía de los caños del delta del Orinoco y su adaptación al nuevo entorno, harán prácticamente imposible su regreso. A la vuelta de pocos años, cada uno de estos asentamientos tiene muchas posibilidades de convertirse en un “barrio” indígena estable y permanente. Si no se tiene en cuenta las características de este fenómeno, se corre el riesgo de originar una situación similar a la de los campamentos de refugiados de Oriente Medio: miles de personas desplazadas, en penosas condiciones, que no pueden regresar a sus lugares de origen y tampoco son aceptados en los países de acogida. Este proceso gradual, a lo largo de generaciones, al igual que ocurrió en Venezuela, afectará también a la sociedad brasileña local. Por sus particulares características de minoría étnica en situación de indefensión, forzados a emigrar, estamos aquí ante un colectivo más cónsono con el status de refugiados que con el de inmigrantes.

La consecuencia de lo anterior es doble: Los Warao, como grupo étnico diferenciado, han sobrevivido mediante la creación de instituciones específicas, basadas en prácticas y valores tradicionales, adaptándose a la sociedad nacional dominante, llegando a asentarse cerca de sus centros poblados y a formar parte de ella, a la cual terminan

modificando, a su vez, de manera irreversible. Esta persistencia de los indígenas, insertados en un centro poblado no indígena brasileño, podría resultar en un definitivo agente de cambio para esa misma sociedad nacional local. El colectivo Warao urbanizado, como ocurrió en Venezuela, se conformaría para sobrevivir, a su vez, gracias a la desigualdad existente entre los indígenas y los no indígenas y todo ello, a largo plazo, podría constituir una sola sociedad, híbrida y estable, pero estratificada económica y étnicamente.

Estamos presenciando, por lo tanto, y en tiempo real, la inserción de varios grupos de una etnia indígena venezolana en la periferia de los centros poblados brasileños, en condiciones de evidente desigualdad, con dos racionalidades diferentes. La importancia de este fenómeno, nos obliga a intentar comprender la experiencia local, el alcance de dicho encuentro y las posibles consecuencias en la cultura, la conciencia y la identidad de ambos sectores, el indígena Warao y el habitante brasileño. Todo lo cual amerita un análisis cuidadoso y particularizado de los asentamientos Warao presentes en cada centro poblado brasileño, mediante una investigación inmediata y sostenida de este proceso

FUENTES CONSULTADAS:

ACNUR (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados). 1951. "Convención sobre el estatuto de los refugiados". Ginebra, Suiza, 28/07/1951. Conferencia de Plenipotenciarios sobre el Estatuto de los Refugiados y de los Apátridas, Asamblea General de las Naciones Unidas. Resolución 429 (V), del 14/12/1950. Entrada en vigor: 22 de abril de 1954, de conformidad con el artículo 43. En: *Tratados de Naciones Unidas*, N° 2545, Vol. 189, p. 137. Capítulo I. Artículo 1-A.

ACNUR/UNHCR (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados/United Nations High Commissioner for Refugees). 2017. *Brasil: La mayoría de los venezolanos en Roraima es joven, tiene buena educación y está trabajando*. Recuperado de: [http://www.acnur.org/noticias/noticia/brasil-la-mayoria-de-los-venezolanos-en-roraima-es-joven-tiene-buena-educacion-y-esta-trabajando/?sword_list\[\]=brasil&no_cache=1](http://www.acnur.org/noticias/noticia/brasil-la-mayoria-de-los-venezolanos-en-roraima-es-joven-tiene-buena-educacion-y-esta-trabajando/?sword_list[]=brasil&no_cache=1)

ACNUR/UNHCR (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados/United Nations High Commissioner for Refugees). 2018. *Nota de orientación sobre el flujo de venezolanos*. Marzo 2018. Disponible en esta dirección: <http://www.refworld.org/es/docid/5aa076f74.html> (Accesado el 13 Marzo 2018). Recuperado de: <http://www.refworld.org/es/category,POLICY,5aa076f74,0.html>

AI (AMNISTÍA INTERNACIONAL). 2017. "Migración en Emergencia: Éxodo masivo de personas vulnerables desde Venezuela". En: *Foro: Migraciones en la Emergencia, desplazamientos de venezolanos a países fronterizos*. 20/11/2017. Caracas: Recuperado de: <https://www.amnistia.org/ve/noticias/2017/11/4123/migracion-en-emergencia-exodo-masivo-de-personas-vulnerables-desde-venezuela>

AVILA, Melquíades. 2017. "Aumenta el éxodo de indígenas Warao a la frontera con Brasil" En: *El Pitazo*. 22/01/2018. Caracas. Recuperado de: <https://elpitazo.com/ultimas-noticias/aumenta-exodo-indigenas-waraos-la-frontera-brasil/>

- BBC (British Broadcasting Corporation). 2017. *Brasil: Manaus decreta "Emergencia social" por la oleada de indígenas Warao que huyen de Venezuela por la crisis*. 09/05/2017. Recuperado de: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-39858538>
- BODLEY, John. 1990. *Victims of Progress*. Mountain Views, Cal.: Mayfield Publishing Co. (3ª ed.).
- BROWDER, John y GODFREY, Brian. 1997. *Rainforest Cities: Urbanization, Development, and Globalization of the Brazilian Amazon*. New York: Columbia University Press.
- DEL BLANCO, Damián. 1973. "El ocumo llegó a los Waraos". En: *Venezuela Misionera*. 35. Caracas: PP Capuchinos (Ed.). N° 415 (430-33).
- DEAGAN, Kathleen. 1998. "Transculturation in Spanish American Ethnogenesis: The Legacy of the Quincentenary". En: Cusick, James G. (Ed.) *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Canondale: Southern Illinois University, Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper N° 25. (23-43).
- DW (Deutsche Welle). 2018. "ACNUR pide a los países acoger a quienes huyen de Venezuela". En: *Deutsche Welle* 10/03/2018. Recuperado de: <http://www.dw.com/es/acnur-pide-a-los-pa%C3%ADses-acoger-a-quienes-huyen-de-venezuela/a-42923123>
- EC 2018. "El drama de los indígenas warao que huyen de Venezuela hacia Brasil". En: *El Comercio*. Latinoamérica. Lima: 28/03/2018. Recuperado de: <https://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/drama-indigenas-warao-huyen-venezuela-brasil-noticia-507651>
- EFE 2018. "Venezuela niega éxodo masivo mientras intenta resolver la crisis económica". En: *Agencia EFE*. Caracas: Edición América. 04/09/2018. Recuperado de: <https://www.efe.com/efe/america/portada/venezuela-niega-exodo-masivo-mientras-intenta-resolver-la-crisis-economica/20000064-3738351>
- ESCOBAR ROLDÁN, Mariana. 2017. "Colombia alista campos de refugiados para venezolanos". En: *El Colombiano*. 28/08/2017. Antioquia, Colombia. Rescatado de: <http://www.elcolombiano.com/colombia/colombia-alista-campos-de-refugiados-para-venezolanos-EN7186336>
- GARCÍA, Argimiro. 1990. *Cuentos y Tradiciones de los Indios Guaraúnos*. Caracas: Ediciones ABYA-YALA/MLAL.
- GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2000. "Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos". En: *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas y el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes (ULA). Nro 48: Enero-Abril (79-90).
- GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2001a. "Mendicidad Warao en Caracas". En: *Revista Bigott*. Caracas: Fundación Bigott. N° 56. Agosto-Septiembre-Octubre.
- GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2005a "Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El barrio indígena como estrategia de supervivencia". Ponencia. *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca. 25-28 de abril.
- GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2005b. "Persistencia del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados del delta Noroccidental (Venezuela)". Ponencia. *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca. 26-28 de abril.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2007. "Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela". En: Represa, Fernando (Coord.). *De Quito a Burgos: Migraciones y ciudadanía*. Burgos, España: Editorial Gran Vía, Colección Ciudadanías, N° 2 (43-48).

GARCÍA-CASTRO, Alvaro y HEINEN, Dieter H. 1999. "Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela". En: *Antropológica*. Caracas: Fundación La Salle. Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). 91, (31-56).

GARCÍA-CASTRO, Alvaro y HEINEN, Dieter H. 2000. "Las Cuatro Culturas Warao". En: *Tierra Firme*. Revista de Historia y Ciencias Sociales. Caracas: Editorial Tropykos. N° 71. Tercer trimestre (Julio-septiembre). Recuperado de: https://www.academia.edu/1535050/Las_Cuatro_Culturas_Warao

GRIEGO, Jorge y Antonio 1583. "Lo que yo, Jorge Griego hize en cumplimiento de lo mandado por el Sr. D. Pedro de Arce Gobernador que fue desta isla de la Margarita sobre el descubrimiento de Guayana y otras provincias". En: *Información sobre la Provincia de Guayana y sus tierras. Por Juan Sarmiento de Villandrando*. (22/06/1583). Archivo General de Indias (AGI). Santo Domingo, 14. N° 18. 24/11/1583.

GUPTA, Akhil y FERGUSON, James. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of difference". En: *Cultural Anthropology*. Washington: The American Anthropological Association. 7 (1): 6-23.

HEINEN, H. Dieter y CABALLERO, Hortensia. 1993. *Informe sobre los Indígenas del Estado Delta Amacuro: Situación actual*. (Suplemento Censal). Caracas: Instituto venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

HEINEN, H. Dieter y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 1999. *Die Land-Stadt Migration der Indianer in Venezuela und Prozesse des Kulturwandels*. Münster: Lateinamerika-Zentrum. Arbeitshefte des Lateinamerika-Zentrums. Nr. 64.

HEINEN, H. Dieter y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2000. "The Multiethnic Network of the Lower Orinoco in Early Colonial Times". En: *Ethnohistory*. Publicación oficial de la American Society for Ethnohistory. Durham: Duke University Press. 47 (3-4): (561-579).

HEINEN, H. Dieter y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2003. "Adaptación de recolectores indígenas a la mendicidad urbana: El caso de los Warao del delta del Orinoco". En: Angel B. Espina Barrio (Ed.). *Emigración e integración cultural. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Salamanca, España: Aquilafuente. Universidad de Salamanca. Colección: AQ, (281-289).

HEINEN, H. Dieter y GASSÓN, Rafael. 2007. "Elementos para una ecología histórica del Delta del Orinoco". *Lecturas Antropológicas de Venezuela*. Mérida, Venezuela: Consejo Nacional de la Cultura/Universidad de Los Andes/Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez. 6, 292.

HEINEN, H. Dieter y GASSÓN, Rafael y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. 2012. "Warao: Identidad étnica y diversidad histórica. Cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto". En: *Revista LIDER*. Osorno, Chile: Centro de Estudios del Desarrollo Local y Regional (CEDER) Universidad de Los Lagos. Vol. 21, (113-142).

HRW (HUMAN RIGHTS WATCH). 2018. *World Report 2018: Venezuela*. Recuperado de: <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/venezuela>

INE (Instituto Nacional de Estadística). 2014a [2011] *Censo Nacional de Población y Vivienda. Resultados por entidad federal y municipio. Estado Delta Amacuro*. Caracas: Sistema Estadístico Nacional (SEN).

INE (Instituto Nacional de Estadística). 2014b [2011]. *Censo Nacional de Población y Vivienda. Población Indígena*. Caracas: Sistema Estadístico Nacional (SEN).

INFOBAE. 2017. *El drama de los indígenas Warao que buscan refugio, medicinas y alimento en Brasil: "En Venezuela se acabó todo"*. 10/05/2017. Recuperado de: <https://www.infobae.com/america/venezuela/2017/05/10/el-drama-de-los-indigenas-waraos-que-buscan-refugio-medicinas-y-alimento-en-brasil-en-venezuela-se-acabo-todo/>.

LAVANDERO, Julio. 1992. (Ed.). *Ajotejana. Relatos*. II. Caracas: Ediciones Paulinas.

LAVANDERO, Julio. 1994. (Ed.). *Uaharaho. Ethos Narrativo*. IV. Caracas: Hermanos menores Capuchinos de Venezuela.

LAVANDERO, Julio. 2000. (Ed.). *Noara y otros rituales*. IV. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello/Hermanos Menores Capuchinos de Venezuela.

LOVERA, José Rafael. 1991. "Descripción detallada del descubrimiento de El Dorado y Guayana por Domingo de Vera Ybargoyen, Maese de Campo en nombre del Gobernador Antonio de Berrío. 1593". En: *Antonio de Berrío. La obsesión por El Dorado*. Caracas: Petróleos de Venezuela (Eds). Colección V Centenario del Encuentro de dos mundos. Estudio preliminar y selección de documentos: José Rafael Lovera.

MACIEL, Sintia. 2017. "Em busca de comida, mais de 100 índios venezuelanos Warao migram para Manaus". En: *Amazonia Real*. 08/03/2017. Recuperado de: <http://amazoniareal.com.br/em-busca-de-comida-mais-de-100-indios-venezuelanos-warao-migram-para-manaus/#comment-15647>

MDP (Migration Data Portal). 2018. Respuesta de Latinoamérica a la emigración venezolana. 09/05/2018. Recuperado de: <https://migrationdataportal.org/blog/espanol-respuesta-de-latinoamerica-la-emigracion-venezolana>

MPF/UFRR/ACNUR (Ministério Público Federal/Universidade Federal de Roraima/Instituto de Antropologia/Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados). 2017. *Oficina de Trabalho Warao Deslocamentos indígenas na Venezuela e no Brasil: intercâmbio de conhecimentos*. 26 y 27/09/2017. Boa Vista, RR. Brasil.

ORTIZ, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. (Advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. La Habana: Jesús Montero (Ed.). Biblioteca de Historia, Filosofía y Sociología. Vol. VIII. Impreso por Heraldo Cristiano. Prólogo de Herminio Portell Vilá. Introducción por Bronislaw Malinowski.

PA (Parlamento Amazónico) 2019. "Parlamento Amazónico y Comisión de Pueblos Indígenas piden justicia por masacre del pueblo Pemón". En: *CONFIRMADO*. 27/02/2019. Recuperado de: <http://confirmado.com.ve/parlamento-amazonico-y-comision-de-pueblos-indigenas-piden-justicia-por-masacre-del-pueblo-pemon/>

PETERSON, Nicholas. 1993. "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers." En: *American Anthropologist*. Washington: American Anthropological Association. Vol. 95(4): (860-874).

RAMÓN, Paula. 2018. "Se agrava la crisis humanitaria de venezolanos en el norte de Brasil". En: *Mérida Digital*. Mérida, Venezuela. 08/03/2018. Recuperado de: <https://merida-digital.com.ve/se-agrava-la-crisis-humanitaria-de-venezolanos-en-el-norte-de-brasil-fotos/>

RAMOS, Emilia, BOTELHO, Luciana y TARRAGÓ, Eduardo,. 2017. *Parecer Técnico/SEA-P/6ªCCR/PFDC*. N° 208/2017. Brasília: Ministério Público Federal. Procuradoria Geral da República. 14/03/2017.

REYES, Luz Mely. 2018. "Venezuela: La migración del desespero". En: *El Tiempo*. Bogotá. 07/03/2018. Recuperado de: <https://www.eltiempo.com/datos/quienes-son-y-por-que-se-van-los-venezolanos-en-fuga-189844>

RIBEIRO, Darcy y GOMES, Mercio. 1995. "Etnicidad y civilización". En: *Articulación de la diversidad*. Tercera Reunión de Barbados. Quito: Abya-Yala. (29-53).

RIVERO, Segundo. 1999. (Testimonios personales). Barrancas del Orinoco.

ROJAS, Erika. 2017. "3 mil Waraos han huido de la crisis venezolana a Brasil". En *Segundo enfoque*. Buenos Aires: 24/11/2017. Recuperado de: <https://www.segundoenfoque.com>.

SAHLINS, Marshall D. y SERVICE, Elman R. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SHOER ROTH, Daniel. 2018. "¿Campos de refugiados para venezolanos en Colombia y Brasil? Piden firmas en Miami para formalizarlos". En: *El Nuevo Herald*. 19/01/2018. Miami, Estados Unidos. Rescatado de: <http://www.elnuevoherald.com/noticias/sur-de-la-florida/article195606569.html>

SOUZA, Janaína y GONZALO, Cora. 2016. "Crise na Venezuela: índios Warao fogem para o Brasil, mais são deportados pela PF". En: *Amazonia Real*. 13/06/2016. Recuperado de: <https://www.amazoniareal.com.br>

SUAREZ, María Matilde. 1968. *Los Warao*. Caracas: Instituto venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC).

USEEN, John, DONOGUE John y USEEN Ruth. 1963. "Men in the middle of the third culture". En: *Human Organization*. Lexington: Society for Applied Anthropology. 22. (169-179).

WILBERT, Johannes. 1976. *Enculturation in Latin America; an Anthology*. Los Angeles: UCLA. Latin American Center.

WILBERT, Johannes. 1993. *Mystic Endowment : Religious Ethnography of the Warao Indians (Religions of the World)*. Cambridge, Massachusetts: Center for the Study of World Religions. Harvard University Press.

WILBERT, Johannes. 1999. Comunicación personal. Dant ut autem lautectur, con con nonsent et escius sandera quam, consecabori doluptam rehenissimi, que sit fugit ut ut estempos a comnisin resto estium fugitio. Nem aut venimagnis est liasimusti core corum rem nos acepra qui bea simet omnis doluptia sum id quiducitium rem eossent, ulliquas apernati nimo tem. Sed quod quaecea quiatus et ad quist hilibus dolent.

Ratianti oditias et ut ullabo. Et voluptat veri delectem que nonsequam erum in ratis sam ut fugias rehenia videbis diatis eum qui voles repudam con pratemquide incitae cum

eostiis eiusape doluptatur sant et estiate mperum inullau tation rem am qui cor atiatib erumquatam eosandi optatem. Ut earum sequis atin rem coribea volum sed exceate cusaper umendi to tem idipidus doluptis mi, ipsantet imaiore consequid ma int volorestem inelique non es volorio. Adic totae nietum aut ab iumendis doluptae parum quat omnis eiusdam et quam incitatur?

Liaepero doluptatur? Pore pliquo officium il incit quodict empore od eosti offic tet qui consequam, aciasse quident et, cum doluptas estotatur? Quideri andigendit assi quia erestecto de sit omnis mincte cus conem nobit aut porum quoditi assite siniscilla excestrumque dolorumquis dero ex endenda eprerorem volentem laboreium illes restia nullique pos eati inveles aut qui cum, sunt ut et aperum quias ma doluptam natur accus doloreriam nimus seditio milis dolupid ut que por simus nonet que pa sin rero et quiat officiist, nuscipsam, ut eation reperep rorepudae doloribus eos debistias antibus nihitatos eum qui am fugia debis inis andisque millupt aectis venimil imin cupienis dem as dollatu scienit ibusam que plam, idendit atustio to berrum quisqui ditiorp orepereptiorep eruptas peliqui quae reptius.

Ma quibea volor rercides sum accus susam, odignis ant.

Porem voluptati consequam ra voluptat veligenim que res doluptiam ea dolorit ra dit auda doluptatur re sandam as moluptatur acculpa volorit lique nulpa ime ernam inulpa doluptae. Ant incitio illab incium verio. Sed que aut haruptas quuntuu mquatiis quatibearunt hictur?

Endant. Sed enimusdam aliquas sunduci autatiis dolut occae. Et aut exeri omnite cumquame lab in est ex et as si sam, entiuur, que namenimin es dit et magniam volor aces quatur miniamendit vel estisit laut eaquam fugia quaerferiost lam volorem ut veliae suntur, quis alibea sam liquis iducipid maximus ciducie ndipisi cuptatu rianto voles si dolum autaeputi dem fugitatus am ullaciis aliquiatu quis et equatur? Quis dolore officil ipsum faccusto volorerum quodignatia sanimod itassecupa inist volores estrum lia delest, sa cullo tempost harios ipsum utas aut laut ute simi, ni quid molum fuga. Aquia simus dolest ipietur? Luptat por sit, sed magnimus modiasinit veliti ommolor rest excea sit, nonsequ idestiorio. Nam ditatia ndebit vent qui blaborro molorpo ribusda erchit inctem quiam faces quae verrovi dellore ctaquia sequamet unt, omnimi, officium es desero doloruptatur sapistem re consequam, sa quodi isquiatur, cusam esed quas alitem quos dolector moluptatum eariste stiisci istiume ndipsam alitiatem corepudi officii odic totaest odicipid quo vent faccus explandam fuga. Maio. Et aut inti aperunt iatiisci unt quae quunt fugitae. Itatiasi cum faciendi que occulparum quaectorio in estior as est, to dolupta eperibus alit dolenitia solore corumqu ibusciam, ute molo od quam que voluptae ium voluptatus apis int officium aut od quae cus, quidestrum re maximax imilibus eos comnihil explit molendi odist faccatiurio esequas sitatur adit hilitinciis sed que minullitatur audipit ionseri ossunt ommolup tatiatem et verit etur, et im aut quiae nis unt eriatia imporrorum, sim hilis ut ex es reperspis erior sequae dolorae rcidesequis et archil endae. Nem ipis ent audit hil moluptas re periorp orepudis et acculla boriberfero blabo. Et voles et esti cullaccabore iuntis est, consequatem nestota tquiam, quis experi dolestiunt aborect emquid unte quibusda sam est doluptatia et pla sunt.

Quiam, susto to dem quid que volecab ineliquo quas nust, comnis quia corerem re vendi blaut et dolectistrum rem aut uta dolut est alis sequate mpediti aeperatiur, quates alit ut ut quiaspe none reris vendit qui voluptae volupta ectureperem etur, culpari odi tent lautempor autae necto estiatu sandit occum quibus quibusto erum ius deliqui raectotaspes velescium inimus doluptae cores quiandi quodi odipsam, odigend aererum doluptus aliqua epeliquat laborum aut es iuntur alitate voluptas sequiaspel ipsantotas

dolorec tionsequodit qui dolupta cus si dolupitiam veribus et ani omnis quibus reprecum estempo reptat dolectur, quam aperum quo beaquis am quam ut acepudaecea dolorum ipsum es magnam, sum ini ut que vent aut esequatis vel idendae et et quas et incitas reniendenis et ides in rest, officta ecatemo luptateceat modit dolo officipicit provid ma des modit optatem essectotatum quam, conestia nit quos sin peditat quisti comnis ad min nis peraerc hitiis et occusan imusdae pa quaspis num fuga. Nequi bla simodis sam nos es nia sum ad qui cum des aut voluptasi non prae dit a sequidelit fuga. Lectiis es mo bercitatem ab imolendebit ius accus modio bla pore voluptit inihillorum, od ma voluptam, aut esed qui tecte vendem nesere coribus moloritate vollorent la dolore voloria con perum volut aliquod quidunt in parum ressequi rerumquiamus aliquod igendicture lia auditat del mod quatus enisinctorro est, que cum autas eos incia vendunt emporum vel im adi aut atiis ut fuga. Que is nus ra veles dolessunt por re a sequas mi, consequas et ut es init alisit fuga. Etur reptaquid ea distium harum delessedi con re, sit perist alicae comnis quasita ectatiis aut rem. Nam re occupta nit il magnis sinus eosa velitatque perecum ulpa quae vent ressequid quuntur am quo corit ut rem aut vendic tectio berrund aepelest faceptas exerumquae estisti onsecto ressum qui odicia quo qui dolesti untusape voluptium faccumenihil iderferia cuptis et experna tiurehe niatibus, cus.

Ero magnihicia qui utem vollanis nosto blabo. Nem eaquis molorecum ullendis quosa niet aut laboritis dit, am am fugiatiornae. Uris volor magnati atestius, cus. Con repeditasit

Os Warao no Brasil em cenas: “o estrangeiro...”

El escenario de los Warao en Brasil: “el extranjero...”

Elaine Moreira

RESUMO

O artigo explora os desafios que a presença dos indígenas Warao e Eñape, colocaram e ainda colocam para o Estado Brasileiro no fluxo migratório venezuelano. Percorre as cenas das primeiras expulsões pela Polícia Federal em 2014 aos dias atuais, com a militarização dos abrigos indígenas, passando pela mudança na Lei sobre Migração brasileira. Os indígenas permanecem no dilema de solicitarem refúgio e manter o movimento de ir e vir entre suas comunidades no Delta Orinoco e os abrigos oferecidos pelo governo federal brasileiro. Tal contradição revela não apenas um racismo institucional, como muito do nosso modo de lidar com a diferença, pois neste caso, as ações do Estado parecem colocar os Warao na figura do indígena “estrangeiro” muito mais que no indígena migrante.

Palavras chaves: *Warao, migrações, direitos indígenas, fronteira Brasil-Venezuela, povos indígenas.*

RESUMEN

El artículo explora los desafíos que la presencia de los indígenas Warao y Eñape, colocaron y aún colocan para el Estado Brasileño en el flujo migratorio venezolano. Recorre las escenas de las primeras expulsiones por la Policía Federal en 2014 a los días actuales, con la militarización de los abrigos indígenas, pasando por el cambio en la Ley sobre Migración brasileña. Los indígenas permanecen en el dilema de solicitar refugio y mantener el movimiento de ir y venir entre sus comunidades en el Delta Orinoco y los abrigos ofrecidos por el gobierno federal brasileño. Tal contradicción revela no sólo un racismo institucional, como mucho de nuestro modo de lidiar con la diferencia, pues en este caso, las acciones del Estado parecen colocar a los Warao en la figura del indígena “extranjero” mucho más que en el indígena migrante.

Palabras claves: *Warao, migraciones, derechos indígenas, frontera Brasil-Venezuela, pueblos indígenas*

“A distância excessiva provoca indiferença; a proximidade excessiva pode desencadear a compaixão ou a rivalidade aniquiladora” (Ginzburg)

Há muito o que dizer sobre o que vem revelando a presença de indígenas oriundos de outros países no Brasil. O uso do verbo revelar não é ingênuo, não apenas tal fato desafiou o Estado Brasileiro e sua agência indigenista oficial, a FUNAI¹, mas também as agências internacionais relacionadas à migração, assim como as próprias organizações indígenas locais e nacionais que, na maior parte do tempo, permaneceram silenciadas diante da cena.

Escolheremos cenas, reveladoras deste período mais recente, que trouxe a luz a presença do povo Warao, oriundos da Venezuela. A primeira cena trazia algo de *déjà vu*: indígenas, especialmente mulheres com seus filhos ou netos, no centro da cidade de Boa Vista, capital do estado de Roraima. Falavam uma língua própria² e pediam dinheiro ou algum apoio material nos semáforos ou em outros pontos de grande circulação na cidade. As primeiras notícias nos jornais indicavam que indígenas venezuelanos haviam sido expulsos por estarem indocumentados³. Por alguns dias a cena desaparecia. Pouco tempo depois, estas mulheres com roupas coloridas voltavam, e eram cada vez mais, cores e pessoas. Chegou-se a imaginar que seriam do povo Ingaricó, desmentido em seguida. Contudo, o equívoco evocava uma imagem de indígena que pudesse corresponder a povos no estado de Roraima, falante de uma língua própria, não falasse o idioma nacional: equívoco, este, revelador de imagens e preconceitos criadores de estereótipos de toda sorte.

A segunda cena, é um divisor de águas na circulação dos Warao no Brasil. Estamos em dezembro de 2016, cerca de 450 pessoas deste povo estão recolhidas na sede da Polícia Federal de Boa Vista. Vários entram no ônibus que deveria acompanhá-los até a fronteira com a Venezuela, a cerca de 200 Km da capital. A Cena está registrada em fotos de jornais locais. Felizmente, uma liminar impede que a ação seja concluída.

Pouco ou nada se sabe ainda sobre quem são estes indígenas, quantos são e o que irá acontecer com eles e elas. Poucos meses depois é criado o Centro de Referência ao Imigrante (CRI), na periferia de Boa Vista: ali passam a viver famílias do povo Warao e outros migrantes da Venezuela. A cena é de penúria, procura-se saber quem são os líderes, e de lá para cá, novos “*aidamos*”⁴ surgem, se organizam conversas entre estes líderes. Contudo, depois de um tempo estes “se vão”, e outros aparecem. Viver no abrigo significa, entre outras coisas a necessidade de se nomear lideranças. A sociedade civil se aproxima, aparecem ONGs, as agências internacionais, as agências do Estado, governos estaduais

1 Fundação Nacional do Índio

2 A língua Warao é considerada uma das línguas isoladas, embora apresente empréstimos linguísticos do tronco linguístico aruaque e caribe.

3 De acordo com dados elaborados pelo Ministério Público Federal, os primeiros Warao chegaram à Boa Vista em 2014, ano em que 33 Warao, em situação de rua, foram deportados pela Polícia Federal (BRASIL, 2017), in Simões 2017.

4 *Aidamo* na língua Warao seria os líderes, os “grandes homens” como cunhou Godelier. Estas pessoas presentes na organização social deste povo não estavam na viagem ao Brasil. Assim eles se viram obrigados a produzirem ou forjarem os interlocutores com aqueles que formulariam políticas públicas e/ou gerenciarão os abrigos.

e municipais que não se acordam sobre suas responsabilidades. Enquanto isso, vários Warao se dirigem para Manaus, depois até Belém e Santarém.

Hoje, estima-se que no Brasil, estão presentes em torno de 3000 pessoas do povo Warao, e cerca de 200 do povo Panare ou Eñape, igualmente indígenas que vivem no Estado Bolívar, na Venezuela, também com sua língua materna do tronco linguístico Caribe. Deste total, cerca de 1400 estão divididos entre Boa Vista e Pacaraima, o município que se encontra na fronteira com a Venezuela, único ponto urbanizado de uma fronteira de mais de 2000 quilômetros, porém uma área povoada por povos indígenas de diversas línguas, costumes e tradições, portanto um fronteira que esta longe de ser um espaço vazio, embora não urbanizado.

Os demais integrantes do povo Warao se encontram ainda hoje nas cidades de Manaus (AM) Belém e Santarém (PA). Algumas cenas se repetem nestas cidades: eles habitam ruas e viadutos em Manaus e Belém, as autoridades municipais e estaduais procuram soluções e abrigos para estas famílias. Diferente de Boa Vista e Pacaraima, Manaus opta por um abrigo numa região não considerada periferia, e para lá se dirigem famílias que estavam em situação de rua e outras que haviam alugado pequenos quartos e já haviam sido ameaçadas nestas residências.

Não demorou muito, e o abrigo foi abandonado pelos Warao: hoje, parte deles permanecem abrigados em casas coletivas em Manaus, e o abrigo passou a receber outros migrantes venezuelanos e não mais os indígenas. Importante dizer que ha uma grande mobilidade entre o Brasil e Venezuela, é plausível supor que nestas cidades se encontram uma rede de parentes, onde as informações circulam entre eles em todos estes espaços.

A BUSCA E A CONSTRUÇÃO DE INFORMAÇÕES

Com os Warao já alojados no primeiro abrigo, e parte deles em situação de rua, o Ministério Público Federal de Roraima e a Procuradoria Federal do Direito do Cidadão-PFDC, já em janeiro de 2017, solicita um parecer técnico e antropológico, que será lido na primeira audiência pública em Boa Vista, em março de 2017, sobre o tema da migração venezuelana. Hoje um documento de referência, onde reuniu informações etnográficas e históricas sobre quem são os Warao, de onde vieram, e como chegaram ao Brasil. Outro parecer de numero 10, foi elaborado pelo MPF de Manaus, registrando a presença dos Warao na capital do Amazonas, e os problemas enfrentados naquele contexto. No mesmo ano, a pedido do Conselho Nacional de Imigração (CNIg) e com apoio do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), foi elaborado o Perfil Sócio Demográfico e Laboral da Migração Venezuelana no Brasil (Simões, 2017). Neste trabalho, aparece pela primeira vez a informação da presença dos Panare-Eñape no Brasil, além da permanência dos indígenas em situação de rua em Pacaraima e Boa Vista, mesmo depois da criação do CRI (Centro de Referência ao Imigrante) na capital de Roraima. Além destes dados, a Agencia Internacional da ONU para Migração-OIM publi-

cou em 2018, um trabalho⁵ onde apresenta informações organizadas sobre os direitos dos povos indígenas no Brasil e a legislação internacional, tal trabalho deveria orientar a acolhida dos povos indígenas neste fluxo migratório.

Atualmente, sabemos que o povo Warao vive na região do Delta Orinoco, conta com uma população de quase 50.000 pessoas, sendo a segunda maior etnia da Venezuela. Apesar de uma história de contato de cinco séculos, eles mantiveram sua língua materna. Desde os anos 1960, seu território, embora protegido pela legislação ambiental da Venezuela, sofreu intervenções externas de exploração de petróleo e construção de barragem, com impactos ambientais diretos nos canais do delta, onde a salinização da água e do solo trouxeram consequências para as atividades tradicionais de subsistência, limitando o uso de recursos naturais, entre elas, a pesca, além da agricultura. Além disso, o povo Warao conviveu por décadas com a exploração externa dos recursos madeireiros, em seus territórios tradicionais. Nos anos 90, após forte diminuição da presença dos madeireiros, e da dispersão de parte da população Warao que foram empregadas no trabalho das empresas madeireiras, os Warao enfrentaram uma epidemia do cólera, com um impacto junto a esta população. Todas estas perdas ainda estão bem presentes na memória deste povo: o medo da perda de suas crianças vem sendo registrado ainda hoje nas conversas com os Warao envolvidos no deslocamento ao Brasil. Fazer algo para enfrentar a penúria de alimentos e a escassez de medicamentos, hoje registrada na Venezuela, para os Warao, pode ser entendido como uma continuidade de suas estratégias, de resistência, busca de alternativas e soluções, que marcaram sua ação nos tempos do cólera, onde mais de 500 Warao perderam suas vidas.

Este período foi registrado pelo trabalho do casal Briggs (2004), “O antropólogo ... e a médica...” , onde destacam-se as narrativas sobre o cólera, e como estas revelaram o racismo institucional em relação aos povos indígenas, muitas vezes culpabilizados pela sua “cultura”. Estes pesquisadores, retratam a luta dos Warao para ter uma assistência correta ao enfrentamento à epidemia do cólera, e o quanto a condição de indígenas foi um obstáculo para isso, mostram como o fenômeno do racismo institucional contribuiu para mais perdas entre este povo. Vejamos algumas passagens:

“Esta fórmula inicial tenía, sin embargo, dos errores fatales. Primero, la afirmación de que los cangrejos eran la causa de la enfermedad fue desacreditada inmediatamente por el éxito de la propaganda anticangrejos. El servicio Regional de Salud prohibió el consumo de crustáceos y la guarda Nacional confisco los cangrejos y pescado” (Briggs, 2004:283)

“Sostengo que la razón principal por la cual las autoridades optaran por las medidas provisionales, el control de la información y la retórica de la culpa, estaba enraizada en la forma en que se unieron al contexto institucional las prácticas de especialización, temporalidad y racialización. El resultado fue hacer que una raza (“los indígenas”), un espacio (el delta) y una bacteria (el *vibrio cholerae*) parecieron sinónimos. Un mecanismo fundamental de relación de estas lógicas y de unión de multiplex discursos científicos y populares fue el del razonamiento cultural” (Briggs, 2004: 433-4).

5 Yamada e Torelly (coord.), *Aspetos Jurídicos da Atenção aos Indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. OIM, Brasília, 2018.

O trabalho de Briggs, revelou uma contínua busca de soluções pelos Warao, uma resistência frente as explicações institucionais de saúde pública, além do terror e medo pela experiência de assistir pessoas em plena saúde morrerem rapidamente. Isto nos ajuda a compreender que estas experiências de perda e terror foram um dos motivadores da busca por alternativas econômicas das comunidades do Delta para a comercialização de seus artesanatos nos centros urbanos, na Venezuela, como forma também de se manterem por períodos distantes do cenário de perda e mortes de seus parentes, nos canais do Delta. Pois, o período registrado nas etnografias de maior presença dos Warao nos centros urbanos da Venezuela⁶, incluindo a capital Caracas, foi registrado depois da epidemia do cólera e as mortes por raiva, transmitida por morcegos, nos anos seguintes. As etnografias registraram que a mobilidade Delta/Centros Urbanos na Venezuela, com características similares as que assistimos nos centros urbanos no Brasil, já era sazonal na Venezuela, na década de 90. A crise neste país tirou deles uma atividade econômica importante que era a venda de artesanatos e as passagens pelos centros urbanos venezuelanos.

DAS RUAS AOS ABRIGOS, DOS ABRIGOS AS RUAS

Enquanto se produzia as informações sobre quem eram os indígenas, quais seriam os direitos, em Boa Vista, no giro de cerca de um ano, a primeira cena desaparece, o número de mulheres warao nas ruas de Boa Vista quase desaparece. Temos a cena mais recente, onde quem ocupa as ruas, praças em Boa Vista, foram os venezuelanos. Atualmente, o número saltou de cerca de 1500 pessoas para cerca de 3000 indígenas, entre Warao e Eñape. A cena da sua presença em situação de rua também voltou, seja em Boa Vista como em Pacaraima. Para encontrar os Warao em Roraima, até a pouco tempo atrás, era preciso se dirigir aos Abrigos, o Centro de Referência do Imigrante (CRI) ou a Casa de Passagem em Pacaraima. No primeiro, encontram-se cerca de 750 indígenas, sendo entre eles cerca de 100 Eñape e em Pacaraima cerca de 500 Warao, os Panare que chegam em Pacaraima estão em situação de rua, hoje devido o aumento da presença desta população, cerca de 200 Warao se encontram em situação de rua em Pacaraima. O CRI de Boa Vista havia sido organizado para abrigar 300 pessoas, o mesmo foi pensado para o abrigo de Pacaraima. A realidade extrapolou estes números.

Este cenário mudou em 2018 para os venezuelanos, a Missão Acolhida, com o objetivo de retirar os das praças e outros locais públicos ocupados por esta população, organiza diversos abrigos na cidade de Boa Vista. Os abrigos indígenas permanecem, com melhorias na sua estrutura, mas com uma superlotação, não registrada nos demais abrigos para migrantes venezuelanos. Em março, de 2018, com a instauração do Comitê Emergencial, compostos por vários ministérios, a construção de abrigos, a alimentação, a segurança, em Roraima, passam a ser gerenciado pelos militares, através da missão acolhida⁷. Na primeira visita da Comissão Nacional de Direitos Humanos à Roraima,

6 Ver LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala, 2008.

7 Segundo o site do MDS: O Comitê Federal de Assistência Emergencial tem por objetivo acolher pessoas em situação de vulnerabilidade que chegam ao Brasil fugindo da crise humanitária na Venezuela. O grupo é composto pela Casa Civil e o Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e pelos seguintes ministérios: Justiça e Segurança Pública; Defesa; Saúde; Educação; Integração Nacional; Trabalho; Desenvolvi-

foi cobrado a transparência na utilização de recursos e foi problematizado a presença militar na gestão dos abrigos indígenas⁸

PORQUE IR E VIR

Os Warao, como dissemos, vivem na região do Delta Amacuro, região delicada do ponto de vista ambiental, composta por diversos canais de desembocadura do majestoso rio Orinoco ao Mar. Se houvesse realmente o abandono dos Warao daquela região, muito provavelmente, o número desta população no Brasil seria maior. O controle deste fluxo parece se dar pelos próprios Warao, através do seus mecanismos de ir e vir. Nesta rede, se dividem entre os familiares que permanecem e os que fazem o percurso até o Brasil. Neste ir e vir, nota-se o acúmulo acurado de doações de roupas, calçados, material escolar e, se possível, remédios e outros bens, que são acumulados aqui e levados a Venezuela. No sentido contrário há o fornecimento de artesanatos com fibras de buriti (cestos e redes) que chegam no Brasil para serem comercializados. A busca por tratamento de saúde também parece guiar os Warao neste caminhar. Alimentar-se é algo primordial, mas não cansam de lamentar pelo fato de não poderem fazer sua própria alimentação, além da falta de variação das refeições oferecidas nos abrigos. Como sabemos, o que comer e com quem comer sempre foram temas caros para os povos indígenas.

OS ABRIGOS

Os conflitos nesta política de abrigamento são vários, desde a violência de gênero, acusações de feitiçarias, conflitos interpessoais. A gestão do conflito baseado em uma gestão de controle e regras rígidas que pode culminar em expulsões de indígenas e o retorno deles a situação de rua.

No Brasil, sempre foram, desde o início, a população mais controlada pelas autoridades e pelas organizações de ajuda humanitária e de apoio aos abrigos, contagem quinzenais, carteirinhas para os moradores do abrigo, censos da prefeitura, do abrigos, enfim, há uma grande diversidade de controle sobre esta população. No entanto, permaneceram sem uma solução legal, até recentemente, se no início deste processo, a maioria deles solicitavam refúgio, mesmo sem ter muito claro se isso será ou não uma solução a médio ou longo prazo. O visto humanitário, esbarrou na exigência da documentação com filiação, e finalmente a auto declaração foi acolhida e hoje todos os que estão em abrigo, ou em outras políticas públicas de acolhida, como alugueis de casas coletivas (Manaus e Belém) puderam ser documentados.

mento Social; Planejamento, Desenvolvimento e Gestão; Relações Exteriores; e Direitos Humanos. site <http://mds.gov.br/area-de-imprensa/noticias/2018/abril/mds-ira-construir-11-abrigos-para-receber-imigrantes-venezuelanos-em-roraima>.

8 (ver Relatório da CNDH-2018).

OUTRAS FRONTEIRAS : “O ESTRANGEIRO”

A novidade colocada pela chegada dos Warao e os Eñape no lado brasileiro é o fato deles não terem relações de parentesco ou outro tipo de aliança com os indígenas no Brasil. De certa forma, o que podemos ver é que as relações de parentesco entre populações que falam a mesma língua e que vivenciaram na história recente mobilidades nas fronteiras nacionais, contam com outras alternativas em suas estratégias de acolhida nos países vizinhos. Isso indica que a efetivação da Declaração dos Povos indígenas da ONU sobre livre circulação nas fronteiras nacionais se torna possível muito mais pelas relações interpessoais que devido ao nosso ordenamento jurídico, ainda que a Declaração - DNUPI afirme em seu artigo 36:

1. Os povos indígenas, em particular os que estão divididos por fronteiras internacionais, têm o direito de manter e desenvolver contatos, relações e cooperação, incluindo atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com seus próprios membros, assim como com outros povos através das fronteiras.
2. Os Estados, em consulta e cooperação com os povos indígenas, adotarão medidas eficazes para facilitar o exercício e garantir a aplicação desse direito. (DNUPI, 2008).

Se incluirmos neste cenário o caso da República Federativa da Guyana e Brasil, como um exercício de comparação, veremos que os povos que se encontraram divididos por estados nacionais, entre eles Macuxi e Wapixana, contam com outras estratégias. Os povos indígenas que se encontram nas regiões de fronteira, enfrentando conflitos diversos em seus territórios tradicionais, podem buscar acessar os serviços públicos de saúde, educação, emprego, por exemplo, experimentando a mobilidade entre os dois países. Em momentos de conflitos nacionais o movimento pode se dar de um lado ou de outro (Baines, 2012). Em Roraima a procura por mão de obra seja como domésticas nas cidades, como nas fazendas, foi e ainda é um mercado para indígenas da Guyana, oportunidades muitas vezes marcadas por uma super-exploração, seja pela jornada de trabalho, seja na remuneração e/ou outros direitos trabalhistas.

Na recente história de lutas por territórios e direitos pelas populações indígenas no estado de Roraima, muitas famílias e fazendeiros brasileiros empregaram indígenas que não estavam em disputa territorial no Brasil, aproveitando-se também de uma situação de maior vulnerabilidade por não terem muitas vezes a documentação necessária para procurar outras alternativas. Muitos relatos que confirmam esta informação estão registrados em trabalhos de dissertações que puderam entrevistar muitos indígenas nascidos na Guyana, vivendo hoje na capital de Boa Vista. Muitas mulheres guianenses relatam que vieram trabalhar no Brasil como domésticas na idade entre 12 e 14 anos de idade (Frank, 2014). A maioria delas conseguiram regularizar sua documentação, muitas têm o que se poderia definir como dupla nacionalidade. Silva (2016), em sua dissertação nos informa que tal situação é nomeada pelos indígenas nascidos na Guyana como a “documentação completa”.

“A conjuntura de exclusão e negação de direitos, a discriminação e violência institucional, a ausência e a fragilidade dos Estados nas regiões de fronteira, resultaram no alto índice de subregistro⁷² entre povos indígenas em regiões de fronteira. No Brasil e na Guiana, esforços pela erradicação dos índices de subregistro entre indígenas vêm se concretizando há pouco mais de uma década, principalmente no Brasil. Nesses países, essa maior atenção tem se embasado em compromissos assumidos perante instituições internacionais como a ONU e a Unicef, tais como os previstos no Objetivos do Milênio, exemplo de um mecanismo de proteção à infância” (Silva, 2016:150).

Os fóruns bilaterais já instituídos priorizaram os temas de infraestrutura, em especial estradas e construções de hidroelétricas, visando o comércio bilateral, declarado como de interesse nacional, a livre circulação das mercadorias nem sempre coincide com a livre circulação de pessoas, especialmente quando elas são como nos lembra Quijano, racializadas. Portanto, a problemática da circulação de indígenas nas fronteiras está longe de ser uma novidade como quiseram informar as autoridades locais neste debate sobre o fluxo migratório.

Outro dado destacado pelos indígenas em suas narrativas sobre os deslocamentos da Guiana para o Brasil, refere-se a rede de parentes que já estavam no Brasil, muitos itinerários se repetiram, como se fossem a única possibilidade, ou seja, vir ainda para trabalhos domésticos em fazendas ou nas cidades, e depois se fixarem com uma documentação brasileira. Também se repetiram as histórias de super-exploração, por não poderem retornar em suas casas (Frank, 2014). Importante destacar que, em suas narrativas, não foi o Estado brasileiro quem procurou através de políticas públicas acolher, na sua individualidade e muito menos no coletivo, os povos indígenas na fronteira. A principal fonte de apoio foi a rede de parentesco, seja na hora de entrar no outro país, seja para sair da sua condição de vulnerabilidade de “indocumentados”.

Silva (2016) registra que no Brasil, seminários haviam sido realizados para uma atuação embasada no direito para a questão dos indígenas na região de fronteira, em sua dissertação nos lembra:

“Um dos temas mais debatidos foi o registro civil de indígenas e o acesso aos direitos sociais por povos indígenas em região de fronteira na Amazônia. O Evento teve como encaminhamentos a sugestão de criação de um banco de dados com informações sobre etnias e comunidades em áreas de fronteiras e seus territórios; avaliação da situação do registro civil; aprimoramento, intercâmbio e divulgação de normativas nacionais; oficinas e seminários sobre temas técnicos específicos. Quanto às ideias de enfrentamento à questão do sub-registro civil de indígenas, sobressaiu-se a sugestão de buscar soluções mais objetivas, como o estabelecimento de um status diferenciado aos indígenas, de povos divididos por fronteiras políticas, que lhes assegure o acesso à documentação civil e o pleno gozo de direitos em todos os países” (Silva, 2016:158).

Segundo a autora várias propostas foram encaminhadas ao Ministério de Relações Exteriores para serem pautadas na Reunião de Autoridades para os Povos Indígenas do Mercosul – RAPIM, a autora afirma que entre as propostas não consensuais estava presente a proposta de dupla nacionalidade indígena, tendo em vista as dinâmicas de parentesco ou de local de nascimento, destacou entre as propostas os seguintes pontos (Mariana:158-9)

1. esclarecimento e aperfeiçoamento do marco legal para eliminar lacunas no ordenamento jurídico relacionadas ao tema do registro civil
2. recenseamento geo-referenciado dos povos indígenas nas fronteiras e suas aldeias
3. Esforço coordenado de registro civil de indígenas, incluída a realização de mutirões de Registro Civil,
4. Acordos sobre cobranças de taxas para residência indígena no Mercosul.

O Estado brasileiro embora contasse com um acúmulo de reuniões, de encontros e trocas de experiências sobre o registro civil das populações indígenas na fronteira, a questão permaneceu invisível e quase indizível até o momento. Os Warao, no primeiro momento, tiveram como resposta das autoridades brasileiras, as primeiras expulsões em 2014, mesmo sem saber ainda quem eram, prevaleceu a nacionalidade venezuelana e o fato de serem indocumentados. Em 2016, quase se repetiu uma expulsão em massa, antes de saberem se estavam na fronteira ou não, os colocaram na posição de “estrangeiro”.

O racismo institucional parece ser a explicação mais razoável até o momento, pelos problemas enfrentados pelos indígenas no fluxo da migração venezuelana. E apesar das diferenças norte e sul, reproduzimos de certa forma o padrão do norte, onde a condição humanitária e a ajuda humanitária não coincide com a questão da cidadania para os migrantes. E apesar da nossa condição de “gigante pela própria natureza”, o racismo institucional tem imposto um tratamento muito diferenciado e de controle, muito mais que o da proteção e da promoção da cidadania para com os indígenas, negros e pobres neste processo.

Os migrantes indígenas, embora solicitantes de refúgio na sua maioria, são avisados informalmente que o pedido não será reconhecido. Assim, permanecem em abrigos superlotados, seguem no seu movimento de ir e vir e alguns com seu comprovante de solicitante de refúgio.

IR E VIR, CIRCULANDO PESSOAS E OBJETOS

Há denúncias de retirada de seus artesanatos, seja na fronteira, como na cidade de Boa Vista, no caso da capital a justificativa é que eles já possuem pontos fixos para venda. O que não fica claro neste tratamento é que nos pontos de vendas a lógica é outra, para os Warao, cada família gerencia seus próprios recursos e colocam em movimento suas lógicas de reciprocidade e compromisso com os parentes que enviam os produtos e aguardam em troca os objetos acumulados neste fluxo. Se, no início deste fluxo, as pessoas e os objetos circulavam numa lógica dos Warao, hoje enfrentam um controle maior nestas ações, seja na venda do artesanato, como nas iniciativas de “mendicâncias” nas ruas. Difícil não notar um certo julgamento baseado em uma superioridade moral por parte das ações de acolhimento, que buscam enquadrá-los em lógicas de cooperativismo social e a retirada deles dos espaços públicos. Frente a tantas ações para “educá-los”, para saírem da posição de supostos pedintes, a agência Warao, passa hoje por negociar com estas novas lógicas de “ser”, este talvez seja a novidade nesta trajetória,

tornar-se migrante, significa, entre outras coisas: negociar. A mobilidade Warao, ao passar as fronteiras nacionais colocou aos Warao, não apenas novos espaços de circulação, mas novos desafios para se afirmarem como povo indígena, na condição de migrantes.

Em nossas entrevistas junto aos Warao, muitos explicam a chegada ao Brasil, simplesmente pelo fato de um parente ter vindo antes e ter conseguido vender todo o artesanato trazido. O aumento da presença dos Warao, em 2016, trouxe mudanças na acolhida, hoje com os abrigos superlotados, e o número em acréscimo desta população no Brasil, podemos em breve ter novidades. A busca incessante por uma alternativa que lhes permita ir e vir, a mobilidade de pessoas e objetos numa relação de troca, indicam que os que ficaram no Delta participam diretamente deste fluxo. Cuidam dos que ficaram, fornecem a matéria prima, artesanatos, alguns deles buscam atendimentos a distância por xamãs e outros especialistas para cura e ajudas nesta experiência de tornar-se migrante⁹. Apesar dos problemas enfrentados, o aumento da presença dos Warao no Brasil, parece indicar que outras regiões, ou novas redes de famílias tenham ingressado neste fluxo.

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E POVOS INDÍGENAS: O JOGO DE IMAGENS

Quando a lei de migração revelou em seus vetos uma preocupação com a circulação de indígenas na fronteira, deixou claro o quanto o Estado olhou para as fronteiras na ótica da securitização. As organizações indígenas no Brasil precisarão discutir este tema, se ela parecia distante, por terem na cena indígenas que não conheciam, aos poucos começam a perceber que o tema diz respeito a eles também.

As organizações indígenas locais, permaneceram, na maior parte deste período, à distância com o problema da migração, de um lado, perguntam ao pesquisador porque os Warao teriam deixado suas terras, do outro, os próprios Warao, comentam, sem entender porque alguns indígenas só falam o português e não uma língua indígena. Neste estranhamento, permanecem um sem conhecer a história do “outro”, nenhuma delas pode ser confundida com a falsa impressão do suposto abandono das terras tradicionais pelos Warao e, tampouco, a perda da língua materna por parte de indígenas, no Brasil, não pode ser naturalizada.

As fronteiras nacionais podem, de alguma forma, sobre-determinar as relações entre os povos indígenas, o faz dentro de um processo de criação destas distâncias e estranhamentos. Estas barreiras estão sendo aos poucos eliminadas, há cada vez mais interesse por parte dos indígenas locais, sobre a situação da migração, de forma geral, e dos indígenas em particular.

9 Neste último período de militarização dos abrigos, seu próprio movimento parece ter diminuído, não está claro se devido a um acirramento da crise em seu país que lhes confere uma nacionalidade, ou devido a uma política de controle que marca a relação do estado brasileiro com os povos indígenas na política de abrigamento.

Os Warao não puderam se beneficiar de uma discussão centrada nas dinâmicas dos povos indígenas em fronteiras internacionais, coube a eles a categoria de “estrangeiros”, com todo o peso simbólico negativo que o termo pode remeter. Isso se deu em escalas diferentes, passando pelo Estado Brasileiro, e nas organizações indígenas locais e nacionais. De fato, diferentemente dos povos Macuxi, Wapixana, Ingaricó, Patamona, Taurepang, Yanomami ou Ye’kuana, que se encontram divididos por estados nacionais, seja com a Venezuela, seja com a Guayana, os Warao, que tradicionalmente vivem em uma região distante das fronteiras físicas dos estados nacionais, não possuem parentesco linguístico e pessoal com outros povos indígenas presentes hoje nas regiões fronteiriças. E sem dúvida, isso lhes trouxe maiores desafios. Contudo, o olhar preocupado do Estado Brasileiro com as regiões de fronteiras, alertou para o gradiente “de perto e de longe” das fronteiras físicas, da presença militar em Terras Indígenas na faixa de fronteira, dos problemas e soluções destas experiências; e sobretudo da importância da solidariedade e dos direitos dos quais os povos indígenas são portadores. Este debate tende a ser maior nos próximos anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Queremos destacar aqui que ao falar “deles”, falamos sobre nós, da nossa legislação de migração, da nossa capacidade de acolher e do nosso racismo institucional que se revelou presente. Atualmente, as instituições, sejam elas federais, estaduais, municipais ou internacionais não podem negar terem informações sobre a presença de povos indígenas no fluxo migratório venezuelano. Nem mesmo negar que isto traz outras responsabilidades, seja pelo nosso ordenamento jurídico, seja pelas normas internacionais das quais somos signatários. Tem prevalecido a relação mais imediata, ou seja, a construção de um atendimento emergencial, com pessoas que não conhecem a realidade indígena, que acreditam que por estar prestando um serviço humanitário não precisam respeitar a especificidade e os direitos dos povos indígenas, o que se traduz na superlotação dos abrigos indígenas, nas recentes expulsões de indígenas dos abrigos, onde a superlotação gera, ela mesma, mais conflitos e limita cada vez mais uma gerência interna dos conflitos pelos indígenas. Na Venezuela, não existe nenhuma aldeia Warao com o número de 800 pessoas vivendo juntas, o mesmo aqui no Brasil, são poucas as aldeias no estado de Roraima com um número próximo a este, e quando existe o espaço e as condições de vidas são totalmente diferentes.

A resposta de acolhida, com a superlotação dos abrigos indígenas precisa ser revista pois está cada vez mais próxima de um estado de violação de direitos.

Ao passarem a fronteira nacional, ela, a fronteira, tem se tornado cada vez mais marcada neste processo, não importando o quanto parece não ter “muros”, o quanto apareça ser apenas verde, como foram chamadas as trilhas por onde passaram e passam tantas pessoas neste fluxo. Talvez podemos ou devemos reconhecer que embora tenhamos uma lei de migração que se quer humanitária, embasada nos direitos humanos, a realidade pode apresentar situações diversas. Somos, como já disseram, um país, em primeiro lugar, violento e é nesta realidade que temos que intervir, para não compactuar com soluções marcadas pelo racismo, por relações de poder racializadas, onde indíge-

nas, negros e despossuídos têm um tratamento diferenciado marcado pela violência de diferentes tipos. O maior desafio não é apenas mobilizar aqueles que por sua vocação estejam dispostos em participar do acolhimento, mas sobretudo o de não perder de vista que não podemos esconder e pactuar com ações de violência. Os abrigos indígenas, são uma delas. Marcados por relações de poder e por um discurso de superioridade moral, onde as práticas do povo Warao são desconhecidas e pouco compreendidas, e sobretudo tampouco levadas em consideração na política de abrigamentos. A emergência humanitária não pode substituir acriticamente os direitos dos quais os indígenas da Venezuela são portadores. O silenciamento sobre os abrigos¹⁰, a não clareza sobre a documentação para povos indígenas no fluxo migratório, são alguns dos distanciamentos marcados por uma fronteira que estamos apenas começando a conhecer nesse processo.

Estou chamando de distanciamento as barreiras encontradas pelos indígenas neste fluxo migratório internacional, onde a barreira das nacionalidades impõem distâncias até então não perceptíveis. A distância também assinala processos de violência que impedem o acesso a direitos que eles são portadores pelo nosso sistema jurídico, o processo de distanciamento, são marcados não por uma geografia física, mas por barreiras outras que ajudamos a construir.

defender a democracia no país vizinho é também acolhe-los com dignidade em nosso próprio país.

O distanciamento inclui, como disse, a falta de comunicação entre os povos indígenas. Passaram-se um ano e meio da iminência da expulsão em massa dos Warao em Boa Vista, para que as organizações indígenas comprometidas com a defesa dos direitos humanos passassem a incorporar em suas agendas ações mais efetivas sobre a questão dos Warao e será uma aliança fundamental neste processo. Pois o Estado nacional procura coloca-los como o indígena “estrangeiro”, muito mais que o indígena migrante. Temos então uma história que não está concluída, devemos aos Warao e aos Eñape a possibilidade de ver tanto de nós mesmos, é a nossa relação com outro que está sendo construída e revelada.

BIBLIOGRAFIA

BAINES, Stephen G. “Os povos indígenas Wapishana e Makuxi na fronteira Brasil/Guiana, região do Maçico Guianense” in Revista Brasileira do Caribe, vol. XIII, nº 25, julho/diciembre, 2012, pp 131-157, UFG, Goiânia.

BRASIL. Parecer Técnico/SEAP/6^aCCR/PFDC nº 208/2017, de 14 de março de 2017. Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. Brasília: Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da Repú-

10 Não há até onde sabemos uma ação judicial sobre isso, embora apareça no recente relatório organizado no relatório da OIM (2018) a necessidade de mais pesquisa para conhece-los, e nas recomendações sugerem moradias coletivas (2018:131), apenas o Relatório da CNDH aponta a situação crítica dos Abrigos Indígenas e a questão da sua militarização.

blica.

BRASIL. Parecer técnico/Manaus/SEAP/PR/AM. nº 10/2017. Sobre a situação dos indígenas Warao na cidade de Manaus. Ministério Público Federal/Amazonas.

BRIGGS, Charles e BRIGGS, Clara Martina. *Las historias en los tiempos del cólera*. Editora Nueva Sociedad-GTZ, 2004, Caracas.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.). Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora UnB, 2005. 278 p. (Coleção Américas).

Declaração da ONU sobre direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Org.). Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora UnB, 2005. 278 p. (Coleção Américas).

FRANK, Nelita. Mulheres Guyana em Boa Vista. 2014. Dissertação PPGSOF-UFRR.

LAFÉE-WILBERT, Cecilia Ayala. *La mujer Warao: de recolectora deltana a recolectora urbana*. 2008, Caracas, Venezuela: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

ONU-OIM – Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil, 2018.

Relatório das Violações de direitos contra Imigrantes Venezuelanos no Brasil, 2018. Conselho Nacional dos Direitos Humanos.

SIMÕES, Gustavo (org). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*, Editora CRV, Curitiba, 2017.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Los Warao. In: FREIRE, Germán Nicolás; TILLET, Aimé. (Orgs.). 2007, *Salud Indígena en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud,. v. 2.

SILVA, Mariana Lima. Estudo comparado das políticas indigenistas na fronteira Buasil-Guyana, 2016, dissertação PPGSOF-UFRR.

A declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas e os impactos da nova lei de migração brasileira sobre o direito de livre circulação do povo warao.

La declaración de las naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y los impactos de la nueva ley de migración brasileña sobre el derecho de libre circulación del pueblo warao.

Marina de Campos Pinheiro da Silveira¹

Cynthia Soares Carneiro²

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é analisar a imigração dos índios venezuelanos da etnia Warao ao Estado de Roraima, no Brasil, a partir de 2014, utilizando dados oficiais e pesquisas de campo realizadas por órgãos públicos brasileiros, aqui interpretados à luz da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a nova Lei de Migração brasileira. Com o estudo foi possível constatar a situação de vulnerabilidade dos imigrantes Warao e a necessidade de acompanhamento da política migratória dos governos brasileiros para averiguar se os compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro a partir da Constituição de 1988 e da atual legislação brasileira sobre migrações (Lei 13.444/2017) são considerados no processo de recepção e integração desses índios no Estado de Roraima.

Palavras-chave: Migração Indígena, Migração Sul-Sul, Discriminação, nova Lei de Migração, povo Warao.

1 Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e mestranda em Direito na Faculdade de Direito de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FDRP – USP/SP). E-mail: marinasilveira@usp.br.

2 Graduada em História pela Universidade de São Paulo (1987) e Direito pela Faculdade de Direito de Franca (1997). Mestre em Direito Empresarial pela Universidade de Franca (2002) e Doutora em Direito Internacional pela Universidade Federal de Minas Gerais (2007). Professora de Direito Internacional Privado junto ao Departamento de Direito Público da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto (FDRP-USP), onde coordena pesquisas em direito internacional de família, direito da integração regional (Mercosul), direito migratório e defesa do imigrante no Brasil.

RESUMEN

El objetivo de este estudio es analizar la inmigración de los indios venezolanos de la etnia Warao al Estado de Roraima, en Brasil, a partir 2014, utilizando datos oficiales e investigaciones de campo realizadas por organismos públicos brasileños, aquí interpretados a la luz de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la nueva Ley de Migración brasileña. Con el estudio fue posible constatar la situación de vulnerabilidad de los inmigrantes Warao y la necesidad de acompañamiento de la política migratoria de los gobiernos brasileños para averiguar si los compromisos internacionales asumidos por el Estado brasileño a partir de la Constitución de 1988 y de la actual legislación brasileña sobre migraciones (Ley 13.445/2017) son considerados en el proceso de recepción e integración de esos indios en el Estado de Roraima.

Palabras clave: Migración Indígena, Migración Sur-Sur, Discriminación, nueva Ley de Migración, pueblo Warao.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, as migrações internacionais na América do Sul passaram a sofrer alterações quanto aos destinos, intensidade dos fluxos e forma. Atualmente, podem ser observados dois padrões migratórios: o intrarregional, onde os Estados de destino são fronteiriços; e o extrarregional, entre países situados em diferentes hemisférios, mas cujos fluxos podem envolver destinos intermediários situados na própria região. (LA OIM, 2018).

De acordo com o último relatório da Organização Internacional da Migração (OIM), publicado em 2018, entre 2010 e 2015 observou-se o aumento de 11% dos deslocamentos intrarregionais na América do Sul; e, no mesmo período, as migrações intrarregionais corresponderam a, aproximadamente, 70% de toda a imigração da região (OIM, 2018, p. 80-81).

Esta reconfiguração migratória é mais marcante no Brasil. Segundo o IBGE, na década de 1970 havia 1.082.745 imigrantes no Brasil, enquanto em 1980 houve um decréscimo de 18,6% com uma população de 912.848 imigrantes. Da década de 80 a 2000, o número caiu ainda mais chegando em 2000 com 431.319 imigrantes (IBGE, 1995). No mesmo período crescia a emigração de brasileiros para o exterior, especialmente para o Japão, em razão das políticas industriais de atração de *dekasseguis*. Quando o Brasil, em razão de eventos locais e internacionais, volta a receber fluxos migratórios consideráveis, não são mais de alemães, italianos, sírio-libaneses e japoneses, mas de bolivianos, haitianos e, mais recentemente, de venezuelanos. Com os movimentos intrarregionais facilitados pelas novas tecnologias de comunicação e redução dos custos de transporte, além de condições econômicas específicas, como a crise econômica na Bolívia e estabilidade no Brasil, e também políticas, que resultaram no Acordo de Residência do Mercosul, de 2009 (BRASIL, 2009), os deslocamentos tem se intensificado (LA OIM, 2018).

Nesse contexto, pôde ser observado, nos últimos anos, o aumento das emigrações na Venezuela, que, tradicionalmente, é um país que recebe muitos imigrantes e não tem um alto número de cidadãos emigrantes (SILVA, 2018, p. 357).

Segundo relatório elaborado pela OIM (2017, p. 06), que tratou sobre as tendências dos fluxos migratórios na América do Sul, por meio da análise de dados disponíveis em fontes oficiais, a dinâmica migratória na Venezuela começou a se alterar a partir de 2014, com a progressiva diminuição da entrada dos imigrantes e o aumento do número de emigrantes venezuelanos. Esse fenômeno social é resultado de uma crise econômica e política enfrentada pela Venezuela, provocada pela forte queda no preço do petróleo, que é considerado a principal fonte de receita do país (SILVA, 2018; IELA, 2019).

Apesar do destino preferencial dos emigrantes venezuelanos ser os Estados Unidos e a Espanha, observa-se sua diversificação, já que muitos também se voltaram para Estados da América do Sul, especialmente para a Colômbia, que recepcionou, aproximadamente, 470 mil emigrantes venezuelanos em 2017 (OIM, 2017, p. 06).

O aumento do fluxo intrarregional de venezuelanos, levou os países sul-americanos de destino a editarem normas internas autorizando a residência temporária desses imigrantes (OIM, 2017, p. 07-08), já que a Venezuela não adere ao Acordo de Residência do Mercosul (BRASIL, 2009). No Brasil, foi editada, pelo Conselho Nacional de Imigração (CNIg), a Resolução n. 126 que estendeu os efeitos do Acordo de Residência do Mercosul aos imigrantes venezuelanos, concedendo direito de residência provisória no Brasil pelo prazo de 02 anos (CNIg, 2017). Entretanto, a edição dessa Resolução não solucionou o problema de regularização dos imigrantes venezuelanos em solo brasileiro, pois permanece a lacuna jurídica quanto à imigração indígena.

A imigração venezuelana indígena para o Brasil é composta, principalmente, pela etnia Warao, que ocupa, tradicionalmente, o litoral venezuelano, do delta do Rio Orinoco, e cidades ao entorno do delta, que se localizam no estado de Delta Amacuro e em zonas dos estados de Monaguas e Sucre, na Venezuela (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 08). Devido às diferenças culturais e da mobilidade própria dos Warao, a recepção desses imigrantes tem apresentado desafios diferentes daqueles decorrentes da recepção dos imigrantes venezuelanos não-indígenas. Portanto, as soluções devem ser, necessariamente, diferentes. Porém, devido à ausência, na legislação brasileira, de regulamentação específica sobre a mobilidade indígena entre fronteiras na legislação brasileira, os Warao são recepcionados pelos agentes públicos brasileiros da mesma forma que os demais imigrantes, desconsiderando as peculiaridades do seu modo de vida.

Este estudo analisa a dinâmica migratória dos Warao segundo uma visão antropológica feita a partir do Estado em resposta às dificuldades enfrentadas em 2017 pelas autoridades de Roraima para recepcioná-los. Esta visão é confrontada como o disposto na *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*, instrumento jurídico não vinculante, mas que tem a finalidade de nortear as ações dos Estados membros da ONU no respeito à dignidade dos povos originários.

A DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS E A NOVA LEI DE MIGRAÇÃO BRASILEIRA

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (*Declaração*) foi aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 13 de setembro de 2007, após 20 anos de negociações³ (UNESCO, 2008). Veio para reconhecer direitos reivindicados por povos indígenas de toda parte do mundo. Efeito das ocupações coloniais exorta, não só os Estados Nacionais em que vivem e dos quais são originários, mas também os organismos internacionais no sentido de reconhecer e promover esses direitos. Dentre os direitos reconhecidos pela *Declaração*, está o direito à *autodeterminação* dos povos indígenas, que é reconhecido por serem os povos indígenas iguais a todos os demais povos e, portanto, eles têm “o direito de todos os povos a serem diferentes, a se considerarem diferentes e a serem respeitados como tais” (ONU, 2007). Por serem iguais aos demais povos de todo o mundo, a *Declaração* dispõe, ainda, que qualquer doutrina, política ou prática que considere determinados povos superiores a outros, inclusive os indígenas, “são racistas, cientificamente falsas, juridicamente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas” (ONU, 2007).

Outro direito importante reconhecido pela *Declaração*, por meio de mais de um artigo⁴, é o direito ao *consentimento* livre, prévio e informado dos povos indígenas sobre a adoção de medidas legislativas ou administrativas, de qualquer natureza, que impactem em qualquer medida sobre seus territórios ou forma de vida. A *Declaração* é um pacto civilizatório em que os Estados reconhecem “o fato de os povos indígenas terem sofrido injustiças históricas como resultado, entre outras coisas, da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos” (ONU, 2007) e, em razão disso, há “a necessidade urgente de respeitar e promover direitos intrínsecos” relacionados à sua estrutura, cultura e território.

Quando este território passa a ter interesse de mercado, atores públicos tornam-se suscetíveis ao poder econômico, e o sistema internacional de direitos humanos arroga para suas instituições a responsabilidade ao considerar que os direitos dos povos indígenas “são, em algumas situações, assuntos de preocupação, interesse e responsabilidade internacional, e têm caráter internacional”. Seus tratados, acordos e demais arranjos “servem de base para o fortalecimento da associação entre os povos indígenas e os Estados”, a *Declaração* incentiva “os Estados a cumprirem e aplicarem eficazmente todas as suas obrigações para com os povos indígenas resultantes dos instrumentos internacionais, em particular as relativas aos direitos humanos, em consulta e cooperação com os povos interessados” (ONU, 2007).

3 Nos anos anteriores a aprovação da *Declaração*, foi efetiva a participação de lideranças indígenas nos fóruns internacionais que trataram sobre o tema, tanto para apresentação de denúncias de situações extremas em que muitos povos indígenas se viam submetidos, quanto para apresentação de reivindicações e formulação de propostas para o reconhecimento do direito dos povos indígenas de se manterem como povos portadores de tradições próprias e, assim, serem respeitados (GRUPIONI, 2001).

4 Vide artigos 15, 17, 19, 30, 32, 36 e 38.

O Brasil, junto com a maioria dos Estados (143 no total), votou a favor da *Declaração*. De acordo com relatório da UNESCO, UNIC-RIO e ISA (2008, p. 07), ao votar a favor, o Brasil declarou:

“(...) ainda no Conselho de Direitos Humanos da ONU, em 2006, que não havia dúvida de que a Declaração era uma reafirmação do compromisso da comunidade internacional para garantir o gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos indígenas, e para respeitar o valor das culturas e identidades indígenas. Após votar a favor da aprovação da Declaração, em 2007, o representante do governo brasileiro manifestou que o texto adotado pelo Conselho de Direitos Humanos era o mais hábil para lidar com os assuntos em questão, e que por isso não deveria ter sido reaberto à discussão, mas recebeu com satisfação o novo texto e votou pela sua aprovação. A delegação brasileira na ONU ainda ressaltou que o *exercício dos direitos dos povos indígenas é consistente com a soberania e integridade territorial dos Estados em que residem*. Ao mesmo tempo, afirmou que *os Estados deveriam ter sempre em mente seu dever de proteger os direitos e a identidade de seus povos indígenas*.” (grifos nossos).

Como o cumprimento da *Declaração* não é vinculante, seu atendimento pelos Estados signatários depende de políticas de governo que ficam à mercê de rupturas políticas e de desconstrução de políticas públicas recentemente estabelecidas, o que evidencia que o reconhecimento dos direitos indígenas não está consolidado como política de Estado. De qualquer forma, trata-se de importante instrumento jurídico para a defesa dos povos indígenas em todos os Estados-membros da ONU, especialmente àqueles que votaram pela sua aprovação. O voto favorável do Estado brasileiro está em consonância com a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988 (BRASIL, 1988) que, após duas décadas de governos militares (1964-1985), procurou garantir juridicamente a democracia, pela supremacia do voto popular, instituições republicanas juridicamente responsáveis e reconhecimento aos direitos humanos fundamentados na dignidade da pessoa e no bem-estar social. Foi nessas circunstâncias que, pela primeira vez na história, incluiu-se um capítulo dedicado aos direitos dos povos indígenas em uma Constituição brasileira⁵. Em síntese, são onze normas que garantem, principalmente, os direitos culturais e o direito à terra (KAYSER, 2010, p. 204).

Contudo, apesar dos avanços, leis promulgadas nesse período de exceção mantiveram-se vigentes. Dentre elas, o *Estatuto do Estrangeiro* (BRASIL, 1980), que tinha como princípios a proteção à segurança nacional e ao trabalhador brasileiro (GARCIA, 2016). Enfim, de uma lei voltada à proteção do Estado contra uma presumida ameaça *estrangeira*. Portanto, não destinada a garantir ao imigrante tratamento jurídico equivalente ao dos nacionais. Uma lei de exceção de direitos.

Passados 20 anos de críticas de ativistas de direitos humanos, religiosos, acadêmicos e juristas (CAMPOS e SILVA, 2015), em 20 de novembro de 2017 entrou em vigor a nova Lei de Migração (BRASIL, 2017), revogando o Estatuto do Estrangeiro. O processo de sua elaboração foi uma resposta ao novo contexto migratório sul-americano, que eviden-

5 Título VIII (Da Ordem Social), Capítulo VIII da Constituição (Dos Índios).

ciou o despreparo estrutural e institucional brasileiro para lidar com as migrações fronteiriças e novas formas de exploração do trabalho. A migração haitiana levou o Estado a improvisar respostas institucionais a uma nova modalidade de fluxo para o Brasil e o resultado desse processo é nova Lei de Migração (BRASIL, 2017), que entrou em vigência em novembro de 2018.

A *I Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR)*⁶ foi uma dessas iniciativas estatais que possibilitou uma ampla participação da sociedade civil em suas diversas *conferências parciais* e gerais realizadas entre outubro de 2013 a junho de 2014 (CARNEIRO, 2017), em diversas cidades do Brasil, e, especialmente, na cidade de São Paulo. Outra iniciativa foi a nomeação de uma equipe de especialistas em direito constitucional e internacional pelo Ministério da Justiça, com a função de elaborar um anteprojeto de lei de migração. O resultado foi um texto que tomou por base instrumentos jurídicos internacionais, especialmente as Convenções sobre trabalho migrante da OIT, os princípios constitucionais brasileiros e, inclusive, *recomendações* apresentadas por associações civis e de imigrantes participantes da COMIGRAR (BRASIL, 2014).

A redação final do *Anteprojeto de Lei de Migrações e Promoção do Direito do Imigrante no Brasil* (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2014) foi considerada avançada, mas não chegou a ser apresentada ao Congresso, onde já tramitava o Projeto de Lei apresentado pelo senador Aloysio Nunes (PL 2516/2015)⁷. No entanto, em sua tramitação junto às Comissões da Câmara dos Deputados foram apresentadas Notas Técnicas por associações civis que têm protagonizado as ações de apoio aos imigrantes no Brasil. Essas intervenções possibilitaram debates e a alteração do texto do projeto inicial incorporando elementos essenciais às garantias à pessoa.

Após o longo processo de elaboração do novo marco migratório, o Presidente Michel Temer, de quem Aloysio Nunes, autor do projeto original, foi Ministro das Relações Exteriores, sancionou o texto vetando 20 dispositivos, dentre estes, a garantia de livre circulação dos povos indígenas pelas terras tradicionalmente ocupadas⁸ que vinha expressa no art. 1º, §2º da Lei de Migração nos seguintes termos: “§ 2º Ficam plenamente garantidos os direitos originários dos povos indígenas e das populações tradicionais, em especial o seu direito à livre circulação”.

O dispositivo estava igualmente previsto no Anteprojeto de Lei de Migração, e no momento de sua elaboração já tinha se iniciado o fluxo migratório dos indígenas Warao para o Brasil, certamente destinatários do direito à livre circulação assegurado pelo Congresso Nacional ao incorporar o dispositivo ao texto do PL 2.516/2015.

6 Promovida pelo Ministério da Justiça e Ministério do Trabalho e Emprego, com apoio da Organização Internacional para Migrações (OIM).

7 O Projeto de Lei n. 2516/2015 teve sua origem no Senado Federal sob o Projeto de Lei do Senado n. 288/2013.

8 As razões para os vinte vetos estão na Mensagem n. 163, de 24 de maio de 2017 (BRASIL, 2017). Em relação ao parágrafo 2º do art. 1º, foram as seguintes: “O dispositivo afronta os artigos 1o, I; 20, § 2o; e 231 da Constituição da República, que impõem a defesa do território nacional como elemento de soberania, pela via da atuação das instituições brasileiras nos pontos de fronteira, no controle da entrada e saída de índios e não índios e a competência da União de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas, proteger e fazer respeitar os bens dos índios brasileiros.”

Em razão do veto ao direito de livre circulação entre fronteiras aos povos originários, tradicionalmente nômades e por inexistir outra lei que trate do tema, os agentes migratórios brasileiros recebem os Warao da mesma forma que aos demais imigrantes venezuelanos, desconsiderando as peculiaridades indígenas relacionadas à sua mobilidade e modo de vida.

O não reconhecimento dos Warao como indígenas pelos agentes públicos no Estado de Roraima, em 2017, não só agravou as dificuldades desses imigrantes, como desrespeita os elementares preceitos estabelecidos na *Declaração*, conforme será demonstrado.

OS WARAO E O FLUXO MIGRATÓRIO NA FRONTEIRA DO ESTADO DE RORAIMA

A análise do fluxo migratório dos Warao é feita neste trabalho à partir de estudo antropológico Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó (2017), peritos técnicos vinculados à Procuradoria da República em Roraima (PRRR)⁹. Portanto, o estudo não retrata uma visão oficial do Estado brasileiro, embora o Ministério Público Federal tenha, entre suas atribuições, a defesa dos interesses dos povos indígenas. Respalda-se também em relatório elaborado pelas pesquisadoras Elaine Moreira e Júlia Camargo, durante trabalho de campo feito com os Warao que viviam no CRI de Pintolândia entre os meses de junho e agosto de 2017 (MOREIRA; CAMARGO, 2017)¹⁰. Estes trabalhos permitem-nos avaliar se a forma de tratamento conferido por funcionários públicos brasileiros aos Warao corresponde às regras internacionais sobre o direitos dos povos indígenas.

OS WARAO

Os índios Warao são a segunda maior população indígena da Venezuela, totalizando cerca de 49.000¹¹ indivíduos distribuídos na região caribenha do Delta do Rio Orinoco e em cidades ao entorno, que estão inseridas no estado de Delta Amacuro e em zonas dos

9 Em dezembro de 2016, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, do Ministério Público Federal (MPF), vinculado à Procuradoria da República em Roraima (PRRR), solicitou parecer técnico sobre a situação migratória dos indígenas Warao após tentativa de deportação coletiva desses imigrantes, que pode ser evitada pela atuação emergencial da Defensoria Pública da União em Roraima (DPU RR).

10 Este relatório compôs a pesquisa sobre o Perfil Sociodemográfico e Laboral dos Imigrantes Venezuelanos, no Brasil, promovida pelo CNIg, vinculado ao antigo Ministério do Trabalho e Emprego, com apoio do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), desenvolvida metodologicamente pelo Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) e executada pela Cátedra Sérgio Vieira de Mello da Universidade de Federal de Roraima (UFRR).

11 Segundo o último censo realizado pela Venezuela, em 2011, 48.771 pessoas vivem na região de Delta do Orinoco, divididos nos estados de Delta Amacuro, Monaguas e Sucre (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, 2015, p. 101).

estados de Monagas e Sucre¹²¹³ (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 49; RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 03).

Estudos antropológicos constataam a existência de diversidade cultural entre grupos integrantes da etnia Warao, que decorre tanto de influência dos ambientes em que os diferentes grupos estão assentados, assim como dos processos colonial e pós-colonial enfrentados pela etnia. Esta diversidade é reconhecida por eles e persiste até hoje (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 05-07)¹⁴.

Originalmente, os Waraos sobreviviam, principalmente, por meio da pesca, porque viviam em um ambiente rodeado por rios e próximos às margens do mar do Caribe, o que lhes permitiu adquirir conhecimentos avançados sobre embarcações. Em complementação à atividade de pesca, eles caçavam e coletavam itens vegetais, conforme o ciclo natural da região (TARRAGÓ, 2017, p. 03). O processo de sedentarização de grupos da etnia Warao resultou das relações de troca com outras populações caribenhas que dispunham de horticultura mais sofisticada (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 05); e da introdução da agricultura de *ocumo chino* em seu território, pelos missionários da Guiana (TARRAGÓ, 2017, p. 03).

Desde a colonização europeia e inserção missionária, não apenas a dinâmica produtiva dos Warao, como dos demais povos originários que vivem na região, têm sido progressivamente alteradas. No caso dos Warao, a resistência às Missões fez com que o território deste povo não fosse dominado pelos colonizadores:

“(...) foi justamente pelas suas características culturais e pela ecologia própria do seu território que eles puderam reunir outros grupos que fugiam da inserção missionária, tornando a região um centro de atração para sedentarização e agregação (...) as características do território dos Warao que permitiram que eles fossem dos poucos entre os grupos indígenas do período que nunca foram conquistados nem submetidos na sua totalidade ao regime de missões.” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 06)

Após resistirem à ocupação dos europeus e à assimilação com outros povos, os Warao ainda sofreram com projetos governamentais “desenvolvimentistas” implementados pelo governo venezuelano até meados do Século XX, em sua região. A introdução do cultivo de *ocumo chino*, de 1920 até 1940, e a construção do dique-estrada no rio Manano, na década de 1960:

12 “O estado de Delta Amacuro é dividido em quatro municípios: Tucupita (a capital), Pedernales, Antônio Díaz e Casacoima. Em todos eles há presença Warao, tanto em áreas urbanas, quanto rurais, ribeirinhas e litorâneas” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 04).

13 “(...) o Estado de Delta Amacuro é apontado como sendo o estado com uma economia deprimida, com alto índice de mortalidade infantil e índice de analfabetismo. O Município de Antonio Dias do Delta Amacuro conta com cerca de 70% da população Warao (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2007).” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 49-50).

14 Apesar das diferenças culturais, os grupos da etnia Warao têm unidade linguística (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 04-09).

“Estas e outras pressões que se acumularam ao longo do último século se refletem nas condições de vida dos Warao na atualidade, em suas localidades de origem, jogando as famílias e pessoas da etnia para fora da espacialidade do delta e as obrigando a criarem alternativas que passam pelos contextos urbanos da Venezuela e, mais recentemente, também por outros países. Foi somente a partir da década de 1960 que os Warao foram descritos como dependentes dos recursos e empregos externos para complementar a sua subsistência, incluindo as cidades na sua territorialidade, o que coincide com o fechamento do Rio Manamo; um movimento para as cidades próximas do delta também foi identificado na década de 1950, o que se dá logo após a inserção do cultivo do “ocumo chino” em substituição aos buritizais.” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 08/09)

A palmeira de moriche é uma planta nativa da região do rio Orinoco (região ocupada por grupos da etnia Warao), da qual é possível extrair a fécula da palma de “morighe”, e que proporciona a formação de ecossistema composto por insetos (como abelhas que produzem mel) e peixes, que também servem de subsistência aos Warao. Trata-se de um alimento básico dos indígenas de etnia Warao (HEINEN, LIZARRALDE E GÓMEZ, 1990, p. 10 e 16). Além dos benefícios nutritivos, a palmeira de moriche é utilizada pelos Warao para extrair a “fibra de moriche”, que, dentre outras utilidades, é o material que compõem a rede de dormir da etnia (HEINEN, LIZARRALDE E GÓMEZ, 1990, p. 16-18). Entretanto, a forma de vida dos Warao baseada na palmeira de moriche foi evidentemente modificada após a introdução do tubérculo *ocumo chino*¹⁵ na região (HEINEN, LIZARRALDE E GÓMEZ, 1990, p. 10). Porque, ao não terem exclusividade no uso do território, a palma de moriche passou a ser insuficiente e o ecossistema dela dependente se reduziu drasticamente.

Devido à escassez de alimentos em seu território, grupos da etnia Warao foram obrigados a migrar para regiões mais ao sul ou para regiões não indígenas, nas cidades de Barrancas ou Tucupita, com o fim de buscar outros meios de sobrevivência, dando o início a relação de dependência econômica da etnia com a população urbana (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 09).

Pouco tempo depois, em 1965, a Corporación Venezolana de Guayana (CVG)¹⁶ iniciou a construção de dique-estrada, que obstruiu o Rio Manamo, um afluente do Rio Orinoco, para permitir o acesso por terra à capital do estado de Delta Amacuro, Tucupita, facilitando as atividades agropecuárias (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 10).

A construção deste dique-estrada causou diversos impactos negativos no ecossistema local e na forma de vida dos Warao, pois:

15 O *ocumo chino* é uma planta tropical que se desenvolve, preferivelmente, em zonas pantanosas e debaixo da água; o que torna possível seu cultivo no estado Delta Amacuro, principalmente, na cidade de Antônio Dias, pois suas áreas são excessivamente úmidas (VILÓRIA E CÓRDOVA, 2008, p. 98-99).

16 “La Corporación Venezolana de Guayana (CVG) es la agencia de desarrollo regional cuya responsabilidad se fundamenta en la promoción de inversiones, la planificación concertada del desarrollo y la coordinación interinstitucional de los agentes del territorio, a fin de facilitar los procesos para la realización de proyectos y programas que dinamicen el desarrollo de la región y sus áreas de influencia en la margen norte del río Orinoco y al sur de los estados Anzoátegui y Monagas.” (CVG)

“Consta que apesar da presença massiva dos Warao na região, eles não foram ouvidos ou consultados sobre este projeto que, no entanto gerou de imediato a remoção forçada de parcialidades da etnia e o impedimento de acesso às áreas anteriormente em uso, além de passar suas áreas para populações não indígenas, incentivando estas a empreender em agricultura familiar ou empresa agrícola. Os principais efeitos ambientais adversos que fizeram fracassar o projeto de tornar o delta em uma “grande granja” foram a salinização das águas, a acidificação do solo, a elevação do nível das águas nas ilhas e o surgimento de doenças nas áreas onde as águas ficaram paradas. Com a construção do dique houve a afetação simultânea de todas as atividades de subsistência dos Warao: a pesca (devido ao aumento da salinidade na estação seca no rio abaixo), a agricultura (acidificação dos solos) e a disputa por recursos naturais em partes do território.” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 10)

Devido às consequências da construção do dique-estrada ao território tradicionalmente ocupado por grupos Warao, muitos desses indígenas migraram em busca de recursos adicionais para sobrevivência e, posteriormente, foi necessário realocar os Warao em assentamentos em que se impunha o padrão habitacional de uma família nuclear não indígena (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 11).

Na década de 1990, os Warao sofreram novo impacto devido aos empreendimentos petrolíferos implementados na região dos Warao que, além de dificultarem o acesso aos seus territórios ancestrais, ainda contaminaram vias fluviais e destruíram regiões de manguezais. Além de dificultarem sua sobrevivência, os empreendimentos não utilizaram o trabalho dos Warao nos empregos gerados (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 50), excluídos e oprimidos pelo desenvolvimento industrial.

Por fim, para somar a todos esses problemas socioeconômicos, na década de 1990 houve uma epidemia de cólera na Venezuela cuja incidência foi 30,4 vezes maior nos grupos indígenas, especialmente entre os Warao e Wayú. A epidemia coincide com o período em que se registrou a maior diáspora dos Warao, aumentando seu movimento e a diversificação de destinos (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 51).

Uma sucessão de acontecimentos, portanto, forçaram os indígenas Warao a se deslocarem para os centros urbanos venezuelanos buscando alternativas de sobrevivência, já que o território que tradicionalmente ocupavam não podia oferecer recursos suficientes para sua subsistência. Entretanto, devido às diferenças culturais, ao emigrarem para os centros urbanos, os Warao passam a exercer atividades destinadas a “mão de obra de baixa qualificação, ou como pedintes, embora tenham mantido, em ambos os casos, os processos de significação próprios e as redes de relações” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 11). Dessa forma, eles conseguiram recursos para levar ao seu local de origem e auxiliar os outros membros de sua comunidade.

Sinteticamente, a história recente dos Warao evidencia que sofreram situações que representam algumas das injustiças históricas reconhecidas pela *Declaração*¹⁷. Estas injustiças violaram direitos desse povo e os forçou a migrar para ambientes urbanos e se adaptar, de alguma forma, às suas diferenças culturais e socioeconômicas.

A MOBILIDADE DOS WARAO NA FRONTEIRA ENTRE VENEZUELA E BRASIL

Por não conseguirem levantar recursos necessários à sobrevivência nos centros urbanos venezuelanos, alguns indígenas Warao passaram a imigrar para o Brasil. As primeiras notícias sobre a travessia da fronteira brasileira foram veiculadas em 2014.

A região de Delta Amacuro, onde se concentra a maioria dos indígenas Warao na Venezuela, fica a uma considerável distância de Boa Vista, capital do Estado de Roraima, em torno de 925km. Para chegarem até lá, acessam o território brasileiro pela fronteira terrestre localizada na cidade de Pacaraima, apenas 15 quilômetros de distância da cidade venezuelana Santa Elena de Uairén (marco de fronteira BV 8).

Do trabalho de campo realizado por RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ (2017, p. 15), que ouviram os Waraos que estavam hospedados no Centro de Referência ao Imigrante de Pintolândia (CRI) de Pintolândia, consta que seus representantes informaram que vinham de diferentes comunidades: um grupo era da cidade de “La Baba”, no Estado Sucre; dois grupos vinham da comunidade “Araguabisi”, no município de Antônio Diaz, em Delta Amacuro; um grupo da comunidade “Espanha”, em Monagas; um grupo da comunidade “de Peso”, entre os municípios de Barrancas do Orinoco e Antônio Diaz, em Delta Amacuro; e um grupo da comunidade “Nabasanuka”, entre os municípios de Tucupita e Antônio Diaz, em Delta Amacuro.

Os pesquisadores também puderam constatar que, como os Warao se estruturam em famílias extensas, os membros dessas famílias se dividem entre Brasil e Venezuela no processo de mobilidade, o que é um fator inibidor de permanências: “uma parte viaja e a outra aguarda o retorno ou, se assim for decidido, fazem o mesmo percurso para se juntar aos demais” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 17).

Outro aspecto observado é que os líderes ou aydamos (chefe, cacique ou líder) dos Waraos não são, necessariamente, os mesmos das respectivas comunidades de origem durante o processo migratório. Os líderes no CRI de Pintolândia eram os que possuíam alguma influência política ou social sobre o grupo, o que os tornava responsáveis por todas as famílias Warao que chegavam no abrigo. Essa responsabilidade era dividida entre os líderes de acordo com os locais de origem de cada uma das famílias ou de acor-

17 “Preocupada com o fato de os povos indígenas terem sofrido injustiças históricas como resultado, entre outras coisas, da colonização e da subtração de suas terras, territórios e recursos, o que lhes tem impedido de exercer, em especial, seu direito ao desenvolvimento, em conformidade com suas próprias necessidades e interesses.”

do com o grau de parentesco que possuíam (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 58).

Os representantes Warao ouvidos por RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ (2017, p. 13) relataram, de forma resumida, que formam grupo étnico com práticas sazonais, que tem como alimentos básicos o pescado, o mel silvestre, o sagu de fécula de “Ohidu aru” ou de palma de Moriche, e também sobrevive a partir da agricultura, da criação de animais e da comercialização de artesanato, mel e outros produtos.

De fato, uma das características dessa etnia é o deslocamento, em alguns períodos do ano, entre comunidades, regiões e cidades, o que tem sido feito tanto pelos braços do Rio Orinoco (*caños*), quanto a pé, com o objetivo de complementar os recursos necessários para subsistência do grupo. “Somos viajeros”, afirmaram (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 13/14).

Sobre seu modo de vida, reforçam sua tradição ribeirinha, o vínculo com comunidades de origem e o compartilhamento de recursos:

“(…) alguns vivem em comunidades situadas nas beiradas dos rios, mas praticam um ir-e-vir entre estas e as cidades, em viagens para vendas, trocas, trabalhos temporários, obtenção de dinheiro de doações nas ruas e acesso a serviços públicos de saúde, dentre outros motivos. Muitos dos que já vivem em bairros urbanos das cidades em Delta Amacuro e Monaguas, de acordo com o que nos relataram, mantêm vínculos sociais com suas comunidades ribeirinhas. Assim, os recursos conseguidos nas cidades, seja quando se deslocam temporariamente ou se nelas vivem, podem ser compartilhados nas comunidades” (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 14)

As pesquisadoras MOREIRA e CAMARGO (2017, p.61) também entrevistaram Waraos que residiam no CRI de Pintolândia e indagaram Sobre seus possíveis antecedentes de migração internacional, relatam que são recentes, o que pode ser explicado pela distância entre suas terras originárias e o Brasil e seu processo de expulsão pelo avanço da monocultura e mineração:

“Os Warao desconhecem antecedentes de migração internacional entre sua etnia, relatam que havia mobilidade entre as comunidades indígenas e cidades próximas às suas comunidades na Venezuela. Por exemplo, ouviu-se relatos de um Warao que habitou uma cidade e três comunidades distintas antes de migrar para o Brasil. É provável, que os Warao, que historicamente possuíam uma mobilidade constante na Venezuela, possam estar apresentando essa característica em território brasileiro, visto a flexibilidade do povo Warao estar em Boa Vista, Manaus e Belém, em um tempo aparentemente escasso para reconhecimento geográfico desde suas chegadas.” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 61)

Quanto à motivação para migrar, as pesquisas de campo realizadas em Boa Vista constataram que o principal argumento apresentado pelos Warao é a fome (CAMARGO; MOREIRA, 2017; RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017). Relatam que na Venezuela não é possível exercer suas principais atividades (venda de artesanatos e/ou peixes), que os salários daqueles que trabalhavam já não eram suficientes para sustentar a família (CAMARGO; MOREIRA, 2017, p. 52) e que devido ao aumento da crise econômica e política,

houve corte e limitações nos programas sociais (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 19). Por isso, vêm ao Brasil, na tentativa de levantar recursos para o restante da família que permaneceu na Venezuela.

Em 2017, aqueles que estavam em Pacaraima, no geral, exerciam atividades mal remuneradas tanto na cidade como para fazendeiros da região, e faziam circular, com frequência, mercadorias e outros produtos de sua cidade de origem para Pacaraima e vice e versa (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 72). Apesar de relatarem melhoras nas condições de vida no Brasil, quando indagados sobre sua perspectiva no país, as respostas variavam. Parte depreendeu que a perspectiva é poder ir e vir, embora a permanência seja considerada (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ, 2017, p. 17). Em outro sentido, o achado de MOREIRA e CAMARGO (2017, p. 68) que apontam:

“as respostas variam entre retornar para a Venezuela somente quando a crise amenizar ou retornar apenas para buscar familiares para trazer para o Brasil. Em comum, desejam continuar em Roraima, de preferência na cidade e com condições econômicas para auto sustento. Poucos demonstram interesse em reemigrar para outro estado brasileiro. A intenção de ir a Manaus, que já esteve mais presente nos planos dos Warao, parece estar sofrendo algumas modificações enquanto estratégia migratória.”

Portanto, o que se constata da análise secundária dos relatórios elaborados em pesquisas de campo, é que a imigração dos Warao possui características peculiares, de povos que tem sofrido permanentemente com o processo de colonização e subtração de sua humanidade nos termos denunciados pela *Declaração*. Logo, não possui o mesmo padrão da imigração dos venezuelanos não indígenas, embora sejam as principais vítimas de crises econômicas e políticas, que inviabilizam a os programas sociais.

Devido a essas diferenças, para que a recepção desses imigrantes seja adequada às recomendações internacionais, os agentes públicos brasileiros necessitam reconhecer a peculiaridade da vulnerabilidade indígena e observar as recomendações da *Declaração* e o que previsto, embora timidamente, na Constituição de 1988. No entanto, tais práticas, que não foram consolidadas no Brasil como políticas de Estado, dependem de governos comprometidos com o Estado constitucional, com os compromissos internacionais e com o reconhecimento dos direitos dos povos originários. Do contrário, permanecerão as ameaças à sua sobrevivência, sua cultura, aos seus direitos fundamentais como pessoa e as práticas discriminatórias e preconceituosas.

Em contribuição a essa reflexão, serão apresentadas algumas das medidas tomadas pelo governo do Estado de Roraima, descritas por MOREIRA e CAMARGO (2017), durante a pesquisa de campo,, avaliando se as mesmas estão em adequação com as recomendações expressas na *Declaração*.

AS MEDIDAS TOMADAS PELO GOVERNO ESTADUAL DE RORAIMA

Inicialmente, necessário contextualizar que a capital do Estado de Roraima, Boa Vista, é uma das cidades com maior população indígena no Brasil, população que, assim como os Warao, enfrenta profundas e históricas dificuldades socioeconômicas e alteraram seu comportamento cultural e social após os contatos interétnicos estabelecidos no meio urbano (SOUZA, 2012, p. 91-93).

A presença dos Warao em Pacaraima e Boa Vista, apesar de não representarem a maioria da população venezuelana em deslocamento¹⁸, era a mais visível, por preservarem sua cultura e atividades econômicas, como os pedidos de doação e a venda de artesanatos feitos pelas mulheres acompanhadas de seus filhos nas ruas dessas cidades (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 52). Para os Warao, o ato de pedir não tem o significado negativo da esmolada, que remete a estereótipos de “vadiagem” (motivo a ensejar expulsão do estrangeiro, nos termos do art. 65, alínea c da Lei 6.815/80, o Estatuto revogado)¹⁹. Pelo contrário, o pedido de doação é entendido por eles como um tipo de trabalho que passou a ser exercido após as intervenções sofridas no seu território de origem para que fosse possível manter sua autonomia. Contudo, essa não foi a percepção dos moradores das cidades de Pacaraima e Boa Vista, que passaram a exigir providências aos agentes públicos locais, via imprensa e redes sociais, em relação a esse comportamento (RAMOS, BOTELHO, TARRAGÓ, 2017, p. 20).

A resposta imediata a essa mobilização foi a deportação ou as tentativas de deportação em massa dos Warao no Estado de Roraima, que acabaram por despertar a atenção da Deensoria Pública da União (DPU) e do Ministério Público Federal (MPF). “de acordo com os dados elaborados pelo Ministério Público Federal os primeiros Warao chegaram à Boa Vista em 2014, ano em que 33 em situação de rua, foram deportados pela Polícia Federal. (...)” (MOREIRA; CAMARGO, 2017 apud Brasil, 2017, p. 52).

A última tentativa de deportação dos Warao foi a mais alarmante. Em dezembro de 2016, “por volta de 450 Warao foram recolhidos das ruas, feiras e rodoviárias para serem devolvidos à Venezuela em ônibus que os aguardavam no pátio da Polícia Federal.” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 52-53). No entanto, antes de chegarem ao destino, uma liminar concedida pela Justiça Federal, por solicitação da DPU, impediu a deportação coletiva e eles retornaram à cidade. Foi este evento, inclusive, que motivou a Procu-

18 Em janeiro de 2017, RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ (2017, p. 21) afirmaram que “até o momento a população da etnia não ultrapassou 600 pessoas simultaneamente no Brasil”. “Estima-se que, em Julho de 2017, de 700 a 800 membros do povo Warao estavam vivendo no Estado de Roraima” (MOREIRA E CAMARGO, 2017, p. 52).

19 Estatuto do Estrangeiro. Artigo 65 - É passível de expulsão o estrangeiro que, de qualquer forma, atentar contra a segurança nacional, a ordem política ou social, a tranqüilidade ou moralidade pública e a economia popular, ou cujo procedimento o torne nocivo à conveniência e aos interesses nacionais. Parágrafo único - É passível, também, de expulsão o estrangeiro que: (...) c) entregar-se à vadiagem ou à mendicância (BRASIL, 1981).

radoria Federal dos Direitos do Cidadão do Estado de Roraima a solicitar o Parecer n. 208/2017 aos peritos RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ (2017).

A tentativa também repercutiu na mídia e motivou o Ministério Público Federal, representado pela Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, a Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais e a Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão de Roraima a lançarem uma nota pública criticando a tentativa. A nota foi assinada em conjunto com a DPU, o Ministério Público do Trabalho e outras oito organizações da sociedade civil²⁰ (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2016).

Nesta nota, referem-se à violação “dos compromissos internacionais assumidos pelo Brasil” tanto nesta tentativa de deportação, como nas deportações já efetivadas (destacam que somente em 2016, 445 venezuelanos foram deportados)²¹:

“(…) As organizações de Direitos Humanos abaixo assinadas vêm por meio dessa nota, alertar sobre a profunda inadequação da ação, não condizente com *compromissos internacionais assumidos pelo Brasil*. O país está sendo solicitado a firmar sua postura humanitária, com soluções adequadas de acolhida e proteção aos venezuelanos e venezuelanas que buscam o país. Dados informais afirmam que cerca de 10 mil venezuelanos estão em Roraima, entre eles muitas mulheres e crianças. Entretanto, não é a primeira vez, infelizmente, que o Brasil enfrenta o tema através da solução da deportação. Vale lembrar que, segundo dados divulgados pela Polícia Federal, somente no ano de 2016, 445 venezuelanos e venezuelanas foram deportados para o seu país de origem. *Do campo da proteção aos povos indígenas vem outra preocupação, já que a maioria das pessoas deportadas são indígenas Warao, um dos povos mais antigos do Delta do Orinoco, no nordeste da Venezuela. Diferentemente dos migrantes que já haviam sido atendidos e possuíam agendamento da própria Polícia Federal, aos indígenas Warao não lhes foi facultada a permanência, nem tampouco a possibilidade de exposição de suas circunstâncias individuais e coletivas. (…)*” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2016) (grifos nossos)

Em dezembro de 2016, mesmo mês em que houve a tentativa de deportação coletiva, o veículo de comunicação “DW Brasil” entrevistou o chefe da Delegacia de Polícia de Imigração do Estado de Roraima, para obter informações sobre as deportações dos Warao:

“A gente estava deportando porque estava gerando um impacto social muito grande, essas pessoas no sinal pedindo dinheiro. Então vinha uma cobrança da sociedade roraimense em cima da Polícia

20 Conectas Direitos Humanos, Caritas Arquidiocesana de São Paulo, Instituto de Migrações e Direitos Humanos – IMDH, Missão Paz, Relatoria de Direitos Humanos e Povos Indígenas da Plataforma Dhesca, Conselho Indígena de Roraima – CIR, Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante, Espaço Sem Fronteira.

21 A Lei de Migração, vigente desde novembro de 2017, proíbe, no seu art. 3º, inciso XXII, nos seguintes termos: “A política migratória brasileira rege-se pelos seguintes princípios e diretrizes (...) XXII - repúdio a práticas de expulsão ou de deportação coletivas”.

Federal para tomar alguma medida contra isso. A única medida que tínhamos à disposição era deportar. (...)

Mas isso [as deportações] é praticamente enxugar gelo, você tira hoje e amanhã está tudo de volta. E agora todos eles já descobriram a *palavra mágica do refúgio*, então não dá nem mais para realizar tantas deportações. (...)

O delegado Ribeiro afirma que a deportação não foi em massa. “Não se tratava de uma deportação coletiva. Lógico, o transporte foi coletivo. Mas para cada um foi instaurado uma portaria de deportação. *Nós fizemos uma entrevista rápida com todos*, é um processo individualizado”, afirmou o delegado Ribeiro.” (ESTARQUE, 2016) (grifos nossos)

O mesmo veículo de comunicação também entrevistou a Defensora Pública da União responsável pelo *Habeas Corpus* que obteve a liminar suspensiva da deportação:

“Quando se deporta em massa não se consegue individualizar a situação de cada um. Pode ser que uma pessoa esteja em condição de refúgio ou tenha uma outra situação migratória. Quatrocentos e cinquenta pessoas foram recolhidas de manhã e já seriam deportadas no mesmo dia, eu não consigo acreditar que houve o devido processo legal” (ESTARQUE, 2016)

A defensora cita ainda a *Convenção Americana de Direitos Humanos*, tratado internacional ratificado pelo Brasil, que proíbe a expulsão coletiva de estrangeiros. “Há decisões da Corte Interamericana justamente falando disso, que deportações em massa ferem a dignidade da pessoa humana e os direitos humanos. E houve condenações de países já com base nesse fundamento.” (ESTARQUE, 2016)

O grande problema das violações a direitos humanos é que são perpetradas contra grupos vulneráveis e discriminados, o que protege os agressores e gera indiferença social. Os peritos do MPF, afirmam, inclusive, que só obtiveram “a informação de que somente vinham ocorrendo deportações coletivas dos indígenas Warao”, após entrevistarem o Delegado da Polícia Federal em Pacaraima (RAMOS, BOTELHO E TARRAGÓ 2017, p. 23), o que evidencia o descompasso interinstitucional no tratamento da questão.

A reação social ao aumento dos índios em situação de rua, especialmente no Terminal Rodoviário Internacional José de Oliveira e na Feira do Passarão, em Boa Vista, (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 53), motivou o Governo do Estado a instituir o Gabinete Integrado de Gestão Migratória (GIGM), por meio do Decreto 21.871-E de 11 de Outubro de 2016, , “com a finalidade de planejar e executar ações de controle e assistência econômica aos imigrantes venezuelanos que adentram ao estado de Roraima” (art. 1º), previsto para ter duração de 180 dias (D21871-E/2016).

A primeira medida tomada pelo GIGM, em parceria com organizações não governamentais e órgãos públicos, foi criar um Centro de Referência ao Imigrante (CRI), que oferecia três refeições ao dia aos venezuelanos que passaram a viver nas ruas da cidade (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 53).

Distante do centro da cidade e apenas como apoio, a criação do CRI não diminuiu a quantidade de índios Warao em situação de rua, o que determinou que fosse reconfigurado dias após sua instalação, em dezembro de 2016. Em atendimento a uma decisão liminar proferida pelo Tribunal de Justiça de Roraima, as administrações públicas municipal e estadual passaram a ser responsáveis em oferecer café da manhã, almoço, jantar e manter um abrigo para a recepção dos imigrantes em situação de rua (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 53).

A proposta, entretanto, não teve o efeito prático esperado. O Poder Executivo de Boa Vista não cumpriu sua parte, o que deu causa a interposição de ação judicial²² pelo Ministério Público do Estado de Roraima, pleiteando a proteção das crianças e adolescentes que pediam esmolas nas ruas, o que foi negado pelo Juízo da 1ª Vara de Infância e Juventude de Boa Vista, e a estrutura física do CRI era precária, o que dificultava a prestação adequada da assistência demandada, além de precarizar as condições de estadia dos Warao (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 53-55):

“Trata-se de um ginásio simples, sem estacionamento asfaltado, em que as famílias dividem o espaço de acordo com seus parentes e lideranças. Segundo a Fraternidade, o Governo do Estado não permitiu furar o piso interno do ginásio para colocar mastros para pendurar redes, o que faz com que os Warao durmam no chão, frequentemente, sem colchão. Algumas famílias conseguiram pendurar suas redes fora do ginásio e improvisaram sacos plásticos para fazerem uma espécie de tenda para se protegerem do sol e da chuva. O local é bastante quente e abafado, com a presença excessiva de insetos. Existem poucos banheiros masculinos e femininos dentro do abrigo, normalmente eles apresentam problemas de entupimento, o que leva a maior parte da população a usar uma parte do entorno do Ginásio para as necessidades e para o banho, que ocorre em torneiras abertas na parte externa do ginásio.”

Além das dificuldades financeiras e estruturais, observou-se que as dinâmicas dos indígenas Warao também dificultavam as iniciativas governamentais, pois esses imigrantes mantinham suas práticas tradicionais no contexto urbano de Boa Vista e dentro do CRI de Pintolândia (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 57). Além disso, os imigrantes indígenas e não indígenas não compartilhavam os mesmos espaços, devido às diferenças culturais (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 56). Quanto às crianças, aquelas que não saíam com as mães para pedir dinheiro, ficavam com outros membros do grupo e brincavam conforme sua tradição. A maioria delas não frequentava escola no Brasil devido à falta de documentação necessária para matrícula e por não dominarem a língua portuguesa (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 56).

A dificuldade dos órgãos brasileiros em darem respostas adequadas aos novos fluxos migratórios que chegam ao país demonstra o despreparo das instituições brasileiras para lidar com a imigração. Isso é consequência das leis restritivas e da instabilidade econômica enfrentada pelo país desde meados do século XX. Este despreparo tem levado a improvisos nem sempre eficazes, como a tentativa de aproximar, em março de

22 Processo n.º 0800206-42.2017.8.23.0010 (antigo 0019570-67.2016.8.23.0010) da 1ª Vara da Infância e do Adolescente do Foro de Boa Vista, em trâmite sob sigilo de justiça.

2017, os Waraos de etnias brasileiras, o que foi rejeitado por essas:

“(…) Houve uma tentativa, por parte do Governo do Estado, em apresentar os indígenas Warao, que estavam no CRI, para lideranças indígenas de Roraima, com o intuito de promover uma integração entre os povos, que pudesse gerar um tipo de acordo sobre moradia nas comunidades indígenas brasileiras. Por meio do Departamento de Políticas Indígenas, do Governo do Estado de RR, foi promovida uma interação cultural com o povo Wapichana, da comunidade Canauanim, que se situa a 30 km de Boa Vista.

Algumas lideranças Warao do CRI participaram da Assembleia Geral dos Povos Indígenas de RR, entretanto, nenhuma das propostas obtiveram êxito e o discurso das lideranças indígenas de Roraima acentuou as diferenças entre os indígenas venezuelanos, que, diferentemente dos indígenas brasileiros, segundo eles, expõem suas crianças ao público no trabalho de pedir dinheiro e comida nas ruas.” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 54)

Em março de 2017, após as tentativas infrutíferas no enfrentamento dos problemas decorrentes do fluxo migratório venezuelano, o Ministério Público Federal de Roraima, a Procuradoria Federal dos Direitos dos Cidadãos e a Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais promoveram audiência pública na Universidade Federal de Roraima, para debater e buscar possíveis soluções para o problema. Participaram representantes do governo local, da sociedade civil, de organismos internacionais do Sistema ONU, além da população venezuelana indígena e não-indígena (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 54).

Diante do término iminente da GIGM, ficou decidido que o CRI deveria ser administrado pela Coordenadoria Estadual de Defesa Civil (CEDEC), com apoio da ONG Federação Humanitária Internacional (ONG Fraternidade) (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 54).

A partir de maio de 2017, outras organizações da sociedade civil passaram a garantir o funcionamento do CRI, que “de acordo com o censo realizado mensalmente pela *Fraternidade*, à época o abrigo contava com 209 venezuelanos, sendo 143 indígenas, a maioria da etnia Warao, 66 não indígenas e 70 crianças.” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 54). Enfim, a franca maioria dos residentes do CRI na época da pesquisa eram indígenas.

Outra evidência da incapacidade, ou falta de vontade, do Estado em atuar frente às novas demandas migratórias é o fato de depender da atuação da sociedade civil para o funcionamento de seus órgãos de apoio ao imigrante. Atualmente, o CRI de Pintolândia, principal abrigo dos indígenas Warao em Boa Vista, é administrado exclusivamente por associações civis. As poucas medidas tomadas pelo Estado de Roraima duraram curto período de tempo não solucionaram os problemas causados pela imigração nas cidades de Pacaraima e Boa Vista e tampouco garantiram os direitos básicos dos imigrantes venezuelanos, especialmente os direitos indígenas da etnia Warao.

O estado de penúria dos Warao é demonstrado quando relatam que o principal motivo de permanecerem no CRI é a alimentação diária e, de forma secundária, as visitas dos profissionais de saúde, ainda que sintam dificuldade de adaptação da nova rotina. Os Warao que viviam nos *caños* afirmaram que sentiam falta do trabalho na natureza, prin-

principalmente dos trabalhos ligados aos buritizais ou morichales²³ (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 59). Foi apenas em junho de 2017, passados quase quatro anos de omissões desde o início da imigração venezuelana, que o Governo Federal e organizações internacionais, como o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) e a Organização Internacional de Migração (OIM), demonstraram preocupação efetiva com a imigração venezuelana ao Estado de Roraima.

Após reuniões entre os agentes públicos da esfera estadual e federal, assim como a visita de comitivas do governo federal, “houve o repasse de R\$480 mil reais, oriundos do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário, em caráter emergencial para ser empregado apenas ao atendimento de pessoas que se encontravam no CRI” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 55).

Conforme indicado pela própria ACNUR, em relatório de apelação suplementar elaborado sobre a situação da Venezuela (2018, p. 04), foi somente em maio de 2017 que as organizações internacionais iniciaram atividades preparatórias e operacionais em resposta às necessidades dos imigrantes venezuelanos nos oito países destinatários mais afetados, dentre eles, o Brasil. Nesse aspecto, a OIM tem sido a principal colaboradora da ACNUR na coordenação e implementação dessas atividades denominadas como *Regional Refugee Response Strategy* (RRRS) (ACNUR, 2018, p. 07). O relatório afirma que, especificamente no Brasil, as atividades foram iniciadas em junho de 2017, “por meio da abertura de duas novas unidades em Boa Vista (Estado de Roraima) e Manaus (Estado do Amazonas)” (ACNUR, 2018, p. 15).

Mesmo após as iniciativas conjuntas das organizações internacionais e Governo Federal brasileiro, a situação permanece alarmante em relação aos indígenas venezuelanos, os que mais têm sofrido violações de direitos humanos, em razão de sua vulnerabilidade histórica. Diante disso, em 15 de fevereiro de 2018, o Governo Federal, com fundamento no artigo 62 da Constituição de 1988, adotou a Medida Provisória nº 820²⁴, convertida na Lei nº 13.684, em 21 de junho de 2018, que dispõe sobre “as medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária” (BRASIL, 2018).

No caso da imigração Warao, o artigo 5º, inciso VI, da Lei nº 13.684/2018 prevê, expressamente, a ampliação de políticas de proteção dos direitos da população indígena e das comunidades tradicionais atingidas pela crise humanitária da Venezuela.

23 “Para os Warao, o buritizal é o regulador de todo ecossistema, incluindo os ventos, o regime de pesca, a época das chuvas e etc.” (MOREIRA; CAMARGO, 2017, p. 59).

24 Na mesma data da adoção da Medida Provisória, o Presidente Michel Temer emitiu o Decreto n. 9.286 que define “a composição, as competências e as normas de funcionamento do Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária.” (BRASIL, 2018).

DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS E AS MEDIDAS TOMADAS PELO GOVERNO BRASILEIRO NA RECEPÇÃO DOS WARAO

Além das medidas tomadas pelo governo estadual serem insuscetíveis de garantir direitos humanos básicos aos Warao, conforme previsto na Declaração Universal dos Direitos Humanos e na Constituição brasileira de 1988, não estavam, igualmente, em adequação com os direitos e princípios declarados e reconhecidos pela *Declaração*, expressamente defendidos e aprovados pelo Brasil.

Ao se analisar as informações obtidas pelos pesquisadores de campo, percebe-se que as falhas sequenciais do governo estadual decorreram, principalmente, da falta de conhecimento sobre os costumes e a cultura própria desta etnia.

Não existem informações sobre a existência de pesquisas sobre os Warao antes de 2017, quando foram solicitados pareceres aos peritos do Ministério Público Federal sobre a questão, não houve sequer a realização de consultas e tentativa de cooperação com esses índios por parte dos agentes públicos do Estado de Roraima, o que é expressamente recomendado pelo item 2²⁵, do artigo 15 da *Declaração*.

Em decorrência desse desconhecimento, apesar de representarem uma minoria no fluxo migratório de venezuelanos para o Brasil, muitos índios Warao foram deportados ou sofreram tentativas de deportação, em que pese serem eles os que ostentam situação mais precária. Ressalta-se que, além de não terem sido consideradas as tradições dos Waraos, não foram concedidas oportunidades equitativas e justas para a solução das controvérsias estabelecidas contra eles, em violação aos seus direitos individual e coletivo, em total desconformidade com o artigo 40 da *Declaração*.

Os povos indígenas têm direito a procedimentos justos e equitativos para a solução de controvérsias com os Estados ou outras partes e a uma decisão rápida sobre essas controvérsias, assim como a recursos eficazes contra toda violação de seus direitos individuais e coletivos. Essas decisões devem considerar os costumes, as tradições, as normas dos povos indígenas interessados e as normas internacionais de direitos humanos.

As deportações em massa, além de ilegais, são evidentemente discriminatórias, pois são resultado da manifestação de incomodo da população local com a prática de pedir²⁶

25 Artigo 15. 2. Os Estados adotarão medidas eficazes, em consulta e cooperação com os povos indígenas interessados, para combater o preconceito e eliminar a discriminação, e para promover a tolerância, a compreensão e as boas relações entre os povos indígenas e todos os demais setores da sociedade.

26 “O governo e sociedade locais, desde então, reagem de maneira ambígua em relação aos Warao: por um lado, comovem-se com a situação, sobretudo das crianças, mas por outro lado desejam vê-los distantes, de modo que estimulam as pessoas a não darem “esmolas”, uma vez que existe acolhimento no CRI. (...) Soubemos que circulou na internet uma campanha, de autoria desconhecida, mediante uma fotografia de uma senhora Warao segurando uma caixa de suco com os dizeres: “não alimente esta cultura na nossa sociedade”. Ouvimos, também, observações tais como: “são diferentes dos “nossos índios”, pois ficam nas ruas pedindo esmolas.” (RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ, 2017, nota de rodapé n. 28, p. 24)

dos Warao nas ruas de Boa Vista. Entretanto, conforme esclarecido no capítulo anterior, diferente desta percepção, os próprios Warao reconhecem esta como um tipo de trabalho e não como “mendicância”. Tal comportamento surgiu a partir da hibridação cultural (CANCLINE, 1998 apud SOUZA, 2012, p. 93) da etnia após o contato interétnico que teve com o meio urbano, para que fosse possível manter sua sobrevivência.

Tanto é assim, que RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ (2017, p. 21) notaram “que tudo isto gerou uma preocupação entre os Warao de terem que se explicar, de afirmar todo o tempo que são trabalhadores, que as mães não mais saem para pedir e que quando o fazem não levam as crianças”. Portanto, ao tentar esconder ou proibir as mulheres de manterem a prática acompanhadas de seus filhos, os governos locais não só discriminam este povo, como desrespeitam sua cultura, em clara inobservância aos artigos 2²⁷, 8, item 1²⁸ e 9²⁹ da *Declaração* e desrespeito do artigo 231, *caput*³⁰, da Constituição brasileira de 1988.

Nesse contexto, importante destacar que os peritos RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ (2017, p. 21), notaram que os Warao sofreram discriminações devido à incompreensão de seus costumes, principalmente quanto à forma como eles educam seus filhos, que muitas vezes não condizem com a realidade vivida por esse povo. Em razão disso, alertaram sobre a possibilidade de se proteger as crianças Warao por meio do diálogo intercultural, sem que seja necessário esconder ou deportar os imigrantes Warao, tendo em vista as dificuldades enfrentadas por esta etnia no território de origem.

Além da discriminação evidente que esses índios sofreram por permanecerem nas ruas pedindo dinheiro, acompanhados de seus filhos, a maioria deles não consegue matricular seus filhos na escola, por não possuírem os documentos exigidos. Trata-se de outra violação de direito expressamente previsto pela *Declaração*, nos itens 2 e 3 do artigo 14 da *Declaração*³¹, que é ignorado pelo estado brasileiro. Portanto, as falhas, violações de direitos, prejuízos e dificuldades da recepção e assimilação desses índios, não se limitam a falta de conhecimento de sua cultura, mas também à inobservância das normas da *Declaração* e da Constituição brasileira de 1988, o que é reforçado pela negativa do governo brasileiro em reconhecer, no ordenamento jurídico, o direito a mobilidade indígena entre fronteiras.

27 Artigo 2. Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação no exercício de seus direitos, que esteja fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena.

28 Artigo 8. 1. Os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura. (...)

29 Artigo 9. Os povos e pessoas indígenas têm o direito de pertencerem a uma comunidade ou nação indígena, em conformidade com as tradições e costumes da comunidade ou nação em questão. Nenhum tipo de discriminação poderá resultar do exercício desse direito.

30 Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

31 Artigo 14. (...) 2. Os indígenas, em particular as crianças, têm direito a todos os níveis e formas de educação do Estado, sem discriminação. 3. Os Estados adotarão medidas eficazes, junto com os povos indígenas, para que os indígenas, em particular as crianças, inclusive as que vivem fora de suas comunidades, tenham acesso, quando possível, à educação em sua própria cultura e em seu próprio idioma.

CONCLUSÃO

Durante o longo processo de debate na sociedade civil, elaboração e negociação pelo Congresso Nacional até a sanção pelo Presidente da República, a nova Lei de Migração sofreu diretamente o impacto das rupturas que alteraram de forma radical o cenário político brasileiro a partir de 2016, com o impeachment da Presidenta Dilma Roussef. O Projeto de Lei n. 2.516/2015, que resultou na nova Lei de Migração, modificado na Câmara dos Deputados, previa aos povos indígenas o direito de livre circulação entre fronteiras. Entretanto, este direito foi suprimido do texto legal pelo Presidente da República, Michel Temer.

O veto bloqueou a oportunidade, antes vislumbrada pelos especialistas em migração internacional e direitos dos povos indígenas, de garantir às populações originárias que tradicionalmente ocupam áreas de fronteira ou que, por sua cultura e tradição, estão em constante mobilidade, como é o caso do povo Warao, os direitos humanos básicos previstos na *Declaração das Nações Unidas sobre Direito os Povos Indígenas*, que recomenda aos Estados o respeito e a garantia ao direito social de preservação de sua cultura e o elementar direito econômico de acesso às suas terras tradicionais.

Como a nova Lei de Migração (BRASIL, 2018), apesar de recente, não trouxe dispositivo apto a preencher essa importante lacuna quanto à migração de povos indígenas, a perspectiva é a perpetuação das políticas discriminatórias que tem como efeito não apenas o etnocídio, mas um verdadeiro genocídio em relação aos povos originários sul-americanos, expropriados de seus meios de sobrevivência digna, um projeto em curso desde o início do processo colonial e denunciado na Declaração das Nações Unidas.

Essa perspectiva torna-se ainda mais consolidada após a análise, sucinta, das medidas tomadas pelos agentes do Estado de Roraima, responsáveis pela recepção dos imigrantes venezuelanos, especialmente os de etnia Warao, que desconsideraram, totalmente, os compromissos internacionais assumidos pelo Brasil com relação aos direitos dos imigrantes e, principalmente, aos direitos dos povos indígenas.

Ante a omissão do governo brasileiro, a única alternativa tem sido a atuação das organizações da sociedade civil, que, frente às precariedades detectadas, tentam garantir condições mínimas de assistência e sobrevivência aos indígenas imigrantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alto Comissariado das Nações Unidas (ACNUR). Venezuela Situation – Responding to the needs of people displaced from Venezuela”. Supplementary Appeal. January-December, 2018. Março, 2018.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm

BRASIL. Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6815.htm.

BRASIL. Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/l9474.htm

BRASIL. Decreto n. 6.975, de 07 de Outubro de 2009. Promulga o Acordo sobre Residência para Nacionais dos Estados Partes do Mercado Comum do Sul – Mercosul, Bolívia e Chile, assinado por ocasião da XXIII Reunião do Conselho do Mercado Comum, realizada em Brasília nos dias 5 e 6 de dezembro de 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6975.htm

BRASIL. Mensagem nº 163, de 24 de maio de 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/Msg/VEP-163.htm

BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm

BRASIL. Medida Provisória nº 820, de 15 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Mpv/mpv820.htm

BRASIL. Decreto nº 9.286, de 15 de fevereiro de 2018. Define a composição, as competências e as normas de funcionamento do Comitê Federal de Assistência Emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9286.htm

BRASIL. Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências. Disponível

em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Lei/L13684.htm

CAMPOS, Bárbara Pincowska Cardoso; e SILVA, João Guilherme Lima Granja Xavier da. (2015) “Igualdade, Não-Discriminação e Política Para Migrações no Brasil: Antecedentes, Desafios e Potencialidades para o acesso da Pessoa Migrante a Direitos e Serviços”. Em: George B. Galindo (org). *Migrações, deslocamentos e direitos humanos*. Brasília: Instituto Brasiliense de Direito Civil, Grupo de Pesquisa Crítica e Direito Internacional, p. 50-63.

CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO (CNIg). Resolução Normativa nº 126, de 02 de março de 2017. Dispõe sobre a concessão de residência temporária a nacional de país fronteiriço. Diário Oficial da União de 03.03.2017.

ESTARQUE, Marina. PF aumenta deportações em RR por “cobrança da sociedade”. DW BRASIL, Roraima, 12.12.2016. Disponível em: <https://p.dw.com/p/2U8WP>.

GARCIA, Marcio P. P. (2016) “Estrangeiro e migrante no ordenamento jurídico brasileiro”. Em André de Carvalho Ramos (org). *Direito Internacional Privado: questões controvertidas*, Belo Horizonte: Arraes, p. 150-163.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. “Os povos indígenas e a escola diferenciada: comentários sobre alguns instrumentos jurídicos internacionais”. Em: Luís Donisete Benzi Grupioni, Lux Boelitz Vidal, Roseli Fischmann (Organizadores). *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 87-98.

HEINEN, H. Dieter, LIZARRALDE, Roberto e GÓMEZ, Tirso. El abandono de um ecossistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. *World Academic Conference on Human Ecology*, Jablonna, Polonia, Agosto de 1990. Disponível em: <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Ant%201994-1996%20No%2081%20p%203-36.pdf>

Sobre a Venezuela. IELA, 12 de fevereiro de 2019. Retirado de: <http://iela.ufsc.br/noticia/sobre-venezuela>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Directoria Geral de Estatística, [187?]-1930, Recenseamento do Brazil 1872-1920; IBGE, Censo Demográfico 1940-2010. Até 1980, dados extraídos de Estatísticas do Século XX, Rio de Janeiro, 2007 no Anuário Estatístico do Brasil 1995. Rio de Janeiro: IBGE, v. 55, 1995.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA: Censo Nacional de Población y Vivienda 2011 Empadronamiento de la Población Indígena – Caracas, Venezuela, 2015.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. (2010) *Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual*. S. A. Fabris.

LA OIM. Tendencias y datos relevantes. *Oficina Regional de la OIM para América del Sur*. Retirado de: <https://robuenosaires.iom.int/tendencias-y-datos-relevantes>

MOREIRA, Elaine; CAMARGO, Júlia. (2017) “Capítulo 3 Pesquisa Qualitativa”. Em: Gustavo da Frota Simões (org.) *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*, Curitiba: CVR, p. 49-81.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Relatório final da Comissão de Especialistas para elaboração de Anteprojeto de Lei de Migrações e Promoção dos Direitos dos Migrantes no Brasil - instituída pelo Ministério da Justiça pela Portaria nº 2.162/2013. Brasília, 31 de Julho de 2014. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/documentos/anteprojeto.pdf>

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Em nota pública, MPF critica deportação em massa de migrantes venezuelanos. Brasília: 2016. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/informativos/edicoes-2016/dezembro/em-nota-publica-mpf-critica-deportacao-em-massa-de-migrantes-venezuelanos>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, Rio de Janeiro, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DE MIGRAÇÃO (OIM). South America Migration Report n. 02, 2017: Recent Extra-Regional, Intra-Regional and Extra-Continental Migration Trends in South America.

RAMOS, Luciana, BOTELHO, Emília e TARRAGÓ, Eduardo. Parecer Técnico/ SEAP/ 6ª CCR/ PFDC nº 208/2017, de 14 de março de 2017. Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. Brasília: Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República, 2017.

SILVA, Camila Rodrigues da. “Migração de venezuelanos para São Paulo: reflexões iniciais a partir de uma análise qualitativa”. Em: Rosana Baeninger; Lúcia Machado Bógus; Júlia Bertino Moreira; Luís Renato Vedovato; Duval Fernandes; Marta Rovey de Souza; Cláudia Siqueira Baltar; Roberta Guimarães Peres; Tatiana Chang Waldman; Luís Felipe Aires Magalhães (Organizadores). *Migrações Sul-Sul*. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, 2018 (2ª edição), p. 356-367.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho de. Indígenas Urbanos de Boa Vista/RR: Aspectos de Migração e Estado de Pobreza, 2012. *I Seminário Internacional Sociedade e Fronteiras*, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2012.

TARRAGÓ, Eduardo. Peça pericial n.º 01.2017/Antropologia/PR-RR/SP-BV/CRP-4. Acolhimento dos indígenas venezuelanos residentes em Roraima. Prestação de segurança e assistência social, proteção e liberdade de locomoção. Roraima, 2017.

UNESCO, UNIC-RIO e ISA. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas: perguntas e respostas. Brasília: 2018. Retirado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001627/162708POR.pdf>.

CORPORACIÓN VENEZOLANA DE GUAYANA (CVG). “Resumen Decreto de Creación”. Disponível em: <http://www.cvg.gob.ve/?q=node/95> . Acesso em: 21.04.2019, às 21:19hs.

VILORIA, Hilming; CÓRDOVA, Cira. Sistema de producción de ocumo chino (*Colocasia esculenta* (L.) Schott) em la parroquia Manuel Renaud del municipio Antonio Díaz del estado Delta Amacuro, Venezuela, 2008. *Revista UDO Agrícola* 8, Universidad de Oriente, Venezuela, 2008, p. 98-106.

Cuando el derecho a la salud del pueblo Warao depende de la migración y desplazamientos como acto de resistencia a la imposibilidad cultural crónica.

Clara Mantini-Briggs

RESUMEN

Este trabajo realiza un recuento de las causas y consecuencias de los desplazamientos o migraciones de los Warao del Estado Delta Amacuro de la República Bolivariana de Venezuela ocasionadas por la Imposibilidad Cultural Crónica, expresión patológica de la alienación colonialista que persiste entre profesionales universitarios de múltiples disciplinas, evidenciada en las prácticas de profesionales de la institucionalidad de la salud del mismo estado venezolano y, entronizada en la colonialidad del poder (Quijano, 1992) como clave fundamental del sustento de la discriminación socio-racial, estado de pobreza extrema y despojo así como un estado salud precario de muertes, al cual confrontan, con estrategias de resistencias expresadas entre otras formas, con las migraciones o desplazamientos Warao tanto dentro del estado venezolano como aquellas direccionadas al Estado Roraima de la República Federativa de Brasil en el reclamo a su derecho a la vida y la salud.

Palabras Claves: Imposibilidad Cultural Crónica, Alienación Colonial persistente, Derecho a la Salud, Migraciones y desplazamientos

RESUMO

Este trabalho tem em conta as causas e conseqüências do deslocamento ou migração do waraos Estado Delta Amacuro da República Bolivariana da Venezuela causada pela Cultural Impossibilidade Chronicle, expressão patológica de alienação colonialista que persiste entre os profissionais universitários de várias disciplinas, evidenciada nas práticas dos profissionais de saúde institucional do mesmo estado venezuelano e entronizado na colonialidade do poder (Quijano, 1992) como uma chave fundamental para sustentar a discriminação sócio-racial, a pobreza extrema e expropriação, bem como um Estado de saúde precária das mortes, que confrontam com estratégias de resistência expressos entre outras formas, com as migrações ou deslocamentos waraos ambos Venezuela intrastate como aquelas dirigidas ao Estado Roraima da República Federativa do Brasil na reivindicação de seu direito de vida e saúde.

Palavras-chave: Impossibilidade Cultural Crônica, Alienação Colonial Persistente, Direito à Saúde, Migrações e Deslocamentos

Hoy día los fenómenos migratorios están muy entrelazados en una trama de las fuerzas confrontadas por el control de la hegemonía mundial y dentro de los países mismos por el poder político y económico. Estas luchas se manifiesta entre clases y razas como expresión de la colonialidad del poder, en términos de Aníbal Quijano (1992), precedido por (Mariategui, 1926), quien se refiere a “el capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial” importante de entender por sus consecuencias para los pueblos y la supervivencia misma que les hacen testigos de la desestructuración de sus sociedades, sus características poblacionales y su orden establecido hasta el momento, quien señalaba la dificultad de localizar la existencia de un pensamiento hispano-americano con perfiles propios, pues en las escuelas de enseñanzas actuales todavía se sigue impartiendo é imponiendo la escénicas del pensamiento eurocéntrico y occidentalizado.

Estos, hechos se dan de forma clara y aguda debido a las guerras con destrucciones de infraestructuras y muertes simultáneas las que ya hemos sido testigos pero, se suceden también por medio de las estrategias de un persistente poder de la colonialidad ejercida en la formación y las prácticas profesionales de actores que rigen los destinos de la sociedad que también es resistidos grupos poblacionales que se revelan contra tratos inhumanos, que les hacen huir de la discriminación, explotación y la muerte segura producto de incompetentes programas de salud corrompidos amparados en la negligencia que conlleva a producir la muerte por causas que sin lugar a dudas pueden ser prevenibles, pero que tiene su origen en los que voy a nombrar aquí *la imposibilidad cultural crónica* que promueve los estereotipos raciales y no se opone a la falta de respuestas ante el sufrimiento y muerte de poblaciones objeto del trabajo de los profesionales de salud así formados.

Ahora bien, cuando grupos de personas reconocidas como indígenas perteneciente a la población Warao del Estado Delta Amacuro de La República Bolivariana de Venezuela se integran a los fenómenos de migración, y/o desplazamiento enmarcados dentro de la excepcional vivencia calamitosa actual del pueblo venezolano promovidas por sanciones ilegales y unilaterales que estrangulan la economía se sigue divulgando por parte de las autoridades del estado regional como la consecuencia debida a manipulación ó guía mal intencionada é instigamiento cómplice de algún no indígena que se beneficia política o económicamente del traslado de personas Warao a través de más de 2000 kms. fuera de sus áreas de asentamiento.

Esta creencia de los políticos y profesionales, refuerzan la idea de la incapacidad de pensar, tomar decisiones y producir conocimiento de los pueblo pobres é indígenas del mundo y en el caso de este trabajo el pueblo Warao. Mucho menos se les puede visualizar siendo capaces de adoptar estrategias de resistencias contra las vicisitudes de su vida cotidiana como las de organizar equipos de investigación en salud para buscar las causas de muertes, organizar marchas para reclamar por un buen vivir como ciudadanos venezolanos, o como expusimos antes decidirse a migrar o desplazarse desde su lugar de origen hasta estados foráneos pasando por centros ciudadanos intraterritoriales.

Por estas razones las autoridades han creado un cerco comunicacional en el que los Warao son acusados de que por su propia cultura se ha convertido en un instrumento de su propia aniquilación (véase Briggs y Mantini-Briggs, 2005). Sin embargo para la población Warao este fenómeno tiene su explicación en la continuación de una problemática socio-ambiental, económica, política y de salud en las que su calidad de vida

deja un saldo negativo de muertes, hambre y sufrimientos para ellos y sus familias, lo que les hacen buscar estrategias que rompan el cerco que se manifiesta por el aislamiento sistemático que promueve el gobierno regional del Estado Delta Amacuro, al no implementar un sistema de transporte fluvial, constante y seguro para su traslado como venezolano, por la falta educación de calidad, de fuentes de trabajos dignas y con justa remuneración, de la precariedad en la alimentación, y en este caso verdaderamente importante para ellos un servicio de salud que les provea de una atención integral para el control y prevención de enfermedades como por ejemplo: las diarreas, tuberculosis, malaria, difteria, Dengue, enfermedades respiratorias agudas, enfermedades de piel, HIV/SIDA y rabia entre otras. De la misma manera los programas y servicios sociales implementados para las mayorías venezolana llegan a unas pocas comunidades Warao y a veces a ninguna debido al desvío corrupto por falta de supervisión y necesarias auditorias gubernamentales. Por ello el Warao entiende la importancia de las carencias en un sistema de salud enmascarado en la imposibilidad cultural crónica de los profesionales de las instituciones y en el caso de este escrito de los profesionales de la salud quienes participan en un juego donde se pelea la sobrevivencia diaria, por un lado del poder colonial y por el otro de la población Warao quienes al desplazarse y migrar saben muy bien que sus cuerpos indígenas, hombres caminando al lado de mujeres envueltas en vestidos de llamativas flores con unos niños colgados al costado y otros agarrados a las faldas femeninas caminando en las grandes avenidas de las ciudades, pidiendo limosnas para encontrar alivio a su situación, se convierte en un acto más de desobediencia epistémica (Mignolo, 2009), un acto de resistencia y confrontación con el estado deltano y venezolano quien queda descubierto ante esa situación de vida marcada por la discriminación racial, la explotación laboral y negligencia estatal regional.

¿QUÉ ES LA IMPOSIBILIDAD CULTURAL CRÓNICA Y POR QUÉ ES IMPORTANTE SU CONOCIMIENTO?

Edward Said (1978) visibiliza en su ya clásico texto *Orientalism* la conexión íntima, entre el engranaje colonial económico, político, militar y las formas discursivas con sus regímenes de saberes que conceptualizaban, codificaban y definían al “otro”, al colonizado por medio de ese imprescindible aparataje discursivo que perpetúa la dominación colonialista.

Después de los muchos logros de las luchas independentistas en Latinoamérica, la colonialidad del poder ha seguido re-editándose y persistiendo en sus expresiones culturales, artísticas e intelectuales-académicas. Están indisolublemente unida al imaginario, narrativas y proyecciones que caracterizan a los “otros” agrupados en distingos raciales, sociales y de género en una particular percepción y categorización eurocéntrica y occidentalizada que los despoja de toda agentividad. Según (Quijano, 1992, 40, 440), la colonialidad del poder, ya lo habíamos remarcado antes, continúa operando tras la independencia política formal de las naciones latinoamericanas. Esto es una realidad en la formación de nuestros profesionales universitarios de todas las disciplinas académicas y en especial por la temática aquí planteada que involucra a aquellos que por la especificidad de este trabajo se ocupan de la prestación de servicios de salud de

la población Warao del Estado Delta Amacuro de la República Bolivariana de Venezuela.

Estos los profesionales egresados de las universidades y centros de formación profesional venezolanos, hombres y mujeres que en su afán de formarse y diferenciarse (positivamente) del común de la población por la educación profesional que les acredite como miembros de la intelectualidad colegiada, diferenciada y destacada de la sociedad, se siguen formando en el ámbito complicado de aprender y llevar a la práctica los excelentes elementos técnicos de su profesión pero también veladamente, se les adiestra y muchas veces se les refuerzan con sus excepciones en los elementos de la colonialidad del poder.

Es decir estos profesionales aprendieron y continúan aprendiendo la imposibilidad cultural crónica, y aquí me remito a ese modo en que estos profesionales que pudiéramos ubicárselos en modalidad de dominados que se comportan como agentes de la alienación colonialista, que les facilita la praxis del dominador, bloqueando en buena medida la emergencia de perspectivas socio culturales autónomas reales de sus sociedades en concordancia con la historicidad que les rodea. Pero saber identificar estos procesos, no siempre es tarea sencilla. Boaventura de Sousa Santos (2010, 14) nos dice que “La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren”

Estas ideas implantadas son internalizadas como la imposibilidad para imaginar nuevos caminos y programas de salud alternativos y duales en su participación y creación colectiva. Es la imposibilidad cultural crónica que se observa de larga data o latente en los espacios públicos y privados que refuerzan con acciones directas o indirectas la incapacidad sencillamente crónicas que se inscriben en los micro intersticios sociales (Castro-Gómez, 2007) que se sueldan en la “subjetividad” de los profesionales. Ejemplo de ello como mencionamos arriba es la formación del profesional de la salud que aprende una práctica diferenciada de su propio gentilicio, lo dice Ribeiro (1968). Los europeos no sólo sometieron a las poblaciones colonizadas en una red material de dominación y explotación, sino que infundieron en su universo cultural una proclamada estructura de valoraciones, preconceptos con imágenes que todavía forman parte importante de la propia dominación entretrejida en la psiquis del educado y expresadas un lugar primordial del hacer y del decir en el ejercicio de la profesionalidad siendo educado en ese fundamento eurocéntrico y occidentalizado de la palabra académica que demanda la práctica del sustento y refuerzo de las divisiones y discriminaciones clasista, racista y de género sustentadas hoy en día, por esa, la imposibilidad cultural crónica velada y hasta a veces inconscientemente puesta en práctica en este caso por los profesionales de la salud entre muchos otros.

En el caso de la situación grave del VIH/SIDA a pesar del cumulo de literatura, conocimiento y esfuerzo científico existente se sigue estigmatizando a los afectados como practicantes de supuestas conductas inmorales u homosexuales que promueven la homofobia y la discriminación contra el Warao y otros segmentos poblacionales como los pertenecientes a la comunidades LGBT y en el caso de las muertes infantiles por cólera y otras diarreas é inclusive las parasitosis se las siguen atribuyendo como propias del

desamor o incapacidad innata y cultural de la subalternidad de, en este caso los Warao y al igual que se dice de otros grupos poblacionales en iguales condiciones su cultura no les permite a según interiorizar las prácticas elementales de la higiene ni siquiera de auto-proverse y de proveer a sus niños de cuidados básicos de salud lo que a los ojos de los profesionales de salud les califica como atrasados por sus tradiciones y prácticas culturales. Así, la imposibilidad cultural crónica se perpetúan el poder colonial usando a la cultura del otro como excusa para dominar a las poblaciones o por lo menos hacerlas aceptar la culpabilidad de la visión estereotipada de si mismos como forma de dominación que muy a pesar de esa forma dominante perpetuada nunca ha sido un muro sin resquebrajamientos, porque los conflictos contra esas visiones estereotipadas como lo sugiere Rivera Cusacanqui (2010, 59) se han convertido en una “pulsión descolonizadora” que se enfrenta a “la triple inequidad” en la determinación de la salud y otros ordenes de la vida, representadas por la inequidad de clase social, inequidad de genero, e inequidad étnica” como lo explica (Breilh, 2003, 36).

Todo ello está inscrito en esos intersticios tisulares invisibilidades que se representan como sentido común reforzados por una visión de la realidad superficial que representa en el imaginario del trabajador profesional de la salud a un hombre indígena acostado en un chinchorro y a una mujer en cucillillas tratando de mantener encendido al fuego que cuece el único alimento del día mientras perro flaco y un niño desnutrido con el pelo descolorido y barrigón bebe quien llora por hambre, o está otra representación de una mujer de indígena de mirada ausente ante la muerte inminente de su hija por efecto de una enfermedad prevenible. Estos escenarios representativos refuerzan la visión estereotipada y superficial de la madre que no puede, no entiende y no sabe cuidar de su hijo y del hombre que no lucha por el bienestar familiar por su enclaustramiento cultural qué en el razonar de los profesionales de salud nunca va a cambiar. Por lo tanto, no es menester el esfuerzo. Esta visión no solo, no es confrontada por el profesional de la salud si no que es transmitida verbalmente como experiencia profesional práctica, pero utilizada para la formación- alienante de nuevos actores en el campo de la salud con lo cual cumple dos importante funciones en la preservación del estatus quo. Primero, porque refuerzan y expanden estas imágenes como reflejo de sus propias proyecciones colonialistas y su importancia en negar los servicios y de derechos ciudadanos a esta población. Segundo porque devela que los profesionales de la salud en el mundo están enfermos han adquieren y/o refuerzan su imposibilidad cultural crónica por medio de su práctica y uso del lenguaje. Pues, si el filósofo alemán Martin Heidegger sostuvo que el lenguaje es “la casa del ser”, habremos de comprender entonces que la imposibilidad cultural crónica debe ser entendida como una casa patológica en que el profesional habita y que por su carácter ideológico progresivo portadora de la racionalidad y la proyección que concibe al “otro”, pobre, indígena, afro nuestro americano y a aquellos segmentos poblacionales que conforman la comunidad LGBT de manera estereotipada, peyorativa y culturalmente sin herramientas cognitivas y sin principios morales. Todo esto lo convierte en un obstáculo para brindar servicios no adaptados a la realidad de estas poblaciones o simplemente negarle servicios y derechos ciudadanos y su implícito capital simbólico en la sociedad de la cual forman parte.

En definitiva la imposibilidad cultural crónica es un estado patológico de alienación del poder colonialista persistente y re-editado que se adquiere o se refuerza desde su formación profesional y que se refleja también en los viejos manuales médicos que siguen guiando las prácticas instituciones en el delta y otras regiones del mundo Por ejemplo

en los manuales de prevención del cólera y otras diarreas se recomienda hervir el agua de consumo, así como también mantener los alimentos refrigerados y lavar las frutas y verduras sin tomar en cuenta que en el caso de la población Warao su vida se desarrolla en un clima tropical de alta pluviosidad y que la madera recolectada debe economizarse para la cocción de los alimentos y que la electricidad no es una constante en las comunidades por lo que un refrigerador que necesita electricidad permanente no es de uso práctico para esa población por la falta de electricidad. Pero se siguen editando e implementando estos manuales preventivos que de igual forma representan una expresión voluntaria, inconsciente o negligente repetidas por los profesionales de la salud en esta y otras poblaciones y al no obtener los resultados esperados culpan a las víctimas por su cultura y desde ese punto la cultura se vuelve el centro epistemológico que justifica la ignorancia de las condiciones de vida de población, la negligencia en el diseño, implementación y aplicación de manuales, programas y estrategias preventivas de salud imposibilitando al profesional de la salud y volviéndolos incapaces de diagnosticar y aplicar correctivos curativos y preventivos clínicos, socio-políticos-económicos y ambientales eficaces para mejorar el estado de salud y la calidad de vida de la población Warao en este caso.

Un punto de partida clave para entender la colonialidad del poder presente en dichos manuales hoy en día es la representación final de la cultura del Warao como obstáculo para el éxito en el logro de la implementación de planes de salud. Este discurso culturalista, derivado de la antropología, tiene varios usos, pero especialmente libera de culpa al profesional que invoca a la cultura como causa de las pésimas condiciones de salud del pueblo Warao, se omite así, el análisis de los problemas estructurales que inciden en la presentación de patologías que incrementan la mortalidad, perpetúan la morbilidad y disminuyen el bienestar en el pueblo objeto de sus cuidados y exculpa al estado, sus instituciones y sus oficiales de salud en cuanto a su papel principal en crear y perpetuar dichas condiciones por esta imposibilidad cultural cónica.

LA BASE HISTÓRICA PARA LOS DESPLAZAMIENTOS MIGRATORIOS DEL PUEBLO WARAO

Los Warao se comenzaron a desplazarse huyendo de los españoles y se adentraron a selvas intrincadas y llenas de laberintos en el delta. Según Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008) el grupo “dependió literalmente de un considerable conocimiento de las palmas” y “representa el único pueblo en el hemisferio occidental que descubrió el valor nutritivo de la fécula (también conocida como sagú o yuruma) de la palma de moriche (*Maurita flexuosa*), temiche (*Manicaria saccifera*) para el techo de sus viviendas y por supuesto la tecnología necesaria para extraer y procesar esta materia prima”. También se desplazaron ante la llegada de los misioneros al servicio de los españoles esclavistas, en el tiempo de la explotación del caucho hasta principio del siglo XX cuando se impuso la práctica de colocarles en campamentos a sus mujeres y sus hijos para evitar la huida de parte de los hombres Warao. Luego desplazamientos, con explotación de la balata y luego petrolera, produciendo cambios radicales en su medio ambiente que provocó la contaminación fluvial, la disminución de la pesca, la caza y en general de sus

recursos alimenticios, impedimento para acezar a sus tierras ancestrales, deforestación de bosques y manglares. El establecimiento de las empresas explotadoras de palmito y madera también acentuó las precarias condiciones ya existente agravadas por las prácticas de los denominados no-indígenas (criollos en Castellano o *hotarao* en Warao) que llegaron al delta de otros estados venezolanos y países vecinos para seguir con la tradición de aquellos explotadores de balatá que llegaban a acumular “indios” para trabajar en sus empresas y hatos ganaderos hasta llegar a designarse a los Warao con el apellido del criollo dueño de las empresas o haciendas que les mantenía en las mismas condiciones de cautiverio de los explotadores del caucho (Heinen, 1988).

Siguiendo en esta cadena de eventos calamitosos en 1965 se realiza el cierre del Caño Mánamo, lo cual describen García, Castro y Heinen, 1999; 32) de esta manera: “Provocó una de las mayores hecatombes socioeconómicas acaecidas en el Delta occidental y el vecino estado Monagas”, pero beneficiando en definitiva los cultivos de pasto para alimentar el sector ganadero de criollos llegados al delta. Estos contactos coincidieron con una estela de enfermedades, como el sarampión, difteria o tosferina, tuberculosis y malaria. La explotación del trabajador Warao causó otros problemas de salud, como accidentes y traumatismo por la explotación de palmito o aserraderos que llevaban en no muy pocos casos a la invalidez e imposibilidad de sostener a sus familiares, así aumentando los niveles de desnutrición, causados por una denigrante explotación y sin derechos a una compensación económica. La explotación petrolera también trajo la deforestación y la contaminación de los tributarios del Río Orinoco, fuente principal de agua para beber. Se vieron también repuntes maláricos y de enfermedades inmunoprevenibles, lo que incentivó al Estado venezolano a crear la red de medicaturas rurales en 1948 y el programa de medicina simplificada en 1961 “formaban así a los Warao y criollos como auxiliares de medicina simplificada durante un lapso de ocho meses, en un curso avalado por el Ministerio de Salud,” para que en los dispensarios rurales resolvieran problemas básicos de salud (Marcano 2012). Los beneficios de este programa dio a Venezuela de ser el primer país que erradicó la malaria en el continente. Sin embargo, para el profesional de la salud significó la introyección de la imposibilidad cultural crónica y la normalización—según la mirada médica (Foucault 1973)—de las muertes por diarreas y otras enfermedades, por las supuestas prácticas antihigiénicas de la población indígena.

Encima, los logros del programa de medicina simplificada deterioraron a través de las “reformas” neoliberales de los 1980s y los 1990s. Juan Carlos Marcano (2008) apunta que “La inversión pública en servicios de salud se fue deteriorando a partir de los años sesenta, lo cual afectó la efectividad de los programas de prevención y control de los problemas de salud prioritarios ligados a la pobreza rural y limitó el desarrollo de programas nuevos que hicieran frente a las condiciones de vida de las poblaciones urbanas marginales, cada vez más numerosas.” El escribe además que “El impacto sobre el sector salud de la desinversión pública y del incremento de la pobreza fue de tal envergadura que a comienzos de los años setenta se calculó que por lo menos el 30 por ciento de los menores de cinco años sufría algún grado de desnutrición. Entre 1968 y 1973 la tasa de mortalidad infantil se elevó de 46,7 a 53,7 por mil nacidos vivos registrados.”

Después se presentaron más muertes por epidemias agudas de sarampión, tosferina y malaria y otras patologías endémicas como la tuberculosis que llegaba en los tempranos 1990s. Aún en los tiempos de la Revolución Bolivariana la mortalidad infantil

(0 a 5 años) entre la población indígena del delta se ubicaba en 26 por ciento (Villalba et al. 2013). Mis observaciones como médica trabajando en la zona entre 1992 y 1995 y realizando trabajo de campo posteriormente sugiere que una desnutrición en niños menores de seis (6) meses se relaciona con la introducción de la leche en polvo en las comunidades Warao con el programa Programa Alimentario Materno Infantil (PAMI) lo cual contribuyó al aumento de la mortalidad infantil por diarreas ya que se daba por entendido que todas las mujeres Warao prepararían la fórmula correctamente y limpiarían las botellas y las mamilas de forma correcta, sin pensar en los beneficios de la leche materna, la lengua Warao y el costo de la misma leche en polvo no solo de esta en si misma pero el costo que significa el uso de la gasolina el traslado a ciudades cercanas etc., y por si fuera poco ese programa apoyado por el gobierno del Dr. Rafael Caldera tampoco pensó en el embarazo precoz y la explotación sexual a la que todavía son sometidas las niñas y adolescentes por empresarios pesqueros, lo que produjo este estado de desnutrición y ascendió las tasas de morbimortalidad por desnutrición y diarreas. Por supuesto el rotundo fracaso de este programa solo ocasionó el reforzamiento en las autoridades profesionales de salud de la creencia del estereotipo del Warao que no ama, o no entiende la importancia de la vida aún de su propia familia (Briggs y Mantini-Briggs 2005). Con este recuento se deberían ir comprendiendo las conexiones entre las condiciones sociales como causas fundamental de la presencia de enfermedad y yo agregaría de morbimortalidad como factor que sigue creciendo y se muestra en los cuerpos de los hermanos Warao y el sufrimiento que desde mucho tiempo viene causando la imposibilidad cultural crónica de los profesionales.

LA EPIDEMIA DE CÓLERA 1992-1993 Y EL COMIEZO DE LAS MIGRACIONES MASIVAS CONTEMPORÁNEAS

Mi llegada al Estado Delta Amacuro en abril de 1992 coincide con la alarma de la llegada de la epidemia de cólera a Venezuela, iniciada en diciembre del 1991 en el occidente del país. Para esa época ya había cumplido con el servicio rural médico obligatorio de un año en el estado Amazonas en donde diseñamos una estrategia preventiva-educativa exitosa contra la amenaza del cólera que causaba ya estragos en Colombia y Brasil.

Al llegar al Delta y al exponer los motivos por los que quería trabajar en la prevención de este flagelo con la población Warao comencé a percibir un escepticismo pronunciado en el pensar y decir de mis nuevos colegas con respecto al éxito que mi gestión pudiera conseguir en la prevención del cólera en la población Warao que ya se había instalado en estados vecinos. Este escepticismo apuntalaba en un lado por mi entendimiento de lo que he llamado la imposibilidad cultural crónica. Lo que percibí desde el primer momento era el poco interés en invertir en la procura de tratamientos y especialmente prevención de los problemas de salud de la población Warao.

El cólera llegó al delta en agosto 1992 en aquellas comunidades conocidas como habitadas por “los indios de los indios”, es decir, lo que se proyectaba como la quintaescencia

de los más “primitivos” de los Warao: habitantes de las más remotas y más olvidadas comunidades por la institucionalidad deltana que representaba y aún representa a la modernidad. Entre ellos, los residentes de la zona en donde el Caño Mariusa llega al Caribe frente a Trinidad representaba el prototipo del “indio puro,” en vista del hecho que no se notaba la evangelización cristiana, las instituciones del Estado y capitalismo—con la excepción de la presencia inestable de pequeñas empresas petroleras, empresarios pesqueros indolentes que normalizaban abusos sexuales contra adolescentes femeninas a quienes llamaban secretarias y hacían cumplir labores de limpieza y de preparación de alimentos a las que dejaban con hijos que nunca reconocían cuando terminaba el trabajo (Briggs y Mantini-Briggs, 2015). La zona no contaba con servicios de educación ni de salud.

Peor aún el cólera llega sin que los Mariuseros supieran nada de la enfermedad, los oficiales de salud no habían llevado la información del cólera a los Warao por la propia imposibilidad cultural crónica de los profesionales que no les permitió ver al otro Warao como ser humano digno y capaz de entender la envergadura de esta enfermedad. Así, en una noche de terror fueron muriendo uno a uno hasta llegar a nueve personas, nueve seres humanos y entre los muertos el representante comunitario Santiago Rivera y otros líderes practicantes de la medicina Warao más prestigiosos de la zona, lo que ocasionó una merma en la confianza de tales practicantes y sus estrategias para solucionar la problemática de la diarrea asesina y mantener con vida a los Mariuseros. Entonces, fue la epidemia de cólera en el delta, iniciada en agosto del 1992, que motivó a los primeros masivos desplazamientos de Warao hacia las ciudades grandes del país. En vista de estos acontecimientos el liderazgo fue asumido por su hijo, Elías Rivera, un joven. El resto de los pobladores salieron en busca de asistencia médica de las instituciones de salud. Elías Rivera emergió como un líder eficaz y eficiente para enfrentar a las autoridades en exigir recursos para tratar esta enfermedad mortal que dejaba a los cuerpos secos y arrugados debido a la rápida pérdida de líquidos que producía esa diarrea nunca antes conocida por el Warao. Después de haber apoyado en frenar a la epidemia en 1993, el Dr. Charles Briggs y mi persona visitamos cada comunidad a lo largo de la zona fluvial, documentando aproximadamente 500 muertes Warao (Briggs y Mantini-Briggs 2005).

Un efecto inmediato eran los desplazamientos internos hacia tierra firme en busca de servicios de prevención y tratamiento para frenar las muertes. A pocos meses después del comienzo de la epidemia se encontraron miles de refugiados del cólera en las calles de las ciudades más cercanas—Tucupita y Barrancas. Allí no encontraron ningún apoyo, viéndose necesitados de buscar refugio en espacios creados para obligar a los indígenas a pasar estancias en centro urbanos fuera de los cascos municipales—y las miradas agresivas de los residentes no-indígenas. Para aquel entonces dichos espacios, con su recursos sanitarios, de agua potable, y de protección en contra de la lluvia, recolectaron dinero de los choferes que se paraban en los semáforos, así recolectado se habilitaban las posibilidades para comprar y cocinar comida, pero se encontraron en condiciones de hacinamiento. La respuesta gubernamental fue más bien acorralar a los refugiados en campamentos de concentración o expulsarlos de las ciudades hacia el bajo delta en vez de buscar formas de proporcionarles sus derechos humanos y constitucionales, complicado por la presión política de vecinos asustados que reclamaba que “¡los indios sucios nos van a contaminar!”

Esta situación precaria provocó a dos respuestas. Por una parte, en medio de la campaña de “500 años de resistencia al colonialismo” en noviembre del 1992, se vieron las protestas Warao masivas en Tucupita, capital del estado Delta Amacuro, amenazando el status quo de la manipulación de la subordinación de la población indígena en mantener el sistema política-económica del estado. Segundo, algunos refugiados salieron de la periferias de la zona fluvial en buscar recursos para escapar del rechazo violento de los residentes de Barrancas y Tucupita. El basurero gigantesco de “Cambalache” en las afueras de la zona metropolitana de San Félix había sido por años un recurso en tiempos de necesidad para comunidades Warao. Regresando al sitio, residentes de Winikina, una zona cercana de Mariusa, se encontraron caminando por las calles de la ciudad cuando se obligaron a pararse para esperar el cambio del semáforo. Se sorprendieron cuando los choferes—también temporalmente paralizados por el semáforo, abrieron sus ventanas y les proporcionaron monedas y billetes, sobre todo a las madres con infantes atados a sus cuerpos. Así se abrió otra vía estratégica para escaparse de la mirada violenta de sus residentes “no-indígenas” y de los efectos de la imposibilidad cultural crónica que estructuraba la inaccesibilidad a los servicios gubernamentales en Delta Amacuro. De allí, el desplazamiento se extendió rápidamente hacia las ciudades más grandes del país como la capital, Caracas.

Me contó Juan Alloy, Warao de Winikina, que acampaba con su grupo en las inmediaciones de El Silencio (centro de Caracas, la capital), que lo único bueno era que la gente les regalaba dinero con el que podían sobrevivir al hambre pero que en las noches se movían a los alrededores de comercio custodiados por vigilantes para protegerse del asalto de delincuentes, pero que tampoco podían confiarse de esos vigilantes porque utilizaban sus armas para amedrentar a los hombres y abusar sexualmente de sus niñas y adolescentes a cambio de una supuesta protección, escenarios repetidos en los caños y en el propio Tucupita. Al mismo tiempo, el recurso obtenido tuvo como costo uno de los inicios de la ahora epidemia de HIV/SIDA que ha comenzado a visualizarse de manera preocupante en la población Warao, documentado gracias al trabajo del sociólogo Gotopo (2016) que ha sufrido los embates de optar por una posición justa y de compromiso con el pueblo Warao. Se debe decir que las autoridades de salud de la región siguen sin dar cifras oficiales y ni se han pronunciado al respecto, pero desde la lógica de la imposibilidad cultural crónica se evidencia otro aspecto negativo para este grupo de venezolanos que les endilgan la promiscuidad y comportamiento sin principio moral que les hace culpable de su propio padecer.

LA EPIDEMIA MISTERIOSA

En julio del 2008 Charles Briggs y mi persona nos dirigimos al delta a fin de lanzar un proyecto piloto de salud que apuntara a innovar bajo las premisas de inclusión y participación de la revolución en salud. Tratando de colaborar en crear un programa piloto y en el diseño de un programa de salud para la población Warao. Allí nos topamos con las extrañas muertes que desde 2007 estaban matando a niños de esa población. Así nos encontramos con los hermanos líderes Warao Enrique y Conrado Moraleda, quienes estaban formando un equipo de investigación para precisar la causa de una epidemia que había causado docenas de muertes a lo largo de un año sin recibir un diagnóstico

del porque de las muertes, para implementar unas medidas efectivas de prevención. Conrado había realizado múltiples intentos de solicitar ayuda para entender cuál era la causa de estas muertes, sin recibir ninguna respuesta por parte de la dirección regional de salud del Estado Delta Amacuro. Impulsado por las inquietudes de los padres y las madres de los niños y las niñas temiendo otras muertes, Conrado se presentó en la asamblea legislativa del Estado Delta Amacuro con un informe escrito contentivo de las denuncias y pedido de ayuda para contrarrestar la situación sin conseguir atención al caso. Así, Enrique y Conrado Moraleda formaron su propio equipo de investigación incluyendo a Tirso Gómez, practicante de la medicina Warao y conocedor de la geografía deltana y sus habitantes, su hija Norbelys Gómez enfermera y paramédica, Charles Briggs antropólogo y mi persona en calidad de médica, todos comprometidos con el bienestar del pueblo hermano Warao y el interés de resolver la incógnita de las muertes.

Como equipo visitamos todas las comunidades donde habían ocurrido decesos y escuchamos cuidadosamente los recuentos de padres y madres para luego preguntamos exhaustivamente sobre acontecimientos que pudieron suceder desde las semanas antes de las muertes hasta por lo menos 2 meses después, y nos llenamos del horror y la tristeza de los padres y madres de Mukoboina que en menos de un mes perdieron 8 niños que además significaba una pérdida del 10 % de la población de una comunidad de 80 habitantes. Allí algunas familias perdieron hasta tres hijos en tres semanas como el caso de Odilia y Romer Torres.

Nuestra investigación sin pruebas de laboratorio nos condujo a emitir un diagnóstico presuntivo de rabia transmitida por murciélagos. Luego de contar un total de 38 personas muertas de los cuales 32 fueron niños en su mayoría con antecedentes de mordida de murciélagos en un periodo de uno a dos meses antes de la aparición de los síntomas que duraban aproximadamente una semana y que culminaban en muerte. La muerte de los niños fueron precedidas según nos reportaron habitantes de las comunidades, por extraños antecedentes como una abundante e inusual presencia de murciélagos en las comunidades que les hizo adoptar a los gatos como mascotas (que siempre habían sido rechazadas por la comunidad Warao y que la utilizaban como defensa contra esos mamíferos voladores) igual que otros hechos contados por miembros de distintas comunidades donde las gallinas amanecían muertas y se encontraban, también araguatos, tigres, osos hormigueros y otros animales muertos sin señales de agresión alguna. Después de ahondar en nuestra investigación y contactar la gravedad de las muertes que seguían ocurriendo el equipo se dirigió a Caracas con la idea de presentarle al Presidente Hugo Chávez Frías los hechos ocurridos desde un año atrás para presentarle el fruto de nuestra investigación confiados en que el líder escucharía y nos ayudaría con los recursos para pasar de la etapa investigativa a la correctiva y en el mejor de los casos poder prevenir más muertes, pero no fue posible.

En vez de ello, la respuestas del gobierno central, se hizo representar por miembros del Ministerio del Poder Popular para la Salud como epidemiólogos directores de programas de salud y ministerio de asuntos indígenas, e incluso profesionales de la comunicación y las autoridades de salud del estado regional esgrimiendo con arte su ideología de imposibilidad cultural con la que inventó, como excusas de las muertes culpar a los Warao practicantes de la medicina Warao o a los padres y madres por supuestamente dar de comer frutas venenosas a sus niños o comida recogida de los basureros aledaños y en última instancia como otra explicación ofrecida se esgrimía su falta de cultura equiv-

alente a la falta de sentido común en que el origen de dichas muertes se centraba en la contaminación de sus niños con el plomo efluente de la gasolina de sus embarcaciones. Además surgió una hipótesis de contaminación mercurial que en palabras de un ingeniero sanitario involucraba al gobierno mismo por proveerles atún enlatados contaminados. Pero, siguiendo la lógica de la preservación tácita del poder colonial que es expresada en su imposibilidad cultural crónica estos profesionales presentaban a los Warao como incapaces por su cultura de diferenciar entre las normas higiénicas que podrían evitar que sus niños murieran de diarreas las cuales resultaron las causas de las muertes resaltadas en un estudio realizado por epidemiólogos en el lugar.

Cuando nuestros hermanos Tirso, Norbelys, Enrique y Conrado lograron articular a la prensa escrita, radio y televisión nacional e internacional lo acontecido con las muertes y la implementación de esta investigación y sus resultados, Les facilitó el que pudieran defender sus ideas y sus denuncias de los hechos antes los más altos oficiales de salud del Ministerio del Poder Popular para la Salud en sus oficinas, lo que en sus palabras estaban contribuyendo a derribar el muro de Berlín deltano (Briggs et al., 2015). En otras palabras, tumbaron el estereotipo que “los indígenas” no son capaces de producir conocimiento médico, que son apáticos para participar en la creación de soluciones a sus problemas de salud que les mantenía cautivos en estado de miseria y muerte-- y les endilgaba una supuesta cultura anti-higiénica. Por esto, la noticia de las muertes extrañas de 38 Warao del delta se hizo viral internacionalmente a través de los medios masivos de comunicación en cuanto llegó a alcanzar los 30.000 entradas en medios impresos y también en las redes sociales. Sin embargo al regreso al Estado Delta Amacuro el equipo de los seis de nosotros recibimos de las autoridades del gobierno del delta y sus autoridades de salud, intentos de confinamiento, amenazas de cárcel y rechazo.

La respuesta final de las autoridades fue que las 38 muertes, 32 de ellos niños, documentadas en nuestra investigación no fueron producidas por rabia transmitida por murciélagos. Con esta declaración de la vice ministra de salud de la época, no solo se murió la posibilidad de certificar nuestro diagnóstico presuntivo o de probar otra causa pero también hasta la fecha se dejó sin respuesta la pregunta que los padres en su dolor nos hicieron en el espíritu de nuestra investigación: “Díganme porque se murieron mis hijos” documentadas en el libro con autoría de Charles Briggs y Clara Mantini-Briggs (2016) que lleva el mismo título en Inglés *Tell Me Why My Children Died: Rabies, Indigenous Knowledge and Communicative Justice*.

DESPLAZAMIENTOS HACIA BRASIL

En fin, la epidemia misteriosa de 2007 y 2008 profundizó la rabia y la desesperanza producidas por la epidemia de cólera y la percepción de que los profesionales infectados por la imposibilidad cultural crónica seguían creando un mundo jerarquizado en el Estado Delta Amacuro en el que las vidas y muertes indígenas carecen de valor. Se puede ver a los esfuerzos de Conrado y Enrique Moraleda como entendiendo y haciendo suyas las políticas revolucionarias de Chávez, el derecho constitucional fundamental social a la salud de manera participativa y protagónica. Sin embargo, dichos derechos—nunca extendidos totalmente a la población indígena del Delta como a los residentes en tierra firme—se veían más precarios a raíz del deterioro económico de los últimos años.

En esta situación surgió un nuevo fenómeno migratorio, agregándose a los desplazamientos que se han visto desde la colonia hasta la epidemia de cólera: la situación estructural actual en el estado Delta Amacuro y Venezuela en general llevado al pueblo Warao, con una buena representación de Wikineros, a recorrer más de 2000 kilómetros por tierra y agua pasando de Manaos hasta Boa Vista. En 2016, se podría decir que varios grupos de individuos Warao realizaron lo que Tizón García (1993) llama la tercera etapa de asentamiento para hacer referencia al periodo que va desde que el sujeto llega al país receptor hasta que resuelve los problemas mínimos inmediatos de subsistencia. Este tiempo implica cambios personales del recién llegado y ambientales por parte de la comunidad receptora, en los cuales exista un mutuo conocimiento y aceptación o no de la convivencia. Hasta ahora, la mayoría de la población Warao manifiesta ver a su estancia en Brasil como temporal y es por ello que en este trabajo no se diferencia desplazamientos de migraciones, a pesar de que ya hay unos pocos individuos dentro de su grupo que ha expresado su deseo de permanecer y trabajar en Brasil y tener una mejor calidad de vida. El grupo Warao que se encontraba en 2017 en Boa Vista, que se declaraban sin voluntad para ser acogidos como migrantes permanentes en el Estado Brasileño.

En eso se nota su estado de resistencia insubordinada contra las políticas de salud entre otras del gobierno regional del estado Delta Amacuro de Venezuela y sus oficiales de salud, que fue como lo expresamos anteriormente, de hacer visible su situación de falta de alimentos, de la desatención en salud por las muertes sin respuestas y también salir en busca del sustento económico vendiendo su artesanía y hasta pidiendo dinero en la calle pero, para regresar al Delta y compartir con sus comunidades y familiares cercanos de la experiencia, de la comida y del dinero obtenido, teniendo siempre presente su lugar de origen y la preservación de su lengua. Ellos no querían convertirse en ciudadanos brasileños, solo pidieron en mi presencia en octubre de 2017 en una conferencia organizada por la Universidad de Roraima ante el procurador de la República Federativa de Brasil y los representantes del gobierno local de Boa Vista y otros organismos internacionales como ACNUR (la agencia de refugiados), que se encontraban solicitando de las autoridades de esa localidad, del gobierno federal e instituciones internacionales presentes en el evento el permiso para entrar y salir del país después de cumplir con sus necesidades económicas. Como noté antes, apelando a su ingenio inteligente y mostrando conocimiento que, como pueblos originarios de América, solicitaron al Estado brasileño flexibilizar sus fronteras para recuperar su derecho de libre tránsito.

CONCLUSIÓN:

Al final se puede entender que todas estas movilizaciones y migraciones no hubieran resultado posibles sin una base de sufrimientos manifiestos en su condición extrema de problemas relacionados con pobreza, la explotación laboral, expropiación de la tierra, exclusión social, discriminación racial, estado precario de salud con las muertes sustentados por la imposibilidad cultural crónica de aquellos profesionales de salud que no pueden ver más que a través de los estereotipos étnico-raciales en los que han sido formados. La importancia de este concepto de imposibilidad cultural crónica como aporte teórico está en develar más allá de las carencias materiales de las instituciones, es que

con el se propone el develamiento de la colonialidad del poder tanto en la formación de nuestros profesionales, como en la practica profesional de crear y diseñar programas y estrategias que no fomenten, no preserven y no estimulen la salud de forma integral y de acuerdo a las características inherentes a la población objetos de su práctica profesional, porque están imposibilitados y alienados no pueden creer y no pueden entender que las poblaciones pueden tomar un rol protagónico en la toma de decisiones en la construcción e implementación de las políticas y programas de salud que les beneficien.

En cuanto a la condición Warao localizado en Boa Vista, estado de Roraima en Brasil, Tizón García (1993) propone que la integración del emigrado es un proceso complejo que se da a nivel físico, psicosocial y en su comportamiento como todos sabemos. ¿Qué implica entonces para el Warao adaptarse, en este caso, a las nuevas condiciones de geográficas, de vida, nuevo idioma de la sociedad receptora en este caso, en que comienza a desarrollar relaciones sociales y/o personales con los autóctonos así como con otros inmigrados o sea, comienza a tratar de adaptarse para la transitoriedad ya que no pide quedarse, no quiere condición de asilado, ni refugiado quiere libre albedrío de ir y venir entre los dos países buscando sustento por medio de la venta de sus chinchorros y otras mercancía pero las condiciones de violencia, discriminación y actos hostiles parte de la comunidad receptora, como por ejemplo destruir o quemar sus alojamientos y otras formas de mostrar su inconformidad con los recién llegados que dificultan la posible adaptación.

En este proceso, desde luego, participan tanto el inmigrado/movilizado como la sociedad receptora. Y todo esto sucede por causas multifactoriales entre las que la imposibilidad cultural crónica tiene el poder de desencadenar toda esta serie de eventos. Lo cual debemos comenzar a proponer nuestros propios indicadores de salud, nuestros propios programas y estrategias para hacer un cambio en nuestras formas de abordar y prevenir nuestros problemas en el campo de la salud atendiendo a la integracionalidad necesaria y aquí me remito a las palabras de Don Simón Rodríguez, maestro de Simón Bolívar, cuando dijo para la Defensa de Bolívar: “o inventamos o erramos tomemos lo bueno -dejemos lo malo- imitemos con juicio-- y por lo que nos falte inventemos” (en Biarreau, 2017). No solo para entender si no para idear nuevas estrategias para abordar un problema social representado en esta oportunidad por la migración del pueblo Warao, si no para confrontar la Imposibilidad cultural crónica, rasgo indudable de la colonialidad del poder ejercida como antes mencioné, a veces de manera ingenua y pueril y otras lamentablemente con los motivos de preservar las líneas institucionales. Esto proporciona a los profesionales no solo sustento y a veces poder económico lucrativo, sino que también mantienen el poder sobre el pueblo Warao y otras poblaciones en diferentes latitudes en un estado de discriminación, opresión y dependencia de un estado que se niega a que su población indígena se vuelva un ícono de desarrollo en salud y en otros aspectos que la riqueza de su cultura y sus asentamientos acuíferos y riquezas minerales les proporciona. Para terminar, me atrevería a decir que si no queremos los mismos resultados entonces no repitamos el mismo procedimiento que han empleado los profesionales que en su práctica colonial internalizado la imposibilidad cultural crónica como la estrategia mantener las inequidades del status quo actual en su poder colonial.

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun. (1988). Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology* 3(1): 36–49.

ARONSON J, LUSTINA MJ, GOOD C, KEOUGH K, STEELE CM, BROWN J. (1999). When White men can't do math: Necessary and sufficient factors in stereotype threat. *Journal of Experimental Social Psychology* 35:29–46.

AYALA LAFÉE-WILBERT, C, y WILBERT, W. (2008). *La mujer warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología

BIARDEAU Javier R. (2017). “O inventamos o erramos” es frase tuerta sin la otra parte. <http://questiondigital.com/o-inventamos-o-erramos-es-frase-tuerta-sin-la-otra-parte/>

BRAVEMAN, Paula and GOTTLIEB, Laura (2014). The Social Determinants of Health: It's Time to Consider the Causes of the Causes. *Public Health Rep.* 129 (Suppl 2): 19–31. doi:10.1177/00333549141291S206

BRIGGS, Charles L., and MANTINI-BRIGGS, Clara. (2005) *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

BRIGGS, Charles L., and MANTINI-BRIGGS, Clara. (2016). *Tell Me Why My Children Died: Rabies, Indigenous Knowledge and Communicative Justice*. Durham, NC: Duke University Press.

BRIGGS, Charles L., GÓMEZ, Norvelys, GÓMEZ, Tirso., MANTINI-BRIGGS, Clara., MORALEDA IZCO, Conrado., and MORALEDA IZCO, Enrique. (2015). Una enfermedad monstruo: Indígenas derribando el cerco de la discriminación en salud. Buenos Aires, Argentina: Lugar Editorial.

BROWN, R. P., & PINEL, E. C. (2003). Stigma on my mind: Individual differences in the experience of stereotype threat. *Journal of Experimental Social Psychology*, 39(6), 626–633. [http://dx.doi.org/10.1016/S0022-1031\(03\)00039-8](http://dx.doi.org/10.1016/S0022-1031(03)00039-8)

BURGESS D, WARREN J, PHELAN S, DOVIDIO J, VAN RYN M. (2010). Stereotype threat and health disparities: What medical educators and future physicians need to know. *Journal of General Internal Medicine* 25: 169–177.

CHEMERS, M.M. (2006). Science identity and self-efficacy. University of California; Santa Cruz. Unpublished manuscript.

FOUCAULT, Michel. (1973). *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Traducido por Alan Sheridan. London: Tavistock.

HEINEN, Dieter 1988. „Los Warao.“ En: Walter Coppens (Ed. Gen.). *Los Aborígenes de Venezuela*, Vol III. *Etnología contemporánea*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía no. 35. Caracas: Monte Avila Editores: 585-689.

HEINEN D.; GOMES, Tirso y; LIZARRALDE, Roberto, *El abandono de un ecosistema; el caso de los Morichales del Delta del Orinoco*, en *Antropológica*, núm. 81, 1994-1996, Fundación La Salle, Caracas, Venezuela.

HORTON, S. B., and BARKER, J. C. (2010) Stigmatized Biologies: Examining Oral Health Disparities for Mexican American Farmworker Children and Their Cumulative Effects. *Medical Anthropology Quarterly* 24: 199–219.

LINK, B.G., and PHELAN, J.C. (1995). Social Conditions as Fundamental Causes of Disease. *Journal of Health and Social Behavior* 35 (Extra Issue): 80-94.

MALAVE MATA, H. (1974) Formación del antidesarrollo de Venezuela. Caracas: Casa de las Américas.

MARCANO, Juan Carlos (2008). Un trabajo completo sobre lo que significa este sistema de salud: ¿Es necesario Barrio Adentro? <https://www.aporrea.org/misiones/a62704.html>

MIGNOLO, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

MIGNOLO, W. (2010) Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad Ediciones del Signo. 2010 Julián Álvarez, 2844 ☒ 1° A Buenos Aires ☒ Argentina

MORALES, Filadelfo, 1993, *Resistencia Indígena ante las Políticas etnocidas del estado-nación* en <Tierra Firme>, núm. 44, octubre - diciembre, págs. 487-500, Caracas.

OPS Oficina Panamericana de Salud. (2006). *Barrio Adentro: Derecho a la salud e inclusión social en Venezuela*. Caracas: Oficina Panamericana de Salud.

Provea, 1993, *Situación de los derechos humanos en Venezuela. Informe anual*, septiembre de 1992 - octubre de 1993, cap. B.6. “Derechos de los Pueblos Indios”, Provea, Caracas.

Peter, F. (2004). Health equity and social justice. In: S. Anand, F. Peter, and A. Sen, eds., *Public Health Ethics and Equity*. New York: Oxford University Press.

QUIJANO, Aníbal. 1992. “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”. En *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, compilado por Heraclio Bonilla, 437–449. Quito: FLACSO, Ediciones Libri Mundi.

RANGEL HR, MAES M, VILLALBA J, SULBARA ´n Y, DE WAARD JH, et al. (2012). Evidence of at Least Two Introductions of HIV-1 in the Amerindian Warao Population from Venezue-

la. *PLoS ONE* 7(7): e40626. doi:10.1371/journal.pone.0040626.

RODRÍGUEZ OCHOA, Gilberto, 1992, *Situación de salud en el territorio federal Amazonas*, en “Enfoque integral de la salud humana en Amazonía”, Aragón, Luis, Espinal, Carlos y Yarabal, Luis; (Editores), serie Cooperación Amazónica, págs. 407-426, UNAMAZ, UCV, Venezuela.

SAID, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

SAID, Edward. 2015. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

Tanetanae, (2017) Voceros oficiales del Delta, “ni pio” sobre Waraos en Brasil, <https://tanetanae.com/voceros-oficiales-del-delta-pio-waraos-brasil>.

TIZÓN GARCÍA, J.L. (1993). *Migraciones y salud mental*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias PPU.

TOOLE MJ. (1995). Mass population displacement: A global public health challenge. *Infect Dis Clin North Am.* 9(2): 353–66.

VILLALBA, JA, LIU, Y, ALVAREZ, MK, CALDERON, L, CANACHE, M, et al. (2013) Low Child Survival Index in a Multi-Dimensionally Poor Amerindian Population in Venezuela. *PLoS ONE* 8(12): e85638. doi:10.1371/journal.pone.0085638

ZENT, Stanford. 1993, *Donde no hay médico: las consecuencias culturales y demográficas de la distribución desigual de los servicios médicos modernos entre los piaroas* en <Antropológica> núm. 79, 1993. Caracas, Venezuela.

Migración y movilidad indígena transfronteriza en perspectiva comparada: Del Alto Solimões al Oiapoque¹

Migração e mobilidade indígena transfronteiriça em perspectiva comparada: Do Alto Solimões ao Oiapoque

Cristabell López Palomino²

Cristhian Teófilo da Silva³

RESUMEN

Este artículo describe y analiza comparativamente dos situaciones de frontera de Brasil con países vecinos cuyas dinámicas fronterizas evidencian cómo los pueblos indígenas buscan adaptarse a espacios tornados etnicamente plurales. Las dos áreas de frontera a ser descritas forman parte del territorio amazónico: la triple frontera Brasil-Colombia-Perú en el Alto Solimões y la frontera Brasil-Francia en Oiapoque.

El objetivo del análisis de estos dos escenarios transfronterizos es fundamentar la necesidad de elaborar políticas migratorias e indigenistas heterodoxas que respeten la historicidad y pluralidad propia de cada área y de las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas de las poblaciones allí existentes, en lo que se refiere a sus prácticas tradicionales de movilidad y estrategias migratorias.

Palabras-clave: Pueblos indígenas; migración internacional; fronteras; Brasil-Peru-Colombia; Brasil-Francia

1 Artigo elaborado no âmbito do Plano de Trabalho: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”, coordenado pelo Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (LAEPI/ELA/UnB) para o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) do Laboratório de Estudos sobre as Migrações Internacionais (LAEMI) da Universidade de Brasília (UnB).

2 Cientista Social e doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPG/ECsA) do ELA/UnB. Colaboradora no Plano de Trabalho: “Povos Indígenas em áreas de fronteira internacional do Brasil e seus movimentos migratórios transnacionais”. Bolsista do CNPq.

3 Antropólogo e Professor Associado 2 do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da UnB. Pesquisador Associado do Centre Interuniversitaire d'Études et de Recherches Autochtones (CIÉRA) da Université Laval. Bolsista PQ-2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

RESUMO

Este artigo descreve e analisa comparativamente duas situações de fronteira do Brasil com países vizinhos cujas dinâmicas fronteiriças evidenciam como os povos indígenas buscam se adaptar a espaços tornados etnicamente plurais. As duas áreas de fronteira a serem descritas fazem parte do território amazônico: a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru no Alto Solimões e a fronteira Brasil-França em Oiapoque. O objetivo da análise destes dois cenários transfronteiriços é fundamentar a necessidade de serem elaboradas políticas migratórias e indigenistas heterodoxas que respeitem a historicidade e pluralidade própria de cada área e das diferenças étnicas, culturais e linguísticas das populações ali existentes, no que tange a suas práticas tradicionais de mobilidade e estratégias migratórias.

Palavras-chave: Povos indígenas; migração internacional; fronteiras; Brasil-Peru-Colômbia; Brasil-França

INTRODUÇÃO

O Brasil possui fronteiras geopolíticas com nove países e um departamento ultramarino francês, existindo tratados internacionais com cada um deles, particularizados a partir das problemáticas e dos interesses estatais de caráter desenvolvimentista. O que hoje se conhece de maneira generalizada e naturalizada como “faixa de fronteira” é resultado de processos particulares associados aos processos históricos da construção dos estados nacionais que, a partir de uma divisão imposta pelos poderes centrais, foram criando limites sobre territórios de múltiplas convergências culturais, linguísticas, econômicas, políticas e ambientais, dentre outras.

Não bastasse a complexidade sociocultural historicamente configurada das áreas de fronteira, as dinâmicas nestes territórios se diversificam ainda mais em termos étnicos a partir dos fluxos migratórios que instauram uma segmentação étnica no mercado de trabalho transfronteiriço (WOLF, 1982). Acentuadamente assimétrica em função das demandas por força de trabalho nos países industrializados, a segmentação étnica se aprofunda diante de distintos e sucessivos grupos migrantes que ingressam nas áreas de fronteira visando superar situações adversas e alcançar melhor qualidade de vida. Em decorrência desse processo: “(...) em muitas realidades, cabem aos migrantes os chamados trabalhos sujos, perigosos, difíceis, exigentes e indesejáveis” (OLIVEIRA, 2006, p. 183-184).

OLIVEIRA (2006) destaca entre as diversas causas da migração internacional:

(...) os conflitos armados, a opressão política, a pobreza, a ausência de redes de segurança para as necessidades fundamentais, a degradação do ambiente, os desequilíbrios demográficos, os fatores climáticos, o processo acelerado de urbanização e a falta de participação nos processos políticos. (OLIVEIRA, 2006, p.184)

Mas seja por qual motivo for, nos diversos lugares onde os migrantes chegam, eles se: “(...) tornam, nesse contexto, uma espécie de ‘provocação’ que incomoda a ‘ordem

preestabelecida' e se transformam em parceiros da luta por um mundo solidário, onde haja espaço para todos viverem com dignidade" (OLIVEIRA, 2006, p.184).

Nas últimas décadas tem se incrementado a migração de sul americanos rumo aos Estados Unidos e Canadá, à Europa ocidental e aos países ricos da Ásia e Oceania, suscitando intenso debate acadêmico e interestatal acerca das políticas migratórias, mas: "(...) muito pouco tem sido feito para a operacionalização de políticas migratórias que contemplem tanto o fluxo de emigração internacional quanto o movimento das migrações internas" (OLIVEIRA, 2006, p.184). Dentro destas migrações internas, o movimento migratório entre os países sul-americanos não está sendo observado com a mesma importância que o fenômeno possui, em particular se comparado à quantidade e densidade de estudos sobre o movimento migratório do México para os EUA, por exemplo, e para considerar um contexto de países vizinhos.

Em meio a esta escassez de estudos migratórios no contexto sul americano, recentemente superada pelo Grupo de Trabajo Migración Sur-Sur do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), figura ainda uma sub-representação dos estudos enfocando a migração e a mobilidade de indígenas entre países que, em muitos dos casos, viram seus territórios ancestrais divididos arbitrariamente obrigando-os a viverem e manter seus laços entre si e com outros povos em diferentes lados da fronteira.

Este artigo parte dessas constatações para analisar duas situações de fronteira do Brasil com países vizinhos cujas dinâmicas fronteiriças têm grandes repercussões não só em cada país, mas para as relações internacionais e interétnicas na América do Sul. Se evidencia a partir de descrições panorâmicas que as fronteiras internacionais são espaços caracteristicamente plurais⁴ e, desse modo, tornam-se destinações privilegiadas para análise do fenômeno migratório em geral e da migração e mobilidade indígena em particular.

As duas áreas de fronteira a serem descritas para subsidiar uma análise comparativa da migração e mobilidade indígena fazem parte do território amazônico: a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru no Alto Solimões e a fronteira Brasil-França em Oiapoque, delimitadas pela mesma bacia hidrográfica, a maior do mundo: a Amazônia.⁵

Depois da Segunda Guerra Mundial, com a tentativa de resguardar os interesses da Amazônia continental, esta área é concebida desde a geopolítica internacional como Pan-Amazônia, a qual abriu o caminho para as políticas desenvolvimentistas. Importante ressaltar que tendo a maior porcentagem de floresta amazônica e, ao longo da mesma, o Brasil faz fronteira, com exceção do Equador, com todos os demais países amazônicos.

4 Entendemos as sociedades plurais segundo as clássicas definições de J. S. FURNIVALL (1939) e M. G. SMITH (1965), para quem a diversidade étnica, menos do que uma colorida coesão multicultural, é resultado da imposição de grupos migrantes em meio às populações indígenas com vistas a favorecer situações de comércio, exploração do trabalho e colonização, instaurando uma sociedade de classes etnicamente segmentada e solapando a autonomia da população nativa.

5 Com 6.992,06 km de comprimento e mais de mil afluentes que irrigam a gigantesca floresta amazônica, este bioma abarca nove países: Brasil, com 60% do total da floresta, Peru com aproximadamente 13%, Colômbia com cerca de 10% e Bolívia, Equador, Venezuela, Guiana, Guiana Francesa e Suriname, que juntos detém cerca de 17%.

Estas duas áreas de fronteira propiciam uma perspectiva comparativa excepcional das dinâmicas e contextos fronteiriços dos povos indígenas originários e as demais populações assentadas nestas áreas. Estes casos evidenciam, como esperamos demonstrar, o caráter contraditório das políticas migratórias do Brasil e países vizinhos à luz da mobilidade indígena de caráter tradicional e dos processos migratórios mais recentes que estes tem protagonizado elucidando o abandono e fraqueza das políticas dos estados nacionais, desde a colônia até nossos dias, frente aos povos indígenas em regiões estratégicas de interesse internacional.

Frente a área de fronteira do Alto Solimões, quando visto do Brasil, a fronteira França-Brasil se estabelece como importante cenário para aportar uma descrição das dinâmicas internacionais e interétnicas envolvendo a migração e mobilidade indígena em uma fronteira onde o Brasil responde por um número maior de emigrados do que de imigrantes. Espera-se que a elucidação recíproca destas duas situações contribua para uma melhor compreensão da heterogeneidade de expressões que a mobilidade e a migração indígena podem assumir no oeste e norte amazônicos enquanto áreas de antiga ocupação indígena e mais recente colonização.

PLURALISMO ÉTNICO NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL-COLÔMBIA-PERU: O CASO TICUNA

O rio Amazonas, também chamado Solimões no Brasil, dá o nome à mesorregião onde está localizada a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, os três países com maior porcentagem de território florestal amazônico. Esta região se caracteriza por ser a área mais preservada de floresta amazônica e pela diversidade étnica, cultural e linguística, residência de centenas de povos indígenas, muitos deles transfronteiriços, como os ticuna cujas comunidades estão distribuídas nas margens do Solimões e seus principais afluentes, presentes nos três países.

De acordo com os dados do Ministério da Integração Nacional (MI/SPR, 2005), para o governo Brasileiro trata-se de um lugar estratégico porque é a principal “porta de entrada” da parte ocidental da Bacia Amazônica, constituindo-se num dos principais corredores de integração sul-americana, o do rio Marañon-Solimões-Amazonas.

As Terras Indígenas nesta região, assim como a maioria das terras indígenas nas áreas de fronteira da Amazônia Legal, se caracterizam por serem multiétnicas e multilinguísticas, onde convivem os povos indígenas: ticuna, kokama, kambeba, kulina, kanamari, katukina, mayoruna, miranha e cayxana. Entre os sobreviventes do extermínio colonizador, está o povo ticuna como:

(...) uno de los mayores pueblos indígenas de la gran Amazonia, con una población total que sobrepasa las 45 mil personas; su lengua nativa está catalogada como independiente; en Brasil habitan en veintiocho tierras indígenas, en Colombia en doce resguardos indígenas y en el Perú en quince comunidades nativas, siéndoles reconocido,

en los tres países, el carácter colectivo de las tierras que ocupan. (LÓPEZ, 2011, p. 159)

Também sobreviveram e se mantêm fortalecidos hoje, o povo kokama com população numerosa, sendo na região do Alto Solimões, estimados ao redor de 14.314 (Siasi/Sesai, 2014), na Colômbia somam 792 (UNESCO, 2004) e no Peru 11.370 (INEI, 2007). O povo kambeba, também conhecido como omágua no Peru, tem ao redor de 875 pessoas no Brasil (SIASI/SESAI, 2014) e 3.500 (Benedito Maciel, 1994) no Peru. Segundo os dados censitários se percebe que nos últimos 20 anos que a população kambeba aumentou mais de seis vezes, passando de 54, em 1982, para pelos 325 em 2002 (ISA, 2017).

O povo miranha conta com 1.459 habitantes no Brasil (SIASI/SESAI, 2014) e 445 na Colômbia (1988). Como consequência da conformação das fronteiras entre os estados nacionais, ao contrário do que ocorreu na Colômbia, no Brasil este povo não registra muitos falantes da língua nativa, tendo adotado o português. Segundo informações do Instituto Socioambiental (ISA, 2017), os miranha que vivem no Brasil tem interesse no intercâmbio com os miranha na Colômbia, afirmando que desejariam “trazer de lá um professor que pudesse ensinar a língua miranha” na escola. Mas um intercâmbio se torna difícil diante dos intensos conflitos fronteiriços que cindiram as identidades deste povo entre “miranha brasileiro” e “miranha colombiano”.

Os matsés mayoruna se localizam na bacia do Javari, rio que constitui em toda sua extensão a fronteira Brasil-Peru, no extremo oeste da Amazônia brasileira. No Brasil contam 1.700 habitantes (CTI, 2016) e 2.500 (CTI, 2016) no Peru. E, por último o povo uitoto com 84 habitantes no Brasil (2014 SIASI/SESAI), no Peru com 1.864 (2007, INEI) e na Colômbia com 5.939 habitantes (1988).

LÓPEZ (2000, 2011, 2014), em sua análise histórica e etnográfica sobre os ticunas brasileiros, colombianos e peruanos, na tríplice fronteira, postula que desde tempos pré-colombianos, este território foi cenário de deslocamentos e contatos interétnicos entre povos que, como os ticuna, habitavam há mais de dois mil anos a região, entre os quais se menciona nos documentos históricos os: omagua, ticuna, yagua, mayoruna, cambebas, culina, yurimagua.

Segundo a autora, todos os processos de contato interétnico pré-colonial ficaram intensificados com a colonização, incrementando a diversidade cultural, étnica e linguística na grande Amazônia. As dinâmicas próprias territoriais viram-se transformadas em primeiro lugar, pela disputa territorial entre Espanha e Portugal, o que dá origem ao processo de formação das fronteiras coloniais. Neste contexto os:

(...) diversos grupos de población fueron obligados a desplazarse a raíz del establecimiento de pueblos de misión; y otros fueron objeto del tráfico de esclavos hacia el Pará implantado por los portugueses. Con la demarcación de las fronteras nacionales en el siglo XX, pueblos indígenas como los ticuna y los cocama se vieron abocados a los procesos de colombianización, brasileñización y peruanización, promovidos por las políticas de estos estados nacionales, con lo cual se establecieron divisiones territoriales e identitarias fundamentadas en ideologías nacionalistas. (LÓPEZ, 2011, p.158-159)

Frente ao processo colonizador e a conformação dos estados nacionais, os povos indígenas resistiram de diversas maneiras, recorrendo a rebeliões e ataques armados, outros como os ticuna, segundo LÓPEZ (2000), rejeitaram a colonização europeia, por meio de uma estratégia de resistência que a autora denominou “exoinvisibilidade” (LÓPEZ, 2000), baseada em táticas de auto-isolamento para colocar-se a salvo das práticas de dominação hispano-lusitanas e, posteriormente, frente aos diferentes processos de consolidação nacional (López, 2011):

Con la revolución francesa (1789), las guerras independentistas en Hispanoamérica en las tres primeras décadas del siglo XIX y la transición del imperio portugués a la República de Brasil en 1889, se iniciaron los procesos de construcción de los estados nacionales, basados en dos dispositivos estratégicos: la definición y demarcación de sus fronteras políticas y los procesos de nacionalización de la población fronteriza, conformada en su mayor parte por pueblos indígenas (LÓPEZ, 2011, p.163).

Estes processos foram feitos a partir de ações e políticas indigenistas que procuravam assimilar os indígenas pela cristianização e como força de trabalho nacional. Assim, na Colômbia a instituição que liderou este processo foi a Igreja Católica que através da educação pública e da catequização, tinha a missão de “reducir a los indígenas a la vida civilizada (...) para integrarlos a los patrones socioculturales de la nación colombiana” (LÓPEZ, 2011, p.163).

No caso brasileiro, na mesma época o processo foi liderado por uma administração estatal laica que, influenciada pelas ideias positivistas de Comte e Spencer, impediu que a igreja interviesse em assuntos políticos. Desta maneira, iniciou-se um projeto de integração nacional liderado pelo braço militar através da criação de um órgão indigenista oficial: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Por outro lado, a peruanização indígena foi promovida mediante um marco jurídico que proclamava a igualdade dos indígenas frente aos outros membros da sociedade nacional. Entretanto, como acontecia no caso do povo ticuna, segundo LÓPEZ (2000): “(...) en el contexto regional fronterizo la realidad era muy diferente, pues las propias autoridades peruanas se encargaban de infringir las leyes, sometiendo a los ticuna a un régimen de servidumbre en los puestos militares de frontera” (López, 2011, p.163). Este tratamento subordinador, segundo a autora, se acentuou com o auge das economias extrativas até o limite da exploração: a escravidão.

Perante cada um dos processos históricos, a autora faz uma comparação, postulando que os acontecimentos nas regiões de fronteira geraram deslocamentos dos povos indígenas até territórios onde os regimes coloniais e a conformação das nações, tivessem menor rigor. Sendo um comportamento: “(...) recurrente entre los pueblos indígenas y sociedades que habitan en regiones de fronteras políticas, escenarios donde la movilidad socioespacial a uno y otro lado de la frontera puede ser una estrategia de supervivencia o de búsqueda de bienestar” (LÓPEZ, 2011, p. 165).

As principais dinâmicas transfronteiriças hoje, entre um mesmo povo, a exemplo do caso ticuna, são gerados por diversos motivos, entre os principais: visitas frequentes en-

tre parentes e amigos, encontros rituais, religiosos, esportivos e políticos, assim como por intercâmbios comerciais e alianças matrimoniais. Por outro lado, como a autora assinala, as dinâmicas econômicas, políticas e culturais fronteiriças afetam:

(...) en la manera como los pueblos indígenas se apropian de o rechazan los diversos sentidos identitarios que se manifiestan en estas regiones. Mis investigaciones efectuadas a finales de los años 1990 (Ibidem 2000) muestran que los ticuna hacen distinciones intraétnicas fundamentadas en las tres identidades nacionales, señalando diferencias entre ticunas brasileños, colombianos y peruanos, basadas en formas de comportamiento, variaciones lingüísticas, hábitos alimenticios, poderes chamánicos, entre otros aspectos. De esta manera, ellos han incorporado sentidos de pertenencia a las diferentes identidades nacionales, que coexisten con su sentido de identidad étnica ticuna, de tal manera que se conjugan y se intersectan, pero sin llegar a fundirse, manteniéndose como identidades diferenciadas que pueden ser utilizadas en situaciones de conflicto. (LÓPEZ, 2011, p.166)

Da mesma maneira como aconteceu com os ticuna, os diferentes povos indígenas nesta região se deslocam continuamente nos países da tríplice fronteira, tendo já incorporada uma identidade nacional que marca distinções que são motivo de brincadeiras ou rivalidades frente aos demais, mas que ficam atenuadas pela preponderância da identidade étnica comum como membros de um mesmo povo indígena. A permanência da identidade étnica indígena em um contexto plural destaca-se como fato etnológico incontornável para explicação da mobilidade e migração indígena na região, sobretudo em uma área de intensa transnacionalização e outros fluxos migratórios.

A MOBILIDADE HUMANA NA PERIFERIA AMAZÔNICA: MIGRAÇÃO INTERNACIONAL, CONFLITOS ARMADOS E NOVOS ATORES INTERÉTNICOS

Em sua análise da mobilidade, território e integração na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, GRISALES (2017) traz o conceito de “mobilidade humana” construída pelos Defensores do Povo de América Latina em 2009 no chamado “Acuerdo Defensorial”, que inclui:

Personas emigrantes, inmigrantes, solicitantes de refugio, refugiadas, asiladas, apátridas, migrantes y desplazadas internas, víctimas de trata y tráfico de personas y sus familias desde su dimensión de género, generacional, étnica, ambiental, entre otras; (...) los flujos de movilidad humana se manifiestan en una lógica transfronteriza, binacional, intrarregional, intercontinental y multidireccional entre los países de origen, tránsito, destino y retorno migratorio. (GRISALES, 2017, p.1)

Este conceito abarca as diferentes facetas da mobilidade que se apresentam nas áreas de fronteira. Concretamente, na tríplice fronteira, segundo Grisales, confluem:

(...) actores indígenas, afrodescendientes en situación de movimiento, víctimas del Conflicto Armado, haitianos solicitantes de asilo, colombianos migrantes regulares o irregulares en Tabatinga así como peruanos y brasileiros en un país receptor de la frontera diferente a su país de origen, con vocación o situación transfronteriza, y que se mueven en el mundo urbano de la Triple Frontera. (GRISALES, 2017, p.1)

As dinâmicas na tríplice fronteira, derivadas desta cena multi e intercultural, estão concentradas nas duas cidades gêmeas: Letícia, a capital da Amazônia na Colômbia, e Tabatinga, localizada no extremo ocidental da Amazônia brasileira e com uma menor proporção populacional em Santa Rosa no Peru. Trata-se de uma “conurbação” tripla, uma vez que:

Las tres constituyen un conglomerado conurbano de migrantes o flujos humanos constantes ligados por economías complementarias, influencias mutuas, lazos familiares, estrategias de supervivencia, historias de vida cargadas de vocación adaptativa y problemas que permean a la vecindad internacional, dada la porosidad de aquella. (GRISALES, 2017, p.2)

Segundo EUZÉBIO (2014) a estrutura urbana e populacional sofreu grandes modificações nas últimas três décadas:

A população urbana passou de 59% para 79% (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE 2010) e algumas localidades tornaram-se cidades com mais de 501 mil habitantes (...) Em 1980 Tabatinga contava com 17 mil habitantes e em 2010 alcançou 52 mil, um crescimento populacional da ordem de 131%. Letícia, por sua vez, também demonstrou características similares, em 1985 possuía em torno de 24 mil habitantes e em 2010 aproxima-se dos 40 mil, um acréscimo de 65%, alcançando juntas nesse mesmo ano 90 mil habitantes. Um aporte populacional de 196% em trinta anos. (EUZÉBIO, 2014, p.109)

Segundo o autor, isso seria razoável se estivéssemos falando de cidades com acesso rodoviário ou com uma forte dinâmica produtiva, mas se tratam de cidades isoladas dos grandes centros urbanos tanto da Colômbia como do Brasil. Com o processo de urbanização da Amazônia na tríplice fronteira, segundo Grisales (2017) hoje moram mais pessoas nas cidades que na floresta. Esta urbanização aumenta com o narcotráfico e a mineração ilegal que, por sua vez, geram mais movimentos migratórios. Nesse sentido, as cidades gêmeas facilitam a mobilização humana por suas condições particulares:

(...) apenas divididas por uma fronteira seca (cidades gêmeas), mantendo uma relação do tipo “sinapse” (Machado 2005), juntas constituem um subespaço particular carregado de singularidades em sua dinâmica territorial, considerando os aspectos naturais, econômicos, sociais e culturais. Cidades diferentes no que se refere à formação socioespacial (Vargas 1999), porém similares quanto ao processo de ocupação e significação econômica do território baseado na explora-

ção do caucho (Domínguez Gómez 1985) – borracha (Menezes 2009; Oliveira 1995), mas, sobretudo em suas relações sócio-históricas de nascerem indígenas anteriores à existência da própria fronteira e gênese de uma horizontalidade transfronteiriça. (EUZÉBIO, 2014, p.109)

O ponto de convergência entre Brasil, Colômbia e Peru nesta área se dá precisamente nestas duas cidades que, junto com Santa Rosa no Peru, de acordo com OLIVEIRA (2006), é um dos pontos que vem impulsionando uma corrente migratória cada vez mais acentuada. O vetor do movimento migratório predominante é da Colômbia e Peru para o Brasil, sendo Tabatinga a porta de entrada e primeiro destino destes migrantes, dentre eles indígenas identificados segundo suas respectivas nacionalidades e não etnias. Não obstante, “a tríplice fronteira funciona como lugar de permanência e também como porta de entrada e de saída nos três sentidos”. A riqueza neste ponto de convergência consiste em que ainda sendo vizinhos, cada um dos países “apresenta uma conjuntura diferenciada nos setores sociais, políticos e econômicos que são determinantes no itinerário migratório” (OLIVEIRA, 2006, p.186).

De acordo com OLIVEIRA (2006) existem problemas vivenciados pelos três países na tríplice fronteira, com proporções diferentes em cada um, entre eles o narcotráfico, o desemprego e o trabalho informal, mas, sobretudo, o acesso ilegal de pessoas que entram no país sem documentos.

A fiscalização federal de fronteiras é intensa em algumas áreas, porém, considerando a vastidão da selva amazônica, é humanamente impossível manter um controle 100% eficaz nessas condições de traslado permanente. Entretanto, o cotidiano de privações a que os migrantes peruanos e colombianos são submetidos no Amazonas denuncia as várias lacunas da política de migração brasileira com suas leis arcaicas calcadas nos interesses puramente econômicos e comerciais, que nunca esteve aberta à migração de hispano-americanos. (OLIVEIRA, 2006, p.186)

Desde a visão desenvolvimentista estatal, segundo documento do Ministério da Integração (MI/SPR, 2005), os principais problemas transfronteiriços são aqueles que obstaculizam a implementação das atividades com maior potencial para a formação de arranjos produtivos locais, que entre os mais promissores nesta fronteira seriam: a atividade madeireira; o setor moveleiro; o setor pesqueiro e a exploração desta atividade pelos colombianos; a piscicultura; a produção e comercialização agrícola; o artesanato indígena; o turismo e a mineração.

Assim, desde um ponto de vista estritamente desenvolvimentista e capitalista, muitas vezes declarado pelo próprios governantes e agentes públicos no Brasil, um dos principais obstáculos para a retomada da atividade madeireira refere-se à legislação específica para as terras indígenas (Estatuto do Índio e Constituição), que só permite a exploração dos recursos naturais nas áreas demarcadas para fins de subsistência (as Terras Indígenas ocupam grande parte do território do Alto Solimões)⁶.

6 Segundo MI/SPR (2005) frente à dita “problemática”: “(...) as autoridades locais e os representantes das comunidades locais sugerem uma alteração na legislação que passaria a permitir a exploração comercial

Outro problema para o “desenvolvimento”, tal como enunciado pelas autoridades, é o tráfico de drogas, armas e movimentação das guerrilhas colombianas na fronteira, que afetam diretamente os municípios do Alto Solimões. O problema se incrementou após o cerco do PLAN COLOMBIA (financiado pelo governo dos E.E.U.U.) que empurrou a produção da droga, os laboratórios e as Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia FARC para as fronteiras da Colômbia, entre elas, a fronteira com o Brasil (MI/SPR, 2005).⁷ O anterior evidencia como o olhar estatal está focado no comércio e na remoção de obstáculos para o mesmo.

Mas as dinâmicas e problemáticas transfronteiriças possuem uma densidade histórica tornada mais complexa com as problemáticas sociais atuais de cada país, a exemplo dos fluxos de migração interna. Em cada caso se apresenta um quadro complexo, trata-se de migrantes que foram chegando desde diferentes pontos de cada um dos três países, atravessando depois as fronteiras até as cidades fronteiriças, em procura, segundo o caso, do melhor destino. No caso peruano, OLIVEIRA (2006) analisa as características principais da migração até a tríplice fronteira, identificando alguns fatores no percurso migratório, desde sua entrada ou permanência em Tabatinga, e a travessia de um “bom contingente migratório” até Manaus.

O fluxo migratório inicial durante o percurso do século XX foi interno, a maioria dos migrantes peruanos nesta área vem da floresta peruana. Trata-se em grande parte de população indígena que dentro do processo de construção nacional ficou subordinada a uma economia de subsistência e marginalizada politicamente:

(...) a estrutura econômica e social do país foi determinada fortemente por seus antecedentes de uma sociedade que conservou os valores do tipo feudal, mantendo uma espécie de separação entre os brancos, a burguesia dominante e os indígenas e, conseqüentemente, um dualismo cultural: uma cultura da corte ocidental (legado dos colonizadores) e uma outra cultura indígena com uma grande população espalhada por toda a região andina, com uma economia de subsistência, deixados à margem do desenvolvimento do país. (OLIVEIRA, 2006, p.187 apud PONCE, 1970, p.65)

A migração internacional, propriamente dita, começa entre a metade dos anos 80 e a primeira metade dos 90 do século XX, onde uma porcentagem significativa de migrantes de diferentes procedências:

(...) se estabelece na cidade de Tabatinga, um outro número consi-

da madeira pelos indígenas, através de planos de manejo devidamente aprovados. Recentemente, levantou-se a hipótese de reformulação do Estatuto, que passaria a aceitar tal exploração. Alertado para a especificidade dos problemas indígenas da região, o Governo do Estado criou uma fundação só para tratar das questões indígenas, a Fundação de Política Indígena do Amazonas - FEPI, que visa com a Agência Florestal treinar os indígenas para manejo de sistemas agro florestais que permitam sua comercialização”.

7 Não obstante se reconhece que a guerrilha e o narcotráfico estimulam, cada um a seu modo, o comércio local, principalmente a pesca: “existem indícios de que a atividade do tráfico estimule de alguma forma o comércio ribeirinho, abastecendo-se de diversos gêneros no Brasil (efeito positivo no comércio fluvial das pequenas cidades ao longo dos Rios Uaupés-Alto Rio Negro, Japurá-Caquetá, Iça-Putumayo). A elevada movimentação de motos, usualmente utilizadas para o transporte e comercialização da droga em pequenas cidades é outro indicativo da presença do tráfico na região”. (MI/SPR, 2005)

derável se desloca para outras cidades da chamada região sul do Alto Solimões (Benjamim Constant, Jutai, Amaturá, São Gabriel da Cachoeira e outras). Outros peruanos se deslocam para a capital do Estado do Amazonas. (OLIVEIRA, 2006, p.187)

Manaus se constitui como um grande atrativo pela ideia de progresso e crescimento econômico. Os migrantes peruanos em Manaus compartilham algumas características daqueles estabelecidos na tríplice fronteira, dentre elas:

(...) são originários da selva peruana; apresentam um histórico de migração interna no Peru e, não raras vezes, também nos municípios do interior do Estado do Amazonas; não têm qualificação profissional; o nível de estudos é baixo; pertencem a etnias indígenas peruanas; migram com toda a família em busca de qualquer tipo de trabalho e de melhores condições de vida; a média de filhos é em torno de três; submetem-se a qualquer situação que lhes proporcione algum ganho para o sustento da família; são muito explorados pelos nacionais que ora o fazem porque sabem que não vão denunciar a situação de exploração no trabalho por causa de sua clandestinidade e ora o fazem porque sabem que são pessoas extremamente dedicadas ao trabalho. (OLIVEIRA, 2006, p.188)

Segundo a autora, muitos dos peruanos que moram em Manaus se encontram na clandestinidade, indocumentados e sem carteira assinada, motivo pelo qual estão inseridos dentro do mercado informal de trabalho e são vulneráveis à exploração laboral, sem denunciar os abusos que sofrem pelo medo de serem deportados.

O caso colombiano apresenta seu próprio matiz, sem dúvida grande parte dos fluxos migratórios na Colômbia nas últimas cinco décadas estão permeados pelo conflito armado deflagrado nos anos 40 do século XX entre partidários liberais e conservadores. Desse conflito nasceram nos anos 60 tanto as guerrilhas, como as chamadas *auto defensas* ou *paramilitares* que são parte do braço militar oficial que se autonomiza para contra restar os grupos guerrilheiros, entre eles o grupo com maior força: as FARC.

Os diferentes enfrentamentos se intensificaram ao longo das últimas duas décadas, afetando diretamente os povos indígenas, já que os mesmos habitam em zonas de controle, trânsito e enfrentamento da guerrilha, dos paramilitares e do narcotráfico. Por habitarem áreas rurais de difícil acesso, estão expostos aos grupos armados sem a menor proteção e são vítimas do recrutamento (espontâneo e forçado), ameaças, assassinatos, minas pessoais, violência sexual, restrição de liberdades políticas e deslocamento forçado.

O fenômeno migratório incrementou-se de maneira alarmante no ano 2000 com a implementação do *Plan Colombia*, um programa militar financiado pelos Estados Unidos para combater o narcotráfico, que fortaleceu os grupos paramilitares e agudizou o conflito armado:

Além dos milhares de mortos, a violência institucionalizada vem promovendo o “desplazamiento” de milhares de colombianos nas últimas décadas. Diferentemente da categoria de refugiados, os *desplazados* (esse termo será mantido em espanhol porque não existe uma terminologia em português que seja capaz de definir profundamente essa categoria) pela violência vivem os horrores da fuga desesperada para escapar da morte e das ameaças constantes nos territórios dominados pelos narcotraficantes, em constante conflito, ora com o Exército nacional ora com os paramilitares (justiceiros) ora com os guerrilheiros das Forças Armadas Revolucionarias da Colômbia (Farc), o chamado “Ejército del Pueblo” (Exército do Povo). (OLIVEIRA, 2006, p.190)

De acordo com Grisales (2017), a mobilidade humana impulsionada pelo conflito armado abarca desde os assentamentos das áreas não municipalizadas às comunidades próximas, destas até as capitais da Colômbia e desde as áreas rurais amazonenses até Letícia. “Según Salazar Cardona (2013), al menos el 10% de los 3,577.955 desplazados del País fueron expulsados desde la Amazonía” (GRISALES, 2017, p.9). Mas esta cidade não só acolhe “desplazados” ou vítimas da violência:

Sobreviven en Leticia oficialmente 1.648 víctimas del Conflicto (según la Unidad de Víctimas, 2014); Hay 822 afrocolombianos auto-identificados como tales (DANE, 2005), 8.000 indígenas colombianos (DANE, 2005); algunos colombianos presumen que Tabatinga alberga entre 2.000 y 8.000 colombianos en situación regular o irregular; no obstante, el Consulado de Colombia en dicha ciudad ha registrado a 1.200, en más de dos décadas, aproximadamente, pero no se sabe qué porcentaje de ellos permanece aún allí. Los censos generales de Colombia y el Brasil no coinciden en los años de realización. (GRISALES, 2017, p.2)

Os negros, autodenominados “afrodescendentes” na Colômbia, procedem de Nariño e Valle del Cauca, procurando refúgio principalmente no Brasil por ser mais baixo o custo de vida. Muitos dos indígenas chegam à área procurando melhores serviços, que mesmo sendo deficientes nas cidades gêmeas, são melhores que nas áreas rurais colombianas. Dentro dos principais atrativos identificados por Grisales (2017) para que a população indígena migre até a capital da Amazônia colombiana estão o serviço de saúde:

Mientras no exista un servicio intercultural de salud para los indígenas y las empresas médicas no dejen de considerar los costos de atender a comunidades lejanas, antes que hacer una acción social, la búsqueda de la salud será un causante importante de la migración hacia el área urbana. (GRISALES, 2017, p.36)

A educação ocidental (básica, média e superior), próprias do estilo de vida urbano, representam sinônimos de qualidade de vida e bem-estar para as populações amazônicas dos países mencionados. Soma-se a isso, o fato de que na capital, Letícia, se concentra o poder político administrativo.

Los indígenas itinerantes llegan de los territorios de origen a las fronteras urbanas, donde siguen errantes, circulando entre barrios, en la búsqueda de familiares y amigos. Al tiempo que exploran la ciudad

por razones de supervivencia, crean comunidades, adecúan los territorios a su manera, crean barrios establecen dinámicas propias o terminan confinados ante los procesos dirigidos por otros actores sociales. ticunas, muruis y cocamas, nos permiten ver experiencias transnacionales y urbanas de movilidad; así como los flujos que se desenvuelven sobre el Río, entre “islas nuevas”, que nos muestran experiencias comerciales, religiosas y humanas siempre complementarias. (GRISALES, 2017, p.64)

Um dos mecanismos que recriam o mundo indígena e ponto de encontro na cidade são os chamados *mambeaderos* ou centros localizados em Letícia e Tabatinga, onde diferentes povos se reúnem entre parentes e amigos, dançar, compartilhar “coca pulverizada (el mambe), el ambil (tabaco líquido) y la yuca dulce, llegados por cualquier motivo a la capital del Departamento de Amazonas en Colombia, sumándose a los flujos de migrantes indígenas de los años treinta del siglo XX” (GRISALES, 2017, p.115-116).

Assim, os *mambeaderos* alimentam os laços de solidariedade e transmissão cultural, por ser o espaço onde a palavra dos velhos ou sábios é escutada, se constituindo no maior apoio para os migrantes indígenas na urbe da tríplice fronteira.

Desde o ano 2000, a migração tem se acentuado desde Letícia até as cidades amazônicas brasileiras, mas de acordo com Oliveira (2006), e coincidindo com Grisales (2017), mesmo existindo estatísticas, não existem dados censitários confiáveis para monitorar esse movimento, devido, entre outras causas, à mesma condição de clandestinidade dos colombianos que adentram a fronteira por medo a serem deportados. O estigma do colombiano traficante gera impedimentos para a entrada no Brasil. Não obstante, segundo Oliveira, esta realidade vem mudando através da intervenção do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) que: “(...) desde 2004, vem concedendo o direito de refúgio a muitas solicitações encaminhadas por intermédio da superintendência da Polícia Federal em seu posto de atendimento na cidade de Tabatinga” (OLIVEIRA, 2006, p.192).

Por outro lado, a partir de 2010, haitianos chegaram na região depois da catástrofe natural acontecida no seu país, atingindo sobretudo a capital Porte-au-Prince. Segundo Grisales (2017) ao final de 2013, depois de serem rejeitados na Guiana Francesa, eram 1.600 haitianos procurando refúgio em Tabatinga e Brasília no estado vizinho do Acre: “(...) el otro punto de ingreso importante, alcanzaban la cifra de 10.000” (GRISALES, 2017, p. 192). E por último, também chegou uma diáspora de cubanos no ano 2016, com a ilusão de chegar aos Estados Unidos antes do final do governo de Obama, convencidos que o caminho seria pela tríplice fronteira (GRISALES, 2017, p. 372).

Para todos eles, hoje existe um panorama positivo motivado, dentre outros fatores, pelos acordos internacionais como o Mercosul e os acordos de livre circulação, que significam um avanço na questão migratória, facilitando a mobilidade humana com qualidade de vida e estabilidade jurídica:

(...) el Acuerdo de los tres países con Mercosur, el Canje de Notas de 1936 entre Colombia y Perú y las conclusiones de la Comisión de Vecindad de 2015 entre Colombia y Perú, así como *la futura reglamentación del Acuerdo entre el Gobierno de la República de Colombia y el Gobierno de la República Federativa del Brasil sobre Permiso de Residencia, Estudio y Trabajo para los Nacionales Fronterizos Brasileños y Colombianos, entre las Localidades Fronterizas Vinculadas, firmado en el año 2010*, tienen la posibilidad de contribuir a una etapa próspera para la integración y el reconocimiento de derechos ciudadanos. (GRISALES, 2017, p. 313)

Ditos acordos, de acordo com Grisales (2017), vêm influenciado de maneira positiva a recepção dos fluxos migratórios transfronteiriços, oferecendo maiores garantias em termos de direitos humanos e facilidade nos processos de refúgio, asilo e concessão de vistos de permanência. Vejamos a seguir como se definiu a fronteira entre Brasil e França e de que maneira a mobilidade e os processos migratórios têm se dado nesta área. Em seguida, passaremos à análise comparativa de ambos contextos transfronteiriços com vistas a destacar de que maneira a mobilidade e migração indígenas tem sido praticadas e quais os limites normativos para reconhecer seus direitos coletivos em áreas de fronteira internacional.

PLURALISMO ÉTNICO NA FRONTEIRA BRASIL-FRANÇA: ANTECEDENTES COLONIAIS ATÉ AS FRONTEIRAS PRESENTES

No extremo nordeste da grande Amazônia é onde o rio Oiapoque define o atual limite internacional entre Brasil e França (López, 2011). Durante muito tempo a Guiana Francesa foi praticamente um campo penitenciário da França do outro lado do oceano, enquanto o território vizinho, do lado Brasileiro, por sua parte, permaneceu durante muito tempo no desconhecimento estatal, ambos periféricos, ambos esquecidos. Este território fronteiriço entre os séculos XVIII e XIX foi chamado “Contestado Franco/Brasileiro” (franco-português e em seguida franco-brasileiro) justamente por sua condição de fronteira indecisa e contestada, localizada entre os rios Oiapoque e rio Araguari da Amazônia oriental.

As condições para a definição desta fronteira, de acordo com Granger (2011) significaram três séculos de rivalidades devido ao temor mútuo entre os franco-guianenses e os brasileiros, sobretudo estes últimos que sentiam ameaça à soberania pela proximidade de franceses na foz do Rio Amazonas. Somente em 1900, mediante arbitragem do tribunal Suíço a favor do Brasil, que a situação foi pacificada.

De fato, até final do século XIX, o Estado brasileiro tinha um profundo desconhecimento das extensas áreas localizadas na Amazônia. Querendo tornar efetiva a ocupação do território por parte dos brasileiros, foi feita a negociação dos limites, “uma das últimas fronteiras a serem politicamente integradas à Nação Brasileira, muito embora o estado brasileiro tivesse pouco conhecimento dela”. (CARDOSO, 2008, p. 46) A invisibilidade

dos Estados neste território talvez fosse um motivo atraente para pessoas que queriam viver às margens da lei. A população social e etnicamente diversificada compartilhava:

O fato de procurarem um território de liberdade, ou, ainda, alternativas de sobrevivência e de trabalho que, no Contestado Franco-Brasileiro, passaram a ser relacionadas com a extração aurífera. Desta maneira essas fronteiras acabam se tornando terras de refugiados, ou como nos coloca Du Réau (2000) um novo mundo em que se procura uma segunda chance de se refazer. (CARDOSO, 2008, p. 13)

Neste contexto, surgem como primeiros sujeitos históricos: “diversas etnias indígenas, mocambeiros, brancos pobres, garimpeiros, ex-presidiários, crioulos da Guiana Francesa, Inglesa, Holandesa e das Antilhas que sempre foram colocados à margem das decisões legais relativas ao território neutralizado” (CARDOSO, 2008, p. 13). Ainda hoje, a Guiana Francesa continua sendo percebida como um território de oportunidades por parte dos imigrantes devido aos pagamentos em Euros no departamento francês.

Segundo Vallot (2017), a ocupação colonial da Guiana, inicialmente, limitou-se ao litoral: “Os europeus constataram rapidamente que os povos indígenas eram importantes para assegurar os empreendimentos coloniais na região do Contestado. Portugueses e franceses começaram então a desenvolver mecanismos para se relacionar e lidar com os índios” (VALLOT, 2017, p.70). De acordo com este autor, o tratamento feito aos povos indígenas na colonização portuguesa e francesa, estava articulado pela Companhia de Jesus através de três ações distintas: o aldeamento, a aliança e a guerra, as alianças estabelecidas, deram como resultado uma economia extrativista.

Durante o século XVIII, Segundo LÓPEZ (2012) o Contestado tornou-se um espaço social de convivência interétnica de diferentes povos indígenas, escravos africanos e seus descendentes, isso possibilitou a conformação de sociedades pluriétnicas com alto grau de contato e mobilidade, até hoje a diversidade étnica da região e o grau de mestiçagem se refletem em alguns povos indígenas como os Galibi Marworno e os Karipuna.

Até meados do século XIX, de acordo com Rio Branco (2008 *apud*. LÓPEZ, 2012) e a partir da guerra entre Portugal e França, a parte correspondente ao litoral do território em contestação abrigava uma pequena economia que girava ao redor do café e cacau, produzidos com mão-de-obra africana, enquanto na parte Sul, regida pelos luso-brasileiros, desenvolveu-se a criação de gado, a exploração de borracha, e a extração de produtos florestais. Conforme citado pela autora, estas condições:

Entre sistemas coloniales diferenciados, posibilitó el incremento de la movilidad socio-espacial de diversos pueblos indígenas, de población afrodescendiente y de soldados desertores en procura de mejores condiciones de vida en el “otro lado” donde las leyes proteccionistas favorecían a los pueblos indígenas, como sucedía en la Guayana Francesa, o buscando refugio en una región que permaneció durante dos siglos fuera del control efectivo de los regímenes coloniales. Por lo anterior este territorio fue denominado por los franceses como “Guayana Indígena”. (RIO BRANCO, 2008, p. 95 *apud* LÓPEZ, 2012)

De acordo com Vallot (2017), a denominada “Guiana indígena” não abarcava a Guiana inteira, só a parte do *interior*. Desde a colonização, ao longo dos séculos, o litoral vai sofrer uma queda demográfica drástica, entretanto, desde o século XVIII, o interior vai ter uma grande população indígena, que vai ter a fortuna de se resguardar devido ao difícil acesso. Assim, se estabeleceu uma marcante diferenciação entre o litoral e o interior guianense.

Ainda segundo Vallot (2017), sendo o litoral mais desenvolvido, as populações negras e indígenas foram catalogadas nesta área como degeneradas, alcoólatras e misturadas, não necessariamente nessa ordem. Em contrapartida, os povos indígenas do “interior” eram olhados como “índios puros” isentos dos vícios do mundo civilizado e da mistura com negros.

Os franceses iniciaram nesse território a exploração do ouro. Segundo López (2012), usando mão-de-obra indígena procedente de Oiapoque, a descoberta das minas de ouro em Calçoene, fez com que os ingleses e franceses iniciassem a exploração frente à reação das autoridades brasileiras instaladas em Macapá. A partir da exploração aurífera no Rio Calçoene, surge um centro urbano com o mesmo nome, importante para esta atividade. O movimento de exploração aurífero foi tecendo a atual multietnicidade da região e configurando uma forte presença da população mestiça ao lado de ingleses, franceses, africanos, hindus, chineses, portugueses, americanos e dos antilhanos. Os fluxos migratórios indígenas nesta área ocorreram por razão das novas corridas do ouro e das diversas manobras econômicas coloniais, de autoria tanto de franceses, quanto de holandeses ao oeste e de portugueses a leste (VALLOT, 2017, p. 87). Assim, a presença indígena era baixa no litoral, enquanto no interior se caracterizava por ter uma maior população, que decaiu, segundo Vallot, a partir das corridas auríferas.

Segundo López (2012), na década de 1930, foram descobertas novas jazidas auríferas nos rios Oiapoque, Cassiporé e Uaçá, o que ocasionou uma nova onda de deslocamento de garimpeiros para a região. Assim, a começar do século XX os acontecimentos não eram muito diversos do século passado: o interior era um: “ ‘país’ indígena pontilhado por indivíduos animados pela febre de ouro, trabalhando na legalidade ou na clandestinidade” (VALLOT, 2017, p. 104). Nesta área, os problemas referentes às novas frentes do garimpo “aumentaram o clima de insegurança e obrigaram o Estado a rever sua estratégia colonial para afirmar sua soberania no seu território” (VALLOT, 2017, p. 104).

Segundo LÓPEZ (2012), depois da Revolução Francesa em 1789, com uma nova ordem estabelecida, foi declarada a cidadania dos povos indígenas da Guiana. Assim, conforme citado pela autora: “Las tentativas de asimilación de los pueblos indígenas por medio de políticas de inclusión de los individuos, basadas en el discurso de la ciudadanía, hicieron que muchos indígenas que se habían refugiado en Surinam volvieran a establecerse en la Guayana.” (HURAUULT 1972, p.148 apud LÓPEZ, 2012)

Justamente o processo de se tornar Departamento Ultramarino, fez com que a França promovesse o desenvolvimento em todo o território, portanto, se fazia fundamental diminuir as diferenças entre o litoral e o interior: “esta integração progressiva começou pela criação, em 1950, de dois postos administrativos, em Camopi no rio Oiapoque, e em Maripasoula no Maroni” (VALLOT, 2017, p. 106). Uma vez outorgada a “igualdade” como cidadãos franceses, os indígenas viram-se confrontados a incorporar na sua vida

tradicional, a rigorosa vida burocrática: “O registro de estado civil implicou o alistamento ao seguro de saúde, bolsa família, escolarização obrigatória das crianças, bem como sua sedentarização nas proximidades das unidades administrativas” (VALLOT, 2017, p.106- 110). Assim, integrados nos direitos e deveres da nacionalidade francesa, também foram inseridos ao controle do Estado e a vida burocrática.

O reconhecimento da cidadania francesa transformou a vida dos povos indígenas que se movimentavam⁸ neste território fronteiriço, de maneira inegável, ao longo dos séculos a conquista territorial detonou o fenômeno migratório, mudando significativamente a paisagem sociocultural dos habitantes nesta fronteira.

Com a materialização das fronteiras, o fim do Território Contestado e o início do século XX, segundo López (2012), os respectivos Estados Nacionais, tem feito o possível para se fazer presentes na região, fortalecendo os órgãos de administração pública e incentivando processos econômicos de desenvolvimento tais como estradas e navegação fluvial, e os centros urbanos fronteiriços, ao redor dos quais se movimentam essas dinâmicas.

Por outra parte, também segundo López (2012), o processo de definição de fronteiras incentivou práticas simbólicas de afirmação identitária de identidades nacionais na região, gerando a classificação entre “nacionais” e “estrangeiros”, o que conduz à exclusão dos direitos e o benefício de políticas públicas próprias dos respectivos Estados Nação.

Assim, as identidades étnicas vão se imbricar com a identidade nacional à medida que o processo de definição das fronteiras nacionais se vai consolidando. Como resultado, temos hoje, por exemplo, a diferenciação entre os Wayãpi da Guiana Francesa e os Waiãpi brasileiros e, assim por diante, povos transfronteiriços que ficaram diferenciados pelas nacionalidades, não obstante, como postula López (2001), ditas intersecções entre identidades: “étnicas y nacionales no llegan a fundirse, sino que se mantienen como formas identitarias diferenciadas que suelen ser utilizadas según las ventajas que ellas puedan representar para los diversos actores en contacto, principalmente en situaciones de conflicto” (LÓPEZ, 2011, p.174).

POVOS INDÍGENAS E MOBILIDADE TRANSFRONTEIRIÇA ENTRE BRASIL E FRANÇA: A REGIÃO DO UAÇÁ ENTRE A CIDADANIA UNIVERSALISTA E A CIDADANIA MULTICULTURAL

Atualmente, a fronteira entre o departamento ultramarino francês da Guiana Francesa e o Brasil é de 730 km, começando na tríplice fronteira entre Brasil-Suriname e França-Suriname. Este território tem uma divisão natural de águas entre a bacia do rio Amazonas e os rios da Guiana que desaguam no oceano Atlântico. O rio Oiapoque, serve de

8 A impressão geral é a de que o fluxo migratório indígena hoje é mais frequente entre os indígenas brasileiros que atravessam a fronteira com fins comerciais ou para visitar parentes, a migração de indígenas guianenses até Brasil é pouco frequente.

fronteira por 427,2 km entre o território brasileiro de Camopi e o francês de Saint-Georges.

Existem três cidades fronteiriças que se destacam por serem centros de grande interação interétnica e comercial na área, do lado francês: Saint-Georges-de-l'Oyapok, (com uma população estimada de 3.000 habitantes), e Camopi (com aproximadamente 1.650 habitantes, caracterizada por uma alta população indígena) e do lado brasileiro a cidade de Oiapoque (com aproximadamente 25.500 habitantes). É digno de nota que a população da cidade de Oiapoque no lado brasileiro contabiliza mais que 10% da população da Guiana Francesa, a qual, de acordo com Vallot (2017) no censo INSEE de 2014, contava com 252.338 habitantes. Este número poderia ser bem maior em razão de uma forte imigração clandestina proveniente, sobretudo, do Brasil.

Sendo um território de 84.000 km², surpreende por sua riqueza natural e cultural decorrente dos processos migratórios que, ao lado dos povos indígenas, somam mais de 30 línguas (L'ÉGLISE, RENAULT-LESCURE, LAUNEY & MIGGE, 2013 apud VALLOT, 2017). Entre as principais línguas temos: o francês, o português, holandês, inglês, seis línguas indígenas e quatro crioulas. A variedade linguística deriva do pluralismo étnico do qual fazem parte seis povos indígenas, entre outros grupos étnicos e uma porcentagem elevada de estrangeiros:

Kali'na, Palikur, Lokono, Wayãpi, Teko, Wayana-Apalai. A essa lista, podemos também acrescentar os povos Bushinenge, "homens da floresta", conhecidos também como "noirs-marrons", que vieram complexificar o mosaico étnico da região durante o período colonial: Aluku (ou Boni), Djuka, Saramaka e Paramaka. Aos índios e aos "noirs-marrons" se juntaram, no século XIX e início do século XX, indianos, chineses, hmong, e mais recentemente uma forte imigração brasileira e haitiana. (VALLOT, 2017, p.15)

Para entender melhor a complexidade deste território, sobretudo para entender porque a questão migratória configura um fenômeno social total nesta área fronteiriça, é preciso recuperar a história colonial e sua principal atividade econômica responsável pela trama social da Guiana Francesa contemporânea: o garimpo ilegal.

A riqueza do subsolo guianense constitui o foco que mantém o interesse e um forte controle por parte do Estado francês sobre este departamento ultramarino. Para os imigrantes, o atrativo principal são os benefícios do "primeiro mundo" decorrentes da administração da Guiana Francesa por uma nação europeia que provê acesso a serviços sociais, auxílios e maiores rendas (em Euro), numa região que, paradoxalmente, segundo Piantoni (2017), é ultra-periférica e que tem as características dos países não desenvolvidos: "A Região monodepartamental tem hoje as representações dos países ricos das quais resulta sua atratividade (acesso à educação, saúde, qualidade social, estabilidade política), não obstante os índices que caracterizam os países pobres (dependência, acesso desigual aos recursos, economia informal)". (PIANTONI, 2017, s/p)

A consolidação dos Estados nacionais e suas fronteiras, os diversos processos migratórios e o pluralismo étnico advindo das situações coloniais no maciço guianense, diversificaram os matizes culturais nesta área de fronteira. Como resultado destes processos os povos da região de Uaçá no Oiapoque como: "os Karipuna, Palikur, Galibi Marworno

e Galibi Kali'na adotaram a língua creoula” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p.4), que se tornou comum para as outras populações que habitam na região e facilitando as dinâmicas e trocas interétnicas e intertribais. Não obstante, as línguas nativas continuam sendo usadas e as diferenças linguísticas não são um obstáculo para a comunicação interétnica nesta área.

Soma-se a essa diversidade, o multilinguismo dos povos indígenas, a exemplo dos Palikur cujos membros mais velhos são falantes da língua palikur do tronco arawak e “os demais utilizam o português para se comunicar com os brasileiros, o francês na Guiana Francesa e o crioulo ou patois com os Kali'na, Karipuna e Galibi Marworno” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p. 6)

Os povos indígenas na Guiana Francesa são os Wayãpi, Wayana, Teko ou Emerillon e Lokono, enquanto os que moram do lado brasileiro, em Oiapoque são: Palikur, Karipuna, Galibi Marworno e Galibi Kali'na: “(...) atualmente vivem nove mil e quinhentos (9.500) indígenas na Guiana Francesa e conforme dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (2012), no Oiapoque habitam seis mil quatrocentos e setenta e quatro (6.474) indígenas” (GRENAND e GRENAND, 2010 apud PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p. 4). O rio Oiapoque é a fronteira natural entre os povos assentados hoje na fronteira franco-brasileira, assim, o lado esquerdo correspondente ao francês, por Camopi, estão os Waiãpi (Wajãpi), e os Teko chamados antes de Emerillon, e na margem direita do rio Oiapoque se encontram os Galibi de Oiapoque ou Kalina, habitando numa única aldeia: São José dos Galibi, na T.I Galibi, logo abaixo da cidade de Saint Georges. Na Guiana Francesa, segundo dados do ISA (2017) vivem cerca de 3.000 indígenas localizados em Kourou, Maná, Awala-Yalimapo, Iracoubo, Saint Laurent e Saint Georges.

Segundo López (2011), faz-se necessário não confundir os galibis marworno que moram na terra indígena Uaçá e Juminá no Brasil, os quais “tienen el patois como su lengua y llegaron a la región posiblemente como resultado de migraciones ocurridas en el siglo XVIII” (López, 2011, p. 161), dos galibis de Oiapoque, que são um grupo dos galibis Kalinã que falam sua própria língua que pertence a família Karib. Os Galibi de Oiapoque segundo dados da Siasi/Sesai de 2014 disponíveis no site do ISA (2017) são ao redor de 88 pessoas.

O povo Waiãpi, por sua vez, é falante de uma língua Tupi e habita há mais de dois séculos a região entre as bacias dos rios Jari, Oiapoque e Araguari. Os Waiãpi que moram no Brasil, estão concentrados na região do Amapari. Segundo o ISA (2017), a população Waiãpi no Brasil está contabilizada ao redor de 1.221 indígenas e na França em aproximadamente de 950.

Os Palikur, falantes de uma língua arawak, são um dos povos que há mais tempo vivem na região ao norte da foz do Amazonas, sendo conhecidos pelos cronistas com o nome de Paricura. Em território brasileiro, segundo dados da SIASI/SESAI de 2014 disponíveis no site do ISA (2017), são ao redor de 1.712 pessoas, localizados no extremo norte do Estado do Amapá, no perímetro do município de Oiapoque, na região da bacia do Uaçá, na Terra indígena Uaçá; as aldeias no Brasil distribuem-se ao longo do rio Urukauá, afluentes da margem esquerda do rio Uaçá.

Com a demarcação da fronteira em 1900, vários deles migraram até São George de Oiapoque, devido à solicitude do governo francês para que os Palikur do lado brasileiro

morassem do lado francês: “(...) sin embargo la mayor parte retornó paulatinamente al Brasil en 1914, después de muchas muertes ocasionadas por epidemias de gripe y malária” (NIMUENDAJÚ 1926; ARNAUD 1989; TASSINARI, 2003 apud LOPEZ, 2012). Como consequência disso, ficaram os vínculos entre parentes de lado a lado da fronteira.

Na Guiana Francesa, os Palikur são aproximadamente 720 pessoas (Passes, 1994) que compõem núcleos populacionais ou bairros indígenas em pelo menos quatro localidades diferentes: na cidade fronteiriça de Saint-Georges, nos municípios de Régina e de Roura, e em Macouria, cidade do entorno de Caiena, capital da Guiana Francesa.

Os Teko ou Emerillon falam uma língua tupi: “(...) migraram de regiões meridionais e atualmente habitam a região de Camopi, Tampok e Caiena. Na região de Camopi convivem com os Wajãpi e apesar dos povos gozarem de certa autonomia a relação sugere subordinação dos Teko” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p.5). Por viverem na mesma região os Wajãpi e os Teko têm relacionamentos constantes e alianças políticas, sobretudo para tentar combater os problemas relacionados ao garimpo.

Os relacionamentos e dinâmicas interétnicas atuais são fruto dos processos históricos, socioculturais e políticos no marco da construção do Estado brasileiro e a definição de suas fronteiras e da Guiana como departamento francês. A realidade social hoje deriva diretamente das políticas diferenciadas quanto ao modo de atender aos povos indígenas no Brasil e França.

Além das particularidades próprias de cada caso, nesta fronteira encontramos um caso excepcional na América do Sul, o fato da Guiana Francesa reproduzir a ideologia pós-revolução Francesa de “Liberté, Egalité, Fraternité” sem destinar políticas particulares para os povos indígenas, onde a diferença étnica como indígena não é reconhecida como direito à autodeterminação, mas sim promovido o “afrancesamento” assimilacionista. Neste contexto, os povos indígenas, ainda que sejam definidos como ameríndios gozam dos direitos gerais dos cidadãos franceses, sendo objetos das mesmas políticas públicas e sociais como saúde e educação.

O que se observa nos estudos transfronteiriços é que as dinâmicas migratórias e a mobilidade estão diretamente associadas à governamentalidade declarada e praticada pelos governos dos diferentes Estados com relação à população considerada estrangeira e indígena, o que inclui a regulação do acesso destas às políticas públicas e sociais, territoriais e autorizações e licenças ambientais outorgadas às grandes empresas extrativistas, o que mobiliza a força de trabalho no interior de um mercado etnicamente segmentado.

Desse modo, ao observar a história dos deslocamentos dos povos indígenas na região, como por exemplo no caso palikur tal como observado por López (2011), temos que sua organização social incorporou uma série de práticas próprias dos intercâmbios transfronteiriços por mais que seus principais referentes identitários, territoriais e cosmológicos estejam situados no que é hoje o território brasileiro, os deslocamentos até a Guiana Francesa são frequentes e, em ambos contextos nacionais, os palikures assumem diferentes estratégias de cidadania e acesso a bens, recursos financeiros e serviços. Nos anos 1980 as políticas sociais na cidade de Saint Georges na Guiana eram atraentes para os palikur devido à educação e subsídios, frente a isso:

(...) los militares que controlaban la Funai en la década de 1970 llegaron a proponer el empleo de los indígenas como “guardias de las fronteras”, y en 1977 se iniciaron los procesos de demarcación de las tierras indígenas Uaçã, Galibí y Juminá en el lado brasileño, lo cual les garantizó a los indígenas de ese lado el derecho de usufructo colectivo de un territorio y sus recursos. (LÓPEZ, 2011, p.167)

Segundo Vallot (2017), até a década de 80 do século XX, os palikur tiveram que lidar com problemas de documentação. A Polícia Federal passou a exigir documentação como medida de controle frente ao aumento do fluxo de garimpeiros em garimpos ilegais. Muitos palikur que, historicamente sempre se movimentaram entre Uaçá e Macouria, perto de Caiena, tiveram seu trânsito impedido, mesmo tendo famílias em ambos lados da fronteira. A polícia exigia documentação francesa, sem ela, não era permitido (re) ingressar no Brasil. Desde então, foi criada uma carteirinha transfronteiriça de uso comercial para os que não têm visto. Este documento improvisado possibilitava aos brasileiros passarem um dia na Guiana Francesa, tendo que voltar de noite. As restrições para entrar na Guiana, por outro lado, são bem menos rigorosas.

Outros povos que viram-se inseridos em dinâmicas transfronteiriças e migratórias em decorrência das diferentes políticas governamentais, seriam os caripuna que deslocam-se para Saint Georges para vender seus produtos e buscando diversos tipos de empregos informais e temporários em obras públicas, serviços domésticos ou atividades garimpeiras, entre outros. E também os Galibi Kaliña que se deslocaram desde a fronteira Brasil-Suriname até a fronteira Brasil-Guiana Francesa em procura de melhores condições de vida, o que imaginaram encontrar nas ações de educação e saúde para os povos indígenas promovidas pelo Brasil. Pelo mesmo motivo, os Galibi Kaliña retornariam, anos depois para a Guiana Francesa:

La mayor parte de las familias galibí kali´na regresaron a Guayana francesa en los años 1960, cuando el gobierno francés adoptó políticas de “francisation” de los pueblos indígenas, declarándolos ciudadanos franceses y haciéndolos beneficiarios de las políticas de protección y bienestar social. Los galibí kali´na que permanecieron en Brasil habitan hoy en la aldea São José dos Galibí, en la tierra indígena Galibí, siendo conocidos en la actualidad como galibí do Oiapoque. (LÓPEZ, 2011, p.168-169)

Na Guiana Francesa tampouco existe a figura jurídica e constitucional da Terra Indígena a exemplo do Brasil que demarcou e regularizou terras indígenas no Oiapoque. No departamento ultramarino, de acordo com Pereira, Alves e Chaves (2013), o governo francês criou as Zonas de Direito de Uso Coletivo (ZDUC) e vilas indígenas, que são áreas coletivas onde os povos indígenas podem usufruir dos recursos da floresta, com a diferença de que o limite não pode ser ampliado e sua existência depende de um decreto.

As ZDUC ficam perto dos centros urbanos o que facilita o acesso à escola, saúde e participação no mercado de trabalho: “Os indígenas da Guiana Francesa desenvolvem atividades laborais nas mais variadas áreas. Trabalham na limpeza pública, padarias, como motoristas e na indústria pesqueira e tornam-se militares e servidores públicos, mas em menor proporção” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p.10-11). As ZDUC são de maiores dimensões no interior do território da Guiana, onde segundo as autoras, os indígenas participam mais das atividades produtivas tradicionais tais como agricultura,

caça, pesca e coleta.

A realidade das ZDUC somada a subsídios e condições socioeconômicas mais favoráveis, leia-se maior oferta de empregos com salários pagos em Euros, constituem um atrativo tanto para os povos que moram no departamento francês, como para os povos que moram em Brasil, que vão vender seus produtos ou optam pela migração servindo-se das relações de parentesco e aliança com indígenas no lado francês, como ocorre com: “Alguns Karipunas e Galibi Marworno (que) se uniram aos Palikur, do lado francês, por laços matrimoniais ou para buscarem benesses do sistema assistencialista francês” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p.9, parêntesis adicionados).

Por outra parte, existe também uma iniciativa de articulação transfronteiriça promovida desde 2008 pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ), que tem organizado encontros entre indígenas do Brasil, da Guiana Francesa e do Suriname, com o propósito de fortalecer os vínculos e restabelecer, em termos de política intertribal, “antigas redes, pautadas no diálogo para estabelecimento de propostas e soluções efetivas aos seus interesses comuns” (PEREIRA, ALVES e CHAVES, 2013, p.11).

De acordo com López (2011), ao longo da história nesta fronteira, a mobilidade circula ao redor dos processos econômicos, entre eles, o de maior impacto hoje é a exploração aurífera que, desde sua reativação em 1980, mobilizou a população da Amazônia e do nordeste brasileiro. É importante resaltar que: “(...) el flujo migratorio en el sentido Brasil-Guayana (...) se efectúa en condiciones de clandestinidad, siendo fuertemente reprimido por las fuerzas del orden público en este país (LÓPEZ 2011).

A vantagem para a população indígena nacionalizada na Guiana Francesa é que ao receber o tratamento enquanto cidadãos, gozam das possibilidades e subsídios que o departamento francês oferece, por outro lado, conseguem transitar até o lado brasileiro sem tantas dificuldades. No sentido contrário, os povos indígenas do lado brasileiro encontram impedimentos para uma livre mobilidade transfronteiriça. Estes casos e exemplos indicam a constituição de um intenso vetor migratório indígena no sentido Brasil-Guiana Francesa.

DO ALTO SOLIMÕES AO OIAPOQUE: A MOBILIDADE E A MIGRAÇÃO INDÍGENA ENTRE A POLÍTICA TERRITORIAL E A BUSCA POR EMPREGO E RENDA

A temática das fronteiras chama a atenção de maneira direta para o tema migratório, pois escassamente se fala de políticas migratórias adequadas aos seus habitantes a não ser quando tem relação com a regulamentação da segurança nacional e a soberania. Como postula Oliveira (2006), é somente quando o imigrante é olhado como um problema por parte do país receptor que se formulam políticas no âmbito das fronteiras geopolíticas.

Desse modo, as políticas migratórias ainda são deficientes, mesmo com o avanço do debate e da legislação brasileira ao reformular a Lei nº 6.815 de 19 de agosto de 1980. Mais de duas décadas depois, com a lei 13.445 de 24 de maio de 2017, que dispõe sobre os direitos e os deveres do migrante e do visitante, ainda existem lacunas a serem preenchidas para fazer jus à sua condição desigual no país:

Perdura ainda a grande contradição: em vez de apresentar uma nova política migratória, a nova lei insiste em continuar designando os migrantes que adentram no território brasileiro de “estrangeiros”. Essa terminologia legitima uma postura de distanciamento e, novamente, as políticas de controle podem ganhar maior relevância que as políticas migratórias. (OLIVEIRA, 2006, p.185)

A “estrangeirização” dos imigrantes recai de modo ainda mais prejudicial sobre os povos indígenas na qualidade de minorias secularmente diferenciadas dos nacionais. Enquanto uma política reivindicatória, no caso dos povos indígenas transfronteiriços, observou-se que as políticas de controle fronteiriço afetam negativamente suas práticas de mobilidade e estratégias migratórias. De fato, observa-se a expectativa por parte dos governos de que os povos indígenas se fixem e sedentarizem nas terras indígenas demarcadas. Ao vetarem o artigo que permitiria que os indígenas pudessem circular em terras tradicionalmente ocupadas independente das fronteiras fixadas pelos Estados, nota-se a desconsideração da relação histórica e cultural que os povos indígenas mantêm nestas áreas com seus territórios ancestrais. Este veto contrapõe o artigo 36 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas que endossa a normatividade internacional que defende os direitos integrais dos povos indígenas. Só a Guiana Francesa conta com uma documentação transfronteiriça favorável aos indígenas, contraditoriamente, num departamento francês que preconiza os direitos universais.

Segundo Grisales (2017), seria ideal que os imigrantes, dentre eles os indígenas, que moram nas fronteiras, dispusessem de um documento de “cidadão fronteiriço ou seu equivalente”. Para este autor e Cônsul em Letícia, o mundo tem se sensibilizado com a realidade dos refugiados de conflitos armados, ambientais e econômicos, de igual maneira tem avançado a compreensão da realidade dos habitantes nas fronteiras, quem:

(...) no sólo son agentes de la economía sino que cuentan con dignidad y son esenciales para los procesos de integración así como que cada Estado Receptor debe hacer más por la conciencia del rechazo a la xenofobia y a todos aquellos delitos que lesionan a los grupos más vulnerables entre los migrantes... Este nuevo escenario podría implicar muchas cosas positivas para los tránsitos pendulares pero también mayor trabajo y exigencias técnicas para las instituciones con el fin de enfrentar el desafío de la *eficacia en el control del crimen* frente a las redes de delincuencia transnacional organizada... Al mismo tiempo, se enfrenta otro reto: obrar con mucha justicia y eficacia respecto de aquellos pueblos indígenas que quedaron divididos por las fronteras o por fenómenos delictivos como las caucherías e, incluso, por el Conflicto colombo-peruano, de manera que recuperen sus relaciones culturales y familiares. (GRISALES, 2017, p. 362)

No contexto da Guiana Francesa, por outro lado, a ausência de uma política de reconhecimento de territórios tradicionais é preenchida por serviços públicos de melhor qualidade e uma economia valorizada pela cotação do Euro frente às moedas dos países vizinhos. Os povos indígenas do lado brasileiro traçam, neste contexto, estratégias migratórias sobre áreas de mobilidade ancestral, instrumentalizando relações de parentesco e aliança intertribais para usufruírem das políticas, com matizes ideológicos distintos, em ambos lados da fronteira. Entretanto, o que evidencia Piantoni (2017) é que o crescimento demográfico, originado pela imigração durante as três últimas décadas, mostra um esgotamento dos recursos econômicos e hiperdependência da Guiana Francesa com relação ao governo francês.

Neste sentido, Serges (2013) refere-se à obra de Piantoni (2011) que analisa o componente migratório tanto demográfico como econômico, como produto do período colonial, a escravidão, a febre pelo ouro, o transporte, a planificação e desenvolvimento na Guiana Francesa, que ao final de 1960, constitui-se numa área atrativa para os migrantes fronteiriços. Entretanto, Piantoni analisa o impacto migratório a partir de três variáveis: Migração (28.000 habitantes em 1954 e 229.000 em 2007), crescimento da população (4% ao ano) e aumento natural (28%), evidenciando uma estrutura demográfica similar a um país desenvolvido porém sob um pano de fundo histórico de discriminação e marginalização política e econômica dos povos indígenas e negros.

Quando não obtém autorização para fixar residência legalmente, os migrantes procuram estratégias alternativas, informais e, eventualmente ilegais, enquanto os que obtém a cidadania expandem suas redes desde o mercado local para o estabelecimento de intercâmbios transnacionais. Piantoni, identifica assim, fluxos migratórios que incluem a frequência de visita no país de origem, a circulação de produtos e transferências de dinheiro, principalmente de países como Brasil e China.

Assim como no contexto fronteiriço do Alto Solimões, nota-se uma crescente presença haitiana. Romanovski e Piantoni (2009) postulam que a partir da crise política, social e econômica no Haiti, os primeiros haitianos chegaram à Guiana Francesa nos anos 60 como uma alternativa intermediária frente às dificuldades de migrar para os Estados Unidos, Canadá ou Europa ocidental. Buscaram posições na construção do Centro Espacial da Guiana, depois participaram na construção de importantes obras de infraestrutura iniciadas pela descentralização entre 1985 e 1995.

De acordo com Grisales (2017), depois da grande tragédia do terremoto em Port-au-Prince em 2010, o primeiro destino procurado pelos haitianos na América do Sul foi a Guiana Francesa, mas ao serem expulsos, buscaram na tríplice fronteira uma área de fixação. Na atualidade, os haitianos constituem a nacionalidade estrangeira mais numerosa, motivo pelo qual estão em procura da integração nacional.

No caso da migração brasileira até a Guiana francesa, a maior parte provém dos estados do Amapá, Pará e Maranhão, devido à proximidade regional. Um dos principais atrativos à migração dos brasileiros é a Renda Mínima de Inserção (RMI), que, segundo Paganotti (2005), assegura a subsistência de boa parte da população e é oferecida àqueles que não têm nenhuma outra fonte de rendimento. Equivale a um seguro-desemprego de 425 Euros (por volta de R\$ 1,5 mil) mensais por tempo indeterminado.

A cifra do RMI e os salários em Euros representam para muitos migrantes a oportunidade de trabalhar com salário elevado (comparado ao padrão brasileiro) o que justifica o risco da informalidade/ilegalidade considerada temporária: “(...) porque esses trabalhadores têm de se submeter a remunerações inferiores à média francesa. Mesmo com o alto custo de vida local, é possível economizar boas quantias” (PAGANOTTI, 2005).

De acordo com Piantoni (2011), os períodos migratórios são concomitantes com o desenvolvimento da infraestrutura da Guiana, assim como das atividades ao redor da exploração das minas de ouro. A migração do Suriname, sendo também um país transfronteiriço, até a Guiana Francesa, está mediada pelos mesmos atrativos, encontrando no país vizinho oportunidades mais favoráveis. Os diferentes grupos de migrantes desenvolvem estratégias de integração econômica sobre a base da coesão da identidade étnica.

Como se pode notar, os processos de mobilidade e migração dos povos indígenas em áreas de fronteira revela um sistema interétnico característico de sociedades plurais, onde práticas tradicionais e estratégias migratórias são capturadas pelos processos estruturantes mais amplos do mercado e das políticas elaboradas por governos centrais, frequentemente distantes da realidade da sociedade habitante das fronteiras. A direção que tomam os movimentos migratórios de distintos grupos, dentre eles, de povos indígenas, observa as oportunidades de sobrevivência em regiões marcadas por economias periféricas e marginais, nas quais problemas transnacionais como o narcotráfico, conflito armado, garimpos ilegais e políticas extrativistas de desenvolvimento, criam dinâmicas espaciais que acentuam a segmentação étnica do mercado de trabalho e empurram diversos grupos étnicos para a informalidade e a ilegalidade. Neste sentido, no contexto do Alto Solimões, o Brasil propicia em um ambiente conurbado, porém com acesso a serviços públicos e um mercado com moeda mais forte que nos países vizinhos, um ambiente de recepção de migrantes. Como contraponto, políticas universalistas disponibilizadas com qualidade superior àquelas existentes no contexto brasileiro e propiciadoras de maior oportunidade de emprego e renda no contexto da Guiana Francesa apontam para um fluxo migratório contrário da população indígena e não-indígena proveniente do Brasil.

Estes dois cenários transfronteiriços demonstram a complexidade dos contextos sobre os quais incidirão políticas públicas indigenistas e migratórias apontando para a necessidade de serem elaboradas políticas heterodoxas que respeitem a historicidade e pluralidade própria de cada área e das diferenças étnicas, culturais e linguísticas das populações ali existentes que buscam inclusão, cidadania e reconhecimento de seu importante papel na construção e manutenção de relações internacionais e interétnicas em regiões frequentemente esquecidas dos grandes centros decisórios dos Estados nacionais.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, BRAND, HECK, PEREIRA, MELIÀ. 2008. “Guarani Retã. Povos Guarani na Fronteira. Argentina, Brasil e Paraguai”. UNAM, ENDEPA; CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI.

BAINES G, Stephen. 2006. “Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a Respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”. Anuário Antropológico/2005. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pgs. 35-49

BARTOLOMÉ, César. 2003. “A tríplice fronteira: principal foco de insegurança no Cone Sul-Americano”. Military Review 2 Trim. Disponível em: https://www.academia.edu/2947404/2003_A_Tr%C3%ADplice_Fronteira_principal_foco_de_inseguran%C3%A7a_do_Cone_Sul_Americano

BEVILAQUA MARIN, Joel Orlando & PESSANHA NEVES, Delma (orgs.). 2013. Campesinato e Marcha para o Oeste. Santa Maria: UFSM.

BRAND, Antonio, COLMAN Rosa. 2010. “Os Guarani na fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina: uma viagem de intercâmbio Guarani” UCDB/MS/Brasil. Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém, Pará, Brasil.

BUTARELLI, Gianete. 2017. “Conflitos indígenas em mato grosso do sul: uma análise a partir da formação histórica, política e econômica do estado”. Em: Territórios, Redes e Desenvolvimento Regional: Perspectivas e Desafios. Santa Cruz do Sul, RS, Brasil.

CARDOSO S, Francinete. 2008. “Entre conflitos, Negociações e Representações, O Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX”. Associação de Universidades Amazonicas, Universidad Federal do Pará, Nucleo de Altos estudos Amazonicos, Belém.

CIMI. Boletim. 2017. “280 mil indígenas Guarani vivem em quatro países da América do Sul, diz pesquisa que será apresentada hoje no ATL”. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=9245>

DEZORDI, Maurício. 2013. “Migração, fronteiras e identidades: a ideologia do progresso, na colonização do oeste do paraná” Revista Cantareira - edição 19 / jul-dez.

DOROTHÉE Serges. 2011. “Frédéric Piantoni, Migrantes en la Guayana Francesa”, Cahiers des Amériques latines [Online], 68.

DOS SANTOS, Carlos. 2015. “Uma leitura micro da tríplice fronteira Brasil, Paraguai e Argentina” XVIII Simpósio Nacional de Historia.

POMPEO, Carolina. 2015. “Vida nas cidades-gêmeas da fronteira são piores do que na média do país”. Gazeta do povo [29/10/2015]. Disponível em: <http://www.gazetado.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=9245>

povo.com.br/vida-e-cidadania/vida-nas-cidades-gemeas-da-fronteira-sao-piores-do-que-na-media-do-pais-43pcbi7w67ja0hpaxqihwhit

FERREIRA, Ruben; MURA, Favio. 2003. Terras indígenas. Em INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA) Guarani kaiowa. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/553>

FIGUEIREDO, Nelson de. 2005. “A Questão Geopolítica da Amazônia, da soberania difusa à soberania restrita”. Conselho Editorial do Senado Federal, Brasília.

FURNIVALL, John Sydenham. 1939. Netherlands India. Cambridge: Cambridge University Press.

GRANGER Stéphane. 2011. O Contestado Franco-Brasileiro: Desafios e consequências de um conflito esquecido entre a França e o Brasil na Amazônia. Adaptação artigo publicado na revista francesa Outre-Mers nº 372-373, Paris, 2º semestre de 2011, p 157-177: “Le Contesté franco-brésilien : enjeux et conséquences d’un conflit oublié entre la France et le Brésil.” Disponível em: <http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/wp-content/uploads/2013/05/e17a2.pdf>

GRISALES J Federico. 2016. “Movilidad Humana, Territorio, Integración Y Derechos Humanos. Flujos en las áreas urbanas de la frontera trinacional de Colombia, Brasil y Perú” Tesis doctoral. Universidad Nacional De Colombia, Sede Amazonía, Leticia.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA) Guarani Kaiowá. 2017. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa>.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA) Guarani Nãndeva. 2017. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/es/povo/guarani-nandeva/1296>

INPE. PROJETO PANAMAZÔNIA II. Disponível em: <http://www.dsr.inpe.br/laf/panamazonia/> Data de acesso: 15/11/17

LÓPEZ G, Claudia. 2011. Pueblos indígenas, fronteras y estados nacionales. Reflexiones histórico-antropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia. Mundo Amazónico. , v.2, p.155 - 178.

LÓPEZ G, Claudia. 2012. “Los indígenas en la frontera Brasil - Guayana Francesa. Una visión histórica: (1900 -1950)”. Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia.1 ed. Leticia - Amazonas - Colombia : Editora de la Universidad Nacional de Colombia, pgs. 68-97.

LÓPEZ G, Claudia pppp.2014. “Ticunas brasileiros, colombianos e peruanos, Etnicidade e nacionalidade na região das fronteiras do Alto Amazonas/Solimões” Museu paraense Emilio Goeldi.

MI/SPR - Ministério da Integração Nacional, Secretaria de Programas Regionais. 2005. Proposta de Reestruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira. Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira, Brasília.

OLIVEIRA Márcia M. 2006. “A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colômbia” Revista de Estudos Avançados 20 (57), São Paulo.

PAGANOTTI, Ivan; GURGEL, Thais. 2005. “Brasileiros fogem para a Guiana Francesa em busca de trabalho”. Revista Problemas Brasileiros, setembro, número 371.

PEREIRA G, Simone; ALVES, Zacarias; CHAVES Cecília. 2013. “Os indígenas e as suas relações na fronteira oiapoque/guiana francesa”. XXVII Congresso Nacional de História, AMPUH, Natal, Brasil, 22 a 26 de Julho.

PIANTONI, Frédéric. 2017. “As migrações na Guiana francesa: um território surpreendentemente aberto para o mundo”. Une Saison en Guyane. 2007 – 2017. Disponível em: <http://www.alem-do-amazonas.com/artigo/sociedad/as-migracoes-na-guiana-francesa-um-territorio-surpreendentemente-aberto-para-o-mundo/> data de acesso: 02/10/2017.

ROMANOVSKI, Zéphirin; PIANTONI Frédéric. 2009. « Les stratégies d'accès au logement des Haïtiens dans l'agglomération de Cayenne comme facteurs de restructuration urbaine », L'Espace Politique [En ligne], 6 | 2008-3, mis en ligne le 03 avril.

SMITH, Michael Garfield. 1965. The Plural Society in the British West Indies. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

TORRES, Carolina. 2016. “Brasil: Violencia contra indígenas empeora por conflictos de território”. Em: Mongabay Latam. Periodismo ambiental independiente. 8 de dezembro.

VALLOT, Dominique Hugues. 2017. “A colônia esquecida e a república assimilacionista: representações, políticas indigenistas e reivindicações indígenas na Guiana Francesa”. Dissertação de mestrado, UNB. Brasília.

WOLF, Eric. 2006 [1982]. Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica.