

ENTRE O PODER COLONIAL E A RAZÃO HUMANITÁRIA

SOBRE OS MODOS DE GESTÃO
DA POPULAÇÃO WARAO



GABRIEL CALIL MAIA TARDELLI



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

**ENTRE O PODER COLONIAL E A RAZÃO HUMANITÁRIA:
SOBRE OS MODOS DE GESTÃO DA POPULAÇÃO WARAO**

GABRIEL CALIL MAIA TARDELLI

Brasília, DF

2023



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais – ICS
Departamento de Antropologia – DAN
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

ENTRE O PODER COLONIAL E A RAZÃO HUMANITÁRIA: SOBRE OS MODOS DE GESTÃO DA POPULAÇÃO WARAO

GABRIEL CALIL MAIA TARDELLI

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dra. Carla Costa Teixeira

Brasília, DF

2023

Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população warao

Gabriel Calil Maia Tardelli

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Avaliado em: ____/____/2023

Aprovado em: ____/____/2023

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Carla Costa Teixeira (PPGAS/UnB – orientadora/presidenta)

Prof.^a Dra. Andréa de Souza Lobo (PPGAS/UnB)

Prof. Dr. Antonio Carlos de Souza Lima (PPGAS/Museu Nacional-UFRJ)

Prof.^a Dra. Deborah Bronz (PPGA/UFF)

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (PPGAS/UnB – suplente)

Lista de figuras

Figura 1: mapa do Nordeste da Venezuela.

Figura 2: localização dos Warao na Venezuela.

Figura 3: BRY, Théodore de. Hernando de Soto committing atrocities against Indians in Florida.

Figura 4: GALLE, Theodor. América.

Figura 5: BRY, Théodore de. Christopher Columbus arrives in America.

Figura 6: representação da implantação de uma redução jesuítica.

Figura 7: CARDERO, José. Reception of La Perouse at Carmel Mission, California.

Figura 8: localização das missões jesuíticas no século XVIII.

Figura 9: mapa de Delta Amacuro com as principais localidades mencionadas no texto.

Figura 10: mapa dos povos indígenas da Venezuela.

Figura 11: rotas de ligação entre Roraima e Venezuela.

Figura 12: organograma da Operação Acolhida.

Figura 13: organização do Exército Brasileiro.

Figura 14: organograma II da Operação Acolhida.

Figura 15: mapa dos abrigos de Roraima em 2019.

Figura 16: fases da estratégia de interiorização.

Figura 17: campanha de arrecadação do MSF.

Lista de abreviaturas e siglas

Abin – Agência Brasileira de Inteligência
ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados
AD – Ação Democrática
ADRA – Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais
Aman – Academia Militar de Agulhas Negras
APC – Área de Proteção e Cuidados
APIV – Abrigamento Provisório ao Imigrante Venezuelano
AVSI – Associação Voluntários para o Serviço Internacional
Camimpeg – Companhia Anônima Militar para as Indústrias de Mineração, Petróleo e Gás
Casai – Casa do Índio
CCI – Centro de Coordenação de Interiorização
CCPY – Comissão pela Criação do Parque Yanomami
CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIGS – Centro de Instrução de Guerra na Selva
CIR – Conselho Indígena de Roraima
CICV – Comitê Internacional da Cruz Vermelha
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CMA – Comando Militar da Amazônia
CML – Comando Militar do Leste
CMN – Comando Militar do Norte
CMNE – Comando Militar do Nordeste
CMO – Comando Militar do Oeste
CMP – Comando Militar do Planalto
CMSE – Comando Militar do Sudeste
CMS – Comando Militar do Sul
CNE – Conselho Nacional Eleitoral
CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CodeSur – Conquista e Desenvolvimento do Sul
Comara – Comissão de Aeroportos da Amazônia
Conare – Comitê Nacional para os Refugiados

Copei – Organização Política Eleitoral Independente
Coping – Conselho do Povo Indígena Ingarikó
CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
CPV – Corporação Venezuelana do Petróleo
CRAS – Centro de Referência da Assistência Social
CREAS – Centro de Referência Especializado de Assistência Social
CRI – Centro de Referência ao Imigrante
CTV – Confederação dos Trabalhadores da Venezuela
CVG – Programas de Desenvolvimento da Corporação Venezuelana de Guayana
DEM – Democratas
DGCIM – Direção Geral de Contraineligência Militar
DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
DNPM – Departamento Nacional de Produção Mineral
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
Ecemar – Escola do Comando e Estado-Maior da Aeronáutica
EME – Estado Maior do Exército
Fenapesca – Federação Nacional de Associações Pesqueiras
FFHI – Federação Humanitária Internacional
FMI – Fundo Monetário Internacional
FSF – Fraternidade sem Fronteiras
FT Log Hum – Força-Tarefa Logística Humanitária
Funai – Fundação Nacional do Índio
FUPAD – Fundación Panamericana para el Desarrollo
GIGM – Gabinete Integrado de Gestão Migratória
GLO – Garantia da Lei e da Ordem
GRIN – Guarda Rural Indígena
GSI – Gabinete de Segurança Institucional
ICRC – International Committee of the Red Cross
ILRC – Indian Law Resource Center
INT – Instituto Nacional de Terras
ISA – Instituto Socioambiental
IVIC – Laboratório de Virologia Molecular do Instituto Venezuelano de Pesquisa Científica

LDTPI – Lei de Demarcação e Garantia do Habitat e Terras dos Povos Indígenas
LOPCI – Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas
MBR-200 – Movimento Bolivariano Revolucionário-200
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
MINUSTAH – Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti
MNTB – Missão Novas Tribos do Brasil
MONUSCO – Missão das Nações Unidas na República Democrática do Congo
MPF – Ministério Público Federal
MPM – Ministério Público Militar
MSF – Médicos Sem Fronteiras
MST – Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra
MVR – Movimento V República
NURINs – Núcleos Regionais de Interiorização
OIM – Organização Internacional para as Migrações
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONU – Organização das Nações Unidas
OPAS – Organização Pan-Americana da Saúde
OPEP – Organização dos Países Exportadores de Petróleo
OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte
OUA – Organização da Unidade Africana
PAA – Posto de Atendimento Avançado
PAIF – Serviço de Proteção e Atenção Integral às Famílias
PCN – Projeto Calha Norte
PDS – Partido Democrático Social
PDVSA – Petróleos de Venezuela S.A.
PE – Polícia do Exército
PENDDCS – Plano Estratégico Nacional para o Desenvolvimento, Defesa e Consolidação do Sul
PGC – Programa Grande Carajás
PIN – Plano de Integração Nacional
PoC – Persons of Concern
PP – Progressistas
PRB – Partido Republicano Brasileiro

PRI – Posto para Recepção e Identificação
PSB – Proteção Social Básica
PSE – Proteção Social Especial
PSUV – Partido Socialista Unido da Venezuela
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
PTRIG – Posto de Triagem
RHU – Refugee Housing Unit
SCFV – Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos
Setrabes – Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social
SIL – Summer Institute of Linguistics
SJMR – Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados
SNI – Serviço Nacional de Informações
SPIILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
SUAS – Sistema Único de Assistência Social
Sudeco – Superintendência do Desenvolvimento do Centro-Oeste
Sudene – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
Sudesul – Superintendência do Desenvolvimento do Sul
SUS – Sistema Único de Saúde
TSJ – Tribunal Supremo de Justiça
UFPA – Universidade Federal do Pará
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNFPA – Fundo de População das Nações Unidas
UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNMIK – United Nations Interim Administration Mission in Kosovo
URD – União Republicana Democrática
USAF – Academia da Força Aérea Americana
WASH – Water, Sanitation and Hygiene

Agradecimentos

Nos inúmeros encontros e despedidas da vida, criamos laços novos, ao mesmo tempo em que outros são desfeitos. A tecitura desta tese foi-se constituindo pelos fios disponibilizados e manejados por mãos que não necessariamente eram as minhas. De fato, a solidude esteve comigo em diferentes momentos, principalmente durante o processo de escrita. Mas não fui acometido pela solidão, de modo que esta pesquisa germinou graças a uma lista interminável de pessoas, cujos nomes não caberiam neste pequeno espaço.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN-UnB) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que me contemplou com uma bolsa de doutorado durante parte desta investigação. Agradeço ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB, em especial à professora Andréa Lobo, com quem cursei uma disciplina de parentesco e cujos apontamentos durante a qualificação foram de grande valia. Ao professor Stephen Baines pelas conversas sobre políticas indigenistas e pelos trabalhos que desenvolveu no estado de Roraima. Agradeço ao professor Antonio Carlos de Souza Lima, com quem pude dialogar pessoalmente em uma disciplina no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), assim como através da leitura de seus livros e artigos que me serviram de inspiração. À professora Deborah Bronz, de quem fui aluno em duas disciplinas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF), as quais estão refletidas neste texto por meio de diálogos etnográficos e teóricos. Ao professor Ronaldo Lobão, amigo com quem iniciei a minha aventura antropológica. À minha orientadora Carla Costa Teixeira, interlocutora sensível, crítica e perspicaz, além de uma influência nos caminhos que tenho trilhado como antropólogo.

Agradeço os amigos que o cerrado me deu e sem os quais as guinadas seriam mais difíceis (ou mais enfadonhas): Alex Cordeiro, Aline Miranda, Beatriz Ribeiro, Bianca Nogueira, Carolina Santana, Ester Oliveira, João Lucas Passos, Ligia Fonseca, Marcelo Camargo, Mariana Pereira, Maryelle Moraes, Renan Vinicius Sotto Mayor, Tiago Silva e Truyitraleu Tappa. Aos amigos que cultivei em Roraima e no Pará: Agda Santos, Camila Gouveia, Clémentine Maréchal, Fernando Fileno, Haroldo Maruai, Janaina Galvão, Lanna Peixoto, Lis Viana, Natascya Melo, Rafael Levy, Renato Passos, Tomaz Mendonça e

Vinícius Vieira. Ao amigo Dilson Ingarikó, a quem devo uma tese dedicada ao seu povo. Aos amigos Marlise Rosa, pelas conversas, pela grandeza e pelo comprometimento com os Warao; Sebastian Roa, pelos diálogos em diferentes esferas; Vinicius Venancio, pela leitura atenta de uns alguns capítulos e pelas sugestões de leituras. À amiga Julia Capdeville, corresponsável pelos rumos que a minha vida tomou nos últimos três anos e a quem serei eternamente grato. Ao meu irmão de fé, Lucas Cravo, com quem dividi um teto e a beleza dos dias.

Aos meus pais, Débora Calil Maia Tardelli e Júlio César Tardelli, que forjaram a matéria bruta que me constitui e, apesar dos pesares, têm respeitado às minhas escolhas. Ao meus irmãos, Eduardo e Júlia Calil Maia Tardelli, pelos carinhos e cuidados dispensados ao primogênito. À Francesca Spadiliero, amiga, companheira, esposa, presente do destino, a primeira leitora deste trabalho e sem a qual estas linhas provavelmente não teriam sido escritas.

A todos as mulheres e homens do povo Warao, com os quais esta tese foi construída e para os quais tenho dedicado meus esforços pessoais e profissionais: Adrian; Andrés; Avigail; Avilio Alvarez; Adriana Lira; Alejandrina Zapata; Amarilis; Auxiliano; Asly; Braulio (*in memoriam*); Bruno; Carlos; Carmen; Eduardo Baez; Emiliano; Encismar; Euclides; Egleofer; Eudomar Estrella (*in memoriam*); Euligio Baez; Eulio; Evelio Mariano; Freddy Cardona; Francisco; Fuencisla; Gardenia Cooper; Hermes Zapata; Hermínia; Ignacio; Isidro; Isneiris Maria Nuñez Jimenez; Israel; Jesus Beria; Jesus Jimenez; Jesus Nolberio; Jesus Nuñez; Jesus Paredes; Johnny Ramos; Jhonny Jesus Rivas; Jorge Zapata; José Chinel; José Zapata; Josefina; Lastenia; Katerine; Leanny Torres; Luis Arzolay; Luisa Cooper; Maria Belem; Maria Fabiola Zapata; Maria Lucenia; Mariluz; Mauricio Fiscal; Mayker; Nazario; Nicolas; Norberto Nuñez Jimenez; Oscar Calderón; Pedrin Cardona; Reinalda Moraleda; Richard Cooper; Rito; Roisdael Calderon; Teolinda Moraleda; Valentim; Winkler.

E essa é a grande acusação que eu dirijo ao pseudo-humanismo: ter por muito tempo reduzido os direitos humanos, ter ainda uma concepção estreita e fragmentada deles, parcial e tendenciosa e, considerando tudo, sordidamente racista (CÉSAIRE, 2020, p. 18).

Entre o poder colonial e a razão humanitária: sobre os modos de gestão da população warao

Resumo

Penso que o colonialismo, entendido como uma estrutura onde ocorrem relações de força objetivas assentadas em determinadas visões de mundo, ainda é atualizado contemporaneamente por meio de discursos e práticas que acionam o poder colonial: uma tecnologia de poder exercida sobre territórios e populações classificadas como “indígenas”. Por meio do uso do que chamei de acervo colonial compartilhado, o colonialismo atualiza-se com diferenças, produzindo diferentes formas de desigualdade e assimetrias. Para tanto, o racismo é imprescindível, assim como uma série de saberes e imagens estereotipadas. No que diz respeito às práticas, o estabelecimento de espaços de segregação tem sido uma das principais medidas destinadas àqueles que supostamente deveriam permanecer na era dos “descobrimientos”. Para que possamos compreender como essa modalidade de poder opera, descrevo e analiso os modos de gestão da população warao, que têm sido implementados tanto na Venezuela quanto no Brasil, em diferentes períodos históricos. Interesse-me, sobretudo, por contextos de ajuda humanitária, cujas ações são orientadas por uma moralidade baseada na ideia de salvar vidas, aliviar sofrimentos e proteger pessoas, a qual tem servido para justificar intervenções militares mundo afora. A partir de uma abordagem processual, percorro as páginas de uma longa história, articulando as perspectivas sincrônica e diacrônica. Assim, veremos como o poder tem sido exercido sobre os Warao e como eles têm reagido, tentando romper com as correntes da engrenagem colonial.

Palavras-chave: Warao; Povos Indígenas; Colonialismo; Poder Colonial; Razão Humanitária.

Between colonial power and humanitarian reason: on ways of managing the Warao population

Abstract

I think that colonialism understood as a structure where objective relations of force occur based on certain worldviews, is still updated contemporaneously through discourses and practices that trigger colonial power: a power technology exercised over territories and populations classified as “indigenous”. Using what I have called the *shared colonial collection*, colonialism updates itself with differences, producing countless forms of inequality and asymmetries. For that, racism and a series of knowledge and stereotypical images are essential. Regarding practices, the establishment of spaces of segregation has been one of the main measures for those who supposedly should remain in the era of “discoveries”. So that we can understand how this modality of power operates, I describe and analyze the ways of managing the Warao population, which have been implemented both in Venezuela and Brazil, in different historical periods. I am particularly interested in humanitarian aid contexts, whose actions are guided by a morality based on the idea of saving lives, alleviating suffering, and protecting people, which has served to justify military interventions around the world. From a procedural approach, I go through the pages of a long history, articulating the synchronic and diachronic perspectives. Thus, we will see how power has been exercised over the Warao and how they have reacted, trying to break with the chains of the colonial gear.

Keywords: Warao; Indigenous people; Colonialism; Colonial Power; Humanitarian Reason.

Sumário

PARTE I	18
Pelas lentes do retrovisor: à guisa de introdução	19
<i>Caindo de paraquedas</i>	19
<i>Delimitando o problema</i>	24
<i>Estando lá, estando aqui</i>	28
<i>Por uma antropologia implicada</i>	31
Capítulo 1 – “Cuando llegaron los blancos”: os Warao, a conquista da América e o poder colonial	38
1.1. “Los caños son nuestra forma de vida”	41
1.2. Reflexões sobre o embate colonial	49
1.2.1. Dos eleitos do Senhor	49
1.2.2. Da presença de negros e papagaios.....	51
1.2.3. Das terras virgens.....	53
1.2.4. Da aurora do capitalismo.....	56
1.2.4. Das assimetrias	58
1.2.5. Da vocação missionária.....	60
1.2.6. Das reduções.....	63
1.2.7. Da missão como instituição de fronteira.....	68
1.3. Sob os escombros	72
1.4. O colonialismo ecoa agora	75
1.4.1. Quando foi o “pós”?	75
1.4.2. Uma guerra intermitente	79
1.4.3. Acervo colonial compartilhado.....	83
Capítulo 2 – No coração vazio do continente: indigenismo, acumulação capitalista e pilhagem	87
2.1. O poder tutelar em ação	88
2.1.1. “Morrer se preciso for, matar nunca”	88
2.1.2. “O problema indígena brasileiro”	97
2.1.3. Prisioneiros em suas próprias terras	102
2.1.4. Nas águas (terras) do rio Branco.....	104

2.1.5.	Nos estertores da ditadura	107
2.2.	Desterritorialização e (não) pertencimento.....	113
2.2.1.	Em defesa do melhoramento da raça	113
2.2.2.	Conquistar, desenvolver, destruir	118
2.2.3.	Uma nação de dois corpos	120
2.2.4.	“Nos obligan a abandonar nuestras comunidades”	124
2.2.5.	Tempos de cólera	129
2.2.6.	A “casa comunal”	132
2.3.	Colonização do tempo, dominação do espaço	137
Capítulo 3 – “No pensé que llegaríamos a ese extremo”: chavismo, deslocamento e destino		146
3.1.	Recordações do <i>Caracazo</i>	147
3.2.	Mito e mitologia do chavismo	150
3.2.1.	Do quartel ao Miraflores	150
3.2.2.	Fissura e ressentimento	158
3.2.3.	Guerra contra a pobreza.....	161
3.2.4.	Os indígenas na Revolução Bolivariana.....	163
3.2.5.	A doença venezuelana	171
3.2.6.	O sonho acabou	176
3.3.	O que se vive não se esquece	178
3.3.1.	<i>Narutu narukitane</i> : a longa travessia	178
3.3.2.	Às margens do Estado	190
3.3.3.	“Salir a la calle para pedir”.....	199
PARTE II		207
Capítulo 4 – Um governo militar humanitário: o Brasil como país “acolhedor”		208
4.1.	Solucionando a questão dos venezuelanos	209
4.1.1.	Braço forte, mão amiga	209
4.1.2.	Aliviar sofrimentos e salvas vidas.....	226
4.2.	Imagens de controle e indiferença	241
4.3.	Descaminhos burocráticos	245
4.3.1.	Ordenar.....	245
4.3.2.	Acolher.....	250

4.3.3.	Interiorizar	255
4.4.	Mundo em colapso	262
4.4.1.	Máquina de esquecimento.....	262
4.4.2.	Uma crise permanente	268
Capítulo 5 – “Como un pájaro enjaulado”: sobre os modos de gestão de uma população		
.....		278
5.1.	Abrigamento humanitário à brasileira.....	280
5.2.	Gestão das almas e dos corpos	291
5.2.1.	Proteção não é tutela.....	291
5.2.2.	Manda quem pode.....	303
5.2.3.	A negação da dádiva	309
5.2.4.	Educação pela pedra	311
5.2.5.	Exotismo e repugnância	313
5.2.6.	“Uma crise dentro da crise”	317
5.3.	Domesticando os bravios	326
5.3.1.	A polícia vem aí	330
5.3.2.	“Cantinho da vergonha”	333
5.3.3.	À espera dos bárbaros	338
5.4.	Quando a rua vira casa	342
5.5.	Soberania, disciplina, segurança.....	347
E o que foi feito é preciso conhecer para melhor prosseguir: algumas considerações finais		
.....		351
	Referências bibliográficas	361



PARTE I

Pelas lentes do retrovisor: à guisa de introdução

A memória – ou melhor, a experiência, que é a memória mais a ferida que ela lhe deixou, mais a mudança que produziu em você e que o transformou –, a experiência, primeiro alimento da obra literária (mas não só dela), riqueza verdadeira do escritor (mas não só dele), logo que deu forma a uma obra literária, defina, destrói-se. O escritor dá por si como o mais pobre dos homens (CALVINO, 2004, p. 24-25).

Caindo de paraquedas

Os imponderáveis não fazem parte apenas das vidas das pessoas com as quais nós antropólogos e antropólogas trabalhamos. Nossas próprias vidas pessoais e profissionais, a despeito das tentativas de darmos coesão e coerências às nossas biografias, são permeadas de acasos, contratempos, fatores externos que mudam o curso de pretensões e objetivos iniciais. Lançar-se no mundo – ou melhor, em uma pluralidade de mundos possíveis – implica em estar sujeito a incertezas e imprevistos. Em boa medida, a tese que o leitor e a leitora têm em mãos é fruto de uma pesquisa que foi concebida em um contexto propício para a realização de uma etnografia, mas que colocou por terra o que eu havia planejado anteriormente.

Ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Brasília (PPGAS-UnB) em 2018. Meu projeto de pesquisa pretendia abordar a articulação política dos povos indígenas Ingarikó e Macuxi durante as eleições municipais. Desejava realizar trabalho de campo na Terra Indígena Raposa Serra do Sul, onde o município de Uiramutã, no estado de Roraima, está incrustado. Eu pretendia observar como o Estado era forjado localmente e como aqueles indígenas atuavam nesse campo político. A ideia para essa pesquisa surgiu pela primeira vez em 2015, quando eu havia ingressado no mestrado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PPGCIS-PUC-RJ). À época, a convite do professor Ronaldo Lobão, viajei pela primeira vez para Roraima, a fim de filmar o primeiro júri popular indígena do país, que aconteceu em uma grande maloca daquela mesma terra. Quando voltei para o Rio de Janeiro, achei que não haveria tempo hábil para produzir uma pesquisa de mestrado em um lugar tão longínquo. Decidi, então, realizar meu trabalho de campo com os pescadores da Praia de Piratininga, em Niterói (RJ), onde eu morava, tendo como foco os diferentes usos e apropriações de um *barracão* de pesca, assim como os conflitos lá deflagrados (TARDELLI, 2017).

Retornei a Roraima no segundo semestre de 2019 para um campo exploratório. Morei em Boa Vista durante um mês. De lá, seguí viagem até a região Ingarikó, na tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana. Em seguida, tive que voltar a morar em Brasília para concluir as disciplinas e o estágio de docência. Mas, mesmo afastado do campo, dediquei os dois primeiros anos de doutorado a leituras de livros, teses, artigos científicos e documentos estatais que abordavam direta ou indiretamente àquele contexto. Também fiz algumas poucas entrevistas presenciais e remotas com uma liderança ingarikó.

No dia 14 de março de 2018, estávamos em aula quando uma amiga, estarrecida, disse que haviam assassinado a vereadora Marielle Franco. No dia 2 de setembro daquele mesmo ano, meus colegas de turma e eu soubemos que o Museu Nacional, na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro, estava em chamas. Em outubro, Jair Bolsonaro venceu a eleição presidencial. No ano seguinte, passaríamos a viver em uma peça de Eugène Ionesco: ao invés de rinocerontes caminhando pelas ruas, tivemos que lidar com as bravatas de um presidente, intimidações, agressões verbais e físicas, *fake news* e delírios acerca do formato da Terra e da existência ou não da escravidão. Os ministros que assumiram a pasta da Educação nesse período endossaram o coro, questionado a validade e a importância da produção do conhecimento científico e das universidades do país, especialmente dos cursos de Antropologia, Sociologia e Filosofia.¹ Esses fatos, aparentemente desconexos, devem estar aqui registrados, uma vez que nos ajudam a entender o ambiente dentro do qual esta tese foi elaborada.

De acordo com meu cronograma, no início de 2020 eu iria morar em Roraima. Faria um ano de trabalho de campo e, em seguida, pretendia fazer um doutorado sanduíche em Portugal. Embora eu fosse bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pensava que, a qualquer momento, o Governo Federal poderia suspender o pagamento da bolsa, como de fato ocorreu com inúmeros pós-graduandos pelo Brasil afora. Por isso, antes de iniciar mais uma etapa da pesquisa, apliquei para uma vaga de trabalho em Boa Vista, onde minha amiga Julia Capdeville havia trabalhado. Por intermédio dela, fiz uma entrevista de emprego para atuar como antropólogo em um abrigo destinado a indígenas que vieram da Venezuela. Ainda que eu não tivesse a menor ideia a respeito dos serviços que eram prestados, da população que ali vivia e quais seriam as

¹ MAGALHÃES, Aline Moreira et al. Para o projeto bolsonarista a Antropologia é inútil ou perigosa? **Le Monde Diplomatique Brasil**, Educação, 28 jul. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/para-o-projeto-bolsonarista-a-antropologia-e-inutil-ou-perigosa/>. Acesso em: 04 fev. 2023.

minhas atribuições, fui admitido no momento da entrevista. Receberia cerca de R\$ 3.000,00. Logo em seguida, seguindo as orientações do departamento, renunciei à bolsa de doutorado, o que obviamente não me deixou em uma situação financeira confortável. Contrariando o meu lado folião, tive que viajar a poucos dias do início do Carnaval, já que a passagem foi comprada pela própria organização que me contratou.

Trabalhava no abrigo todos os dias úteis, de segunda a sexta-feira, das 8h às 17h, além de fazer um plantão por semana no sábado ou no domingo. Eu praticamente vivia com as famílias que moravam naquele espaço. Eram aproximadamente 400 indígenas, a maioria do povo Warao,² oriundos dos estados venezuelanos de Delta Amacuro, Monagas e Sucre; mas havia ainda cerca de 100 indígenas éñepa, que vieram do estado de Bolívar. Os deslocamentos dessa população iniciaram-se em 2014 e intensificaram-se em 2016, quando milhões de venezuelanos atravessaram a fronteira em direção ao Brasil, devido, dentre outros fatores, à escassez de itens alimentícios e medicamentos, hiperinflação, desemprego, conflitos e perseguições políticas. Em 2018, para lidar com o crescente fluxo de pessoas que chegavam em Roraima, o governo brasileiro criou uma operação que contaria com a atuação de ministérios, Forças Armadas, agências das Nações Unidas e organizações da sociedade civil. Os abrigos seriam um dos serviços de ajuda humanitária oferecidos a venezuelanos indígenas e não indígenas.

Como antropólogo, assumi o cargo de *oficial de participação comunitária*,³ cabendo-me à realização de reuniões com a comunidade, à elaboração de relatórios e, de certa forma, à mediação de conflitos. Quando eu saía do abrigo, retomava minha pesquisa com os Ingarikó, observando os movimentos políticos de uma liderança que vivia em Boa Vista. Paralelamente, em pouco tempo, eu havia estreitado minha relação com as pessoas que viviam no abrigo, notadamente com os Warao. Registrava em meu caderno de campo palavras, histórias, situações cotidianas, contos. Levantava dados bibliográficos, de modo a tentar compreender diferentes dimensões de suas vidas. Conversávamos diariamente a respeito dos mais variados assuntos: a vida nos braços do rio Orinoco, os deslocamentos para os centros urbanos da Venezuela e do Brasil, parentesco, organização política, sistema

² Em conformidade com a Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais, de 1953, no decorrer desta tese, os nomes dos povos indígenas serão iniciados com letra maiúscula, com exceção de seu emprego adjetival, quando serão grafados com letras minúsculas. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.portalkaingang.org/Conven%C3%A7%C3%A3o%20Grafia%20Nomes%20Tribais%201953%20A.pdf>. Acesso em: 04 mai. 2023.

³ No capítulo 5, analisarei os sentidos e as atribuições desse cargo.

de crenças, processos de adoecimento e de cura, focos, como eles representavam as instituições,⁴ como se sentiam em outro país. A confiança que construímos permitiu que muitos se sentissem à vontade para me relatar e denunciar situações de violência e maus-tratos vivenciadas tanto na Venezuela quanto no Brasil.

Como se não bastassem os absurdos do bolsonarismo, uma nova variável externa veio influenciar os resultados desta pesquisa: a pandemia de Covid-19 que causou a morte de quase 15 milhões de pessoas em todo o mundo.⁵ No início de 2020, enquanto familiares e amigos encontravam-se confinados em suas casas para evitar que fossem contagiados e que o vírus se proliferasse, eu continuei a trabalhar no abrigo. Os Ingarikó, assim como outros povos, isolaram-se em suas terras. De máscara e seguindo à risca o protocolo criado pela operação para lidar com a nova doença (lavagem de mãos, roupas, equipamentos, distanciamento etc.), minhas atividades voltaram-se, temporariamente, para medidas de prevenção contra a Covid-19 dentro do abrigo indígena. O meu período de isolamento restringiu-se aos 15 dias em que tive que permanecer em casa, depois que testei positivo para a doença, assim como a maioria dos colegas da equipe do abrigo e inúmeros atores da operação. De acordo com os rumores, o vírus teria chegado à operação através de uma militar que veio de São Paulo. Mas também havia boatos de que comandantes das Forças Armadas, especialmente do Exército, estavam pregando a “imunidade de rebanho”, ou seja, defendiam que as medidas preventivas fossem evitadas, de modo que os militares fossem contaminados e, assim, ficassem imunes. Essa estratégia foi, inclusive, defendida pelo presidente da República, a despeito das mortes que poderiam ser geradas.⁶

Nesse meio tempo, alguns jovens indígenas, bem com seus familiares, passaram a me procurar para denunciar que haviam sido agredidos por soldados da Polícia do Exército (PE). Cheguei a acompanhar um deles até o Instituto Médico Legal (IML) para realizar o corpo de delito. Havia marcas de agressões espalhadas pelos corpos, sobretudo nas costas. A PE era acionada ora pelos vigilantes de uma empresa terceirizada, ora pelas gestoras

⁴ No decorrer desta tese, o termo *instituição* aparecerá para designar organizações de diferentes tipos: Forças Armadas, agências das Nações Unidas, Organizações Não-Governamentais etc. Ou seja, seguindo as orientações de Douglas (2007, p. 56), “(...) a expressão instituição será usada no sentido de um agrupamento social legitimado”. Mas também como organização concreta, órgão; pois nem sempre a instituição nos termos de Douglas se encarna em um órgão, instituto etc.

⁵ GRIMLEY, Naomi et al. Número real de mortes por covid no mundo pode ter chegado a 15 milhões, diz OMS. **BBC News Brasil**, 5 mai. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61332581>. Acesso em: 04 fev. 2022.

⁶ MORI, Letícia. CPI da Covid: como 'imunidade de rebanho' pode virar arma contra Bolsonaro. **BBC News Brasil**, 6 mai. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57004708>. Acesso em: 9 mar. 2023.

noturnas – profissionais que atuavam nos abrigos à noite –, contratadas pela organização que gerenciava o espaço. As razões eram as mesmas: uso de bebidas alcoólicas, festas e, eventualmente, brigas comunitárias. A fim de evitar que isso acontecesse novamente, escrevi um relatório técnico descrevendo essas situações (TARDELLI, 2020a). O documento foi compartilhado com várias instituições que atuavam na Operação Acolhida e com o Ministério Público Federal (MPF). Alguns dias depois, meus supervisores convidaram-me para uma reunião no escritório da organização. Enquanto eu escrevia o relatório, imaginei que ele ensejaria a minha demissão. Durante o encontro, contudo, fui surpreendido: convidaram-me para coordenar um abrigo indígena na cidade de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela.

Aceitei o desafio, porém, sem saber precisamente o que eu deveria fazer. Em Pacaraima, morei durante três meses na base militar da operação. Dormia em um container e frequentava os mesmos espaços de lazer de trabalhadores humanitários e militares. Novamente, os Warao tomaram conta do meu cotidiano. No abrigo, além de coordenar uma equipe de cinco pessoas, eu realizava articulações com as organizações que executavam ações ali dentro, monitorando os serviços prestados. Ademais, realizava reuniões com as lideranças, assembleias comunitárias e conversava com diferentes famílias diariamente, a fim de ouvi-las e tentar dar respostas para seus problemas e reivindicações.

Naquele momento, entendi que a minha tese havia mudado. Os próprios Warao estimulavam-me a aprender mais sobre eles e a divulgar seus modos de vida e os problemas que enfrentavam no Brasil. Muitos me procuravam para relatar suas trajetórias ou para compartilhar informações sobre inúmeros assuntos: atividades produtivas, relações de gênero, xamanismo, administração de conflitos etc. Mais uma vez, o caderno de campo e o bloco de notas do celular foram meus aliados nessa empreitada. A minha nova pesquisa seria, então, sobre os Warao, embora o objeto ainda não estivesse bem delineado. Para realizá-la, pedi autorização aos meus supervisores, que concordaram prontamente.

Depois da experiência obtida dentro dos abrigos indígenas, em novembro de 2020 fui contratado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) para produzir um material trilingue (warao/espanhol/português) sobre Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) e Covid-19 (TARDELLI, 2023). Em abril de 2021, realizei uma consultoria para o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), com o objetivo de produzir cartilhas sobre saúde sexual e reprodutiva, violência baseada em gênero, bem como um ensaio antropológico a respeito dos Warao (TARDELLI, 2021).

Dois meses depois, fiz as malas e me mudei para Belém, no estado do Pará; dessa vez, para trabalhar no Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), especificamente com os Warao. Lá, dei capacitações para servidores públicos a respeito dessa população, tentei desconstruir preconceitos e sensibilizar esses atores para a necessidade de se respeitar as especificidades socioculturais dos povos indígenas, combatendo o racismo e qualquer forma de discriminação. Organizei também um curso para lideranças indígenas warao, a fim de que estes entrassem em contato com o movimento indígena brasileiro. Produzi, ainda, cartilhas sobre acesso à terra e à moradia e sobre serviços de saúde.

Esta investigação foi sendo delineada, pois, no decorrer dos múltiplos papéis que exerci. Em alguma medida, o meu deslocamento pessoal acompanhou os deslocamentos dos Warao pelas cidades brasileiras, o que trouxe inúmeros dados e, ao mesmo tempo, novas angústias: como organizá-los e sistematizá-los? Em função dos meus vínculos institucionais, o que eu poderia/deveria ou não falar? Que temas deveriam ser abordados na tese? Ainda que eu soubesse que o meu foco eram os deslocamentos dos Warao para os centros urbanos venezuelanos e brasileiros e as tecnologias de poder utilizadas pelos Estados para geri-los, lapidei o objeto desta pesquisa constantemente. A maioria das páginas foram escritas nos momentos em que me desligava dessas instituições, nos fins de semana e nas madrugadas, quando a insônia decidia me visitar.

Delimitando o problema

Como fazíamos quase todas as manhãs, estávamos conversando na rampa que dava acesso ao ginásio, onde não se disputavam mais partidas esportivas: agora servia de dormitório para algumas famílias indígenas que viviam naquele abrigo. Eram cerca de seis indígenas warao e eu. O assunto em questão era a alimentação, pois há mais de dois anos a comunidade reivindicava a mudança do cardápio oferecido por uma empresa terceirizada pelas Forças Armadas. Mas a prosa reverberou para outras searas: as dificuldades de conseguirem trabalho, o desejo de viverem em uma casa fora do abrigo, a necessidade de as crianças aprenderem português. Em um determinado momento, uma das lideranças desabafou: *“Hermano, nos tratan como animales. Pero somos personas humanas. Somos indígenas y tenemos nuestra cultura, nuestras costumbres”*.

A mesma analogia seria acionada por outros indígenas, em momentos distintos. Fiquei intrigado. Obviamente, porque estavam compartilhando comigo algo muito grave. Não se tratava de uma simples metáfora (*como se*), mas de como se sentiam e de fato eram tratados. Ainda que fossem gratos ao governo brasileiro e às instituições que lhes prestavam os mais variados serviços (abrigo, documentação, saúde, educação, alimentação etc.), não foram raras as ocasiões em que sofreram discriminações por serem “indígenas” – ou “índios”, em um sentido pejorativo. Infelizmente, eu mesmo ouvi e presenciei discursos e práticas racistas.

Os sujeitos da ação, isto é, aqueles que lhes tratavam como animais, assumiam diferentes feições: autoridades governamentais, agentes policiais, trabalhadores humanitários, missionários e militares. Embora se tratasse de um contexto de *crise humanitária*,⁷ as ajudas prestadas pareciam potencialmente geradoras de ressentimentos, o que não significa que as “dádivas” fossem negadas pelos Warao. O problema dizia respeito à posição na qual tentavam colocá-los naquele contexto: como sujeitos passivos ou como quase sujeitos, quase humanos, incapazes ou quase capazes. Conforme eu observava as ações que eram exercidas sobre as ações desses indígenas, assim como a maneira pela qual estes reagiam e resistiam, mais as minhas leituras pretéritas sobre colonialismo, indigenismo e políticas indigenistas eram revividas.

Sob esse ponto de vista, a partir dos meus dados empíricos, indaguei: os discursos e práticas que recaíam sobre os Warao poderiam ser compreendidos como coloniais? Estaríamos diante de uma nova configuração do colonialismo? Haveria alguma relação entre o colonialismo e a moralidade que rege as ações de organizações humanitárias? A minha hipótese é afirmativa. E é justamente o que tentarei demonstrar no decorrer dos capítulos desta tese, cuja questão central é: *como o colonialismo é atualizado contemporaneamente, mesmo em um contexto de ajuda humanitária?* Para respondê-la, lancei mão tanto de uma perspectiva sincrônica quanto de uma perspectiva diacrônica, ou seja, os dados da etnografia que realizei com indígenas warao que se deslocaram para o Brasil foram articulados com dados secundários, de modo que eu pudesse dar conta de um processo de longa duração. O fio condutor foram as histórias de vida e a memória dos próprios Warao que conheci ou cujas falas foram registradas por outros pesquisadores.

⁷ Esta categoria será analisada no capítulo 4.

Sob essa perspectiva, procuro entender o funcionamento do *poder colonial*, uma modalidade de poder que é exercida historicamente sobre populações rotuladas como “indígenas”. Seguindo a orientação de Foucault (1995; 2021), penso que o *poder* é relacional e dotado de uma historicidade, não é algo que está dado ou que exista num vazio. Mais do que algo que se possui ou se toma, trata-se de uma ação que é exercida sobre as ações de outros sujeitos. Essas ações ocorrem naquilo que Bourdieu (2015a) denominou de *campo de poder*, ou seja, uma estrutura assentada em relações objetivas que condicionam visões de mundo e, simultaneamente, são por elas condicionadas. Assim, o *colonialismo* deve ser visto como uma estrutura que é atualizada através do exercício do poder colonial, o qual, dialeticamente, depende da existência da mesma estrutura. Ressalto que não se trata sempre do mesmo colonialismo, mas de uma estrutura de segregação e uma retórica que são reproduzidas, com transformações e diferenças, no tempo e no espaço.

A fim de reconstituir um processo histórico de longa duração, bem como de evidenciar certas recorrências que perpassam tal processo, articularei as dimensões sincrônica e diacrônica do contexto etnográfico aqui analisado. A noção de *processo social* de Elias (2006; 2006b) será útil à medida que possibilita compreender “tendências de longo prazo e não-planejadas, mas ao mesmo tempo estruturadas e orientadas, no desenvolvimento de estruturas da sociedade e estruturas da personalidade” (ELIAS, 2006b, p. 197). Vale ressaltar que falar em “desenvolvimento”, nesse caso, não significa necessariamente adotar uma perspectiva evolucionista. Analisar o desenvolvimento do “Estado-nação”, por exemplo, permite desmistificá-lo enquanto uma suposta “totalidade social” (ELIAS, 2006).

Do mesmo modo, adotarei a abordagem proposta por Tilly (2000), que, sem focar em interações individuais, propõe que pensemos em relações entre *locações sociais* (*social locations*), o que implica em analisar não apenas interações entre pessoas, mas entre organizações, comunidades, redes. Essa abordagem parte do pressuposto de que as interações sociais são condicionadas por processos históricos e que, portanto, essas relações armazenam história. Assim, podemos indagar como a história influencia locações sociais ou, em relação ao objeto deste estudo, como as especificidades da história do Brasil e da Venezuela – com o foco no período e nos eventos aqui analisados – influenciam as relações que atualmente são estabelecidas entre os Warao e determinadas instituições. Para tanto, torna-se necessário historicizar a interação *das* e *entre* locações sociais, permeadas de improvisos e acasos que podem ser incorporados às gramáticas sociais e podem

transformar as próprias interações, motivo pelo qual podemos falar em *interações criativas* (TILLY, 2000).

Ainda em termos analíticos, a categoria *população* também segue a gramática foucaultiana. Seu surgimento data do século XVIII, quando se torna objeto por excelência do governo, ou seja, quando entra em cena uma forma de governar que incide, de maneira racional e planejada, sobre populações. Por meio de novos saberes (como a economia política, a estatística, a geografia etc.) e dispositivos de segurança, o poder passa a ter como alvo a população (FOUCAULT, 2017). Daí a categoria *gestão* que aparece no subtítulo desta tese, a qual não se reduz ao exercício da autoridade política, mas inclui a maneira pela qual uma coletividade e seus recursos são conduzidos (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010). Ampliando seus sentidos, estou interessado em duas facetas da gestão: *gestar* e *gerir*. Se a primeira nos remete à uma função pedagógica (ensinar a ser) presente na tutela enquanto exercício de poder, *gerir* diz respeito àquele que exerce a tutela, que administra e controla espaços e populações (SOUZA LIMA, 2002). Ao longo dos capítulos, veremos alguns modos mediante os quais os Warao foram e são gestados e geridos, isto é, são forjados e administrados.

A preposição *entre*, que aparece no título desta tese, tem como significado “a meio de”, “intervalo numa série, entre dois tempos e duas situações”, “através de”. Nesse sentido, pretendo descrever e analisar os elos que conectam o *poder colonial* ao que Fassin (2016a) chamou de *razão humanitária*, isto é, o cerne de uma economia moral que, desde as últimas décadas do século XX, tem induzido a implementação de governos humanitários, cujo foco de atenção é o sofrimento de indivíduos e grupos de pessoas afetados por inúmeros eventos: guerras, perseguições políticas, étnicas, religiosas, desastres ambientais. Na maior parte das situações, vemos deslocamentos forçados de pessoas, quer internamente, quer para além das fronteiras de seus países. A meu ver, tais deslocamentos são, ao mesmo tempo, condição e consequência do *modus operandi* dos Estados, que aqui não devem ser lidos como uma espécie de Leviatã, como uma fortaleza perfeita e acabada, longe da história. O *Estado* deve ser visto como um processo, algo que se faz constante e cotidianamente, produzindo subjetividades e objetificações (SOUZA LIMA, 1995).

Estando lá, estando aqui

Como a minha relação com os Warao não se reduzia à produção de uma tese de doutorado, tampouco à minha atuação profissional, o processo de escrita foi acompanhado pela sensação de que o campo nunca terminava. Ao mesmo tempo em que eu escrevia os capítulos, sistematizava os dados e continuava a construir novos dados. Algumas reflexões e análises eram realizadas no próprio caderno de campo, em suas versões física e digital (no bloco de notas do celular). Continuei recebendo áudios constantemente de mulheres e homens warao a respeito dos mais variados assuntos – inclusive, enquanto escrevo estas linhas. Até hoje não consegui transcrever todas as entrevistas, nem organizar fotos e vídeos. Para lidar com esse turbilhão, foi necessário redesenhar constantemente meu objeto, assim como a estrutura dos capítulos.

Em função disso, pensando nas provocações de Geertz (2018), estive aqui, estando lá (*being here* e *being there*), e vice-versa, ou seja, o momento de escrita ocorreu algumas vezes enquanto eu ainda estava em Roraima e no Pará. Todavia, durante quatro meses me desliguei de uma das instituições, período que me possibilitou voltar para Brasília e manter um distanciamento providencial. Logrei, assim, escrever partes substanciais desta tese. Talvez tenha sido o momento em que o *familiar* tenha me parecido mais *estranho* (VELHO, 1978; DAMATTA, 2010). Tive que reler meus cadernos e recorrer às lembranças, que oscilavam de passagens alegres, jocosas e leves a cenas difíceis de transpor para o papel devido à bruteza com a qual foram experienciadas. Não obstante, mesmo durante o trabalho de campo, permaneci vigilante epistemologicamente (BOURDIEU, 2015a), problematizando minhas entradas no campo, uma infinidade de categorias acionadas por diferentes atores, bem como as relações estabelecidas com os Warao e com as instituições presentes naquele contexto. Fiz isso por meio de conversas com a minha orientadora, com colegas que trabalhavam comigo, assim como com amigas e amigos antropólogos. Falar sobre o campo me ajudou a evitar naturalizações, o que nem sempre é fácil.

No que diz respeito à estrutura dos capítulos, estes não foram escritos na ordem aqui apresentada. Isso porque, conforme eu os escrevia, abriam-se novas janelas que me impeliam a ampliar a discussão ou a renunciar a determinados pontos que pareciam fora de contexto. Ao fim e ao cabo, havia duas partes complementares, porém, divididas pelo momento em que os Warao atravessaram a fronteira rumo ao Brasil. A primeira parte

(capítulos 1, 2 e 3) está voltada para a vida nos *caños*, a colonização da América espanhola, indigenismo e políticas indigenistas no Brasil e na Venezuela, chavismo e deslocamentos; a segunda parte (capítulos 4 e 5), por sua vez, diz respeito ao trabalho de campo que realizei, concentrando-se no mapeamento de atores e instituições da Operação Acolhida e nos abrigos indígenas. Em ambas as partes, veremos a implementação de diferentes modos de gestão dos Warao, tanto na Venezuela quanto no Brasil, todos orientados por discursos e práticas de caráter colonial.

No primeiro capítulo, apresento os Warao, além de descrever e analisar como se deu o encontro colonial nas Américas. Tentei fugir das sessões iniciais das etnografias “clássicas”, mas não tenho certeza se consegui encontrar uma estratégia narrativa mais inovadora; os leitores poderão avaliar. O meu objetivo aqui não é romantizar o modo de vida dos Warao – e dos indígenas de maneira geral – anterior ao contato com os não indígenas; ainda que muitas vezes os Warao o tenham representado como uma “época de ouro”. Pretendo contrastar diferentes períodos históricos, a fim de que possamos visualizar como as ações coloniais afetavam e afetam essas populações, notadamente quanto à expropriação de suas terras e à saída compulsória de seus territórios originários. Primeiramente, através da memória vivida dos Warao, percorreremos a região do Orinoco. Em seguida, acompanhando a chegada dos colonizadores naquilo que veio a ser chamado de “América”, proponho uma *genealogia* do colonialismo, no sentido sugerido por Foucault (2017a), isto é, não quero escavar a “origem”, mas o momento em que podemos identificar o aparecimento de uma modalidade de poder que passará a ser exercida sobre populações classificadas como “indígenas”: o *poder colonial*. No final do capítulo, apresento a hipótese que será defendida nos capítulos subsequentes, segundo a qual, pelo menos nos casos da Venezuela e do Brasil, não podemos falar em pós-colonialismo, uma vez que o colonialismo ainda é atualizado contemporaneamente, produzindo diferentes formas de desigualdade socioeconômicas, culturais, de gênero etc.

A fim de testar essa hipótese, no capítulo 2 observaremos a maneira pela qual os Estados nacionais têm sido formados no Brasil e na Venezuela, tendo como foco o papel relegado aos indígenas na construção dessas nações. Realizo uma análise comparativa do indigenismo e das principais políticas indigenistas de ambos os países, sobretudo no decorrer do século XX. A meu ver, a expansão e a delimitação das fronteiras estatais estão diretamente vinculadas à acumulação capitalista. Não por acaso, uma grande parcela dos territórios indígenas no continente – percebidos por agentes estatais, militares e elites

agrárias como espaços “vazios” – tem sido sistematicamente saqueada ao longo da história. Nesse contexto, vemos um desfile de imagens estereotipadas a respeito dos povos indígenas e um conjunto de projetos que pretendem assimilá-los e integrá-los à sociedade envolvente. Vistos como “primitivos” e “atrasados”, os indígenas deveriam deixar gradativamente o suposto estado de selvageria para, enfim, alcançar o cume da “civilização” e do “progresso”, tornando-se súditos, cristãos e cidadãos, ainda que de segunda classe. A realocação e a concentração de indígenas em espaços pré-estabelecidos, enquanto suas terras eram liberadas para a exploração econômica, vinha (vem) acompanhada da desterritorialização e do conseqüente deslocamento para áreas urbanas; práticas e efeitos também encontrados durante a colonização ibérica, embora com diferentes feições.

Seguimos na Venezuela. Agora, veremos os desdobramentos dos pactos políticos e o papel central que o petróleo assumiu no país na segunda metade do século XX. Veremos o nascimento e a morte de um mito: Hugo Rafael Chávez Frias. A ideia que orienta o capítulo 3 é tentar compreender se de fato o chavismo representou uma ruptura em relação aos governos anteriores, principalmente em relação aos direitos dos povos indígenas. Ademais, continuaremos acompanhando os deslocamentos sucessivos dos Warao para as cidades venezuelanas e, posteriormente, para o Brasil. Veremos a repetição da projeção de imagens estereotipadas a respeito dessas famílias, assim como a reprodução de práticas de enclausuramento.

Os capítulos 4 e 5 são dedicados aos modos de gestão destinados aos Warao no Brasil. Além dos trabalhadores humanitários, encontraremos duas personagens que haviam entrado em cena nos capítulos anteriores: missionários e militares. As ações de todos eles, ainda que de forma diferencial, eram regidas pela *razão humanitária*, assentada no imperativo de “salvar vidas e proteger pessoas”, uma das justificativas contemporâneas para intervenções militares (FASSIN, 2016a). Mas também pareciam estar orientadas por discursos e práticas coloniais provenientes de um arquivo ao qual todos tinham acesso. O capítulo 4 descreve e analisa a Operação Acolhida, criada pelo governo brasileiro para lidar com os fluxos de venezuelanos que chegavam ao estado de Roraima. Mapeio atores e instituições, a fim de compreender as estruturas organizacionais, funções, atribuições, regimes discursivos e ações. Já o capítulo 5 está voltado a uma tecnologia de poder específica, qual seja, os abrigos ou espaços de acolhimento onde vivem muitos indígenas oriundos da Venezuela. Faço uma descrição densa dos serviços que ali eram prestados e

dos conflitos que estruturavam as relações entre as comunidades e entre estas e as instituições.

Por uma antropologia implicada

Todos os meus contratantes estavam cientes de que eu estava produzindo uma tese de doutorado sobre os Warao. Em nenhum momento fui persuadido a desistir dessa tarefa para me dedicar exclusivamente às atividades profissionais que desempenhei nessas instituições – ainda que estas monopolizassem as minhas horas. Na verdade, o próprio fato de ser um doutorando e alguém que vinha acumulando experiência e conhecimento acerca de indígenas, notadamente sobre os Warao, era levado em consideração nas entrevistas e nas contratações. Não obstante, assinei contratos nos quais constavam cláusulas que vedavam o compartilhamento de dados sensíveis às pessoas com as quais eu trabalhava. Assim, tomei o cuidado de trazer informações que foram divulgadas pelas próprias instituições – algumas vezes, cito trabalhos de minha própria autoria –, por instituições do sistema de justiça, como o MPF e a Defensoria Pública da União (DPU), ou pela imprensa.

Por outro lado, para além do meu vínculo com essas instituições, estabeleci amizade com indígenas warao Brasil afora. Quando deixávamos de conviver presencialmente, conversávamos por chamadas telefônicas e WhatsApp. Contávamos uns aos outros como estava a vida, onde estávamos morando e o que estávamos fazendo. Eles também me pediam apoio financeiro ou o encaminhamento de alguma demanda para determinadas instituições. Do mesmo modo, com a anuência de homens e mulheres warao que viviam dentro e fora dos abrigos, cientes da elaboração desta pesquisa, recebi áudios ou gravei entrevistas semiestruturadas. Nesse sentido, muitos dos dados aqui descritos e analisados foram construídos a partir e através dessas relações.

Em muitos momentos, o meu trabalho de campo para a pesquisa acadêmica era, ao mesmo tempo, uma pesquisa para organizações que de alguma forma estavam ligadas ao Estado – agências da ONU e ONGs –, o que poderia me colocar em um lugar *in between* (TEIXEIRA; LOBO, 2018). Apesar disso, não enfrentei esse dilema. Assim como o antropólogo francês Didier Fassin (2016b), que tem atuado na organização humanitária Médicos sem Fronteiras (MSF), também tentei ocupar um lugar que ele chamou de *limiar da caverna*, de modo a entrar e sair dela alternadamente (FASSIN, 2016b, p. 52). Por um lado, tenho desempenhado diferentes papéis no campo humanitário, seja em debates,

treinamentos, produção de materiais, elaboração de estratégias e tomadas de decisão. Essa posição me permitiu observar, desde um *locus* privilegiado, o engajamento, os sentidos analítico e crítico, a moralidade e os impasses dos trabalhadores humanitários, bem como os de outros atores do campo institucional do refúgio e da migração. A partir desse lugar, pude, sobretudo, estabelecer vínculos mais estreitos com os Warao, acompanhando seus deslocamentos, conhecendo-os melhor, observando suas redes, relações e desafios. Por outro lado, minha pesquisa foi realizada de maneira independente, autônoma e reflexiva, apesar dos esperáveis desconfortos ético e epistemológico, próprios dessa posição de liminaridade.

Para mim, eram claros os diferentes papéis que eu desempenhava como antropólogo, ainda que a identidade do pesquisador fosse construída no decorrer do campo e em conformidade com os contextos situacionais. Desde o início e até a escrita desta Introdução, também tive clareza quanto ao meu posicionamento: sempre tomei partido dos indígenas *com e para* os quais eu trabalhava. Isso não significa que eu estivesse disposto a escrever panfletos ou a abdicar de um senso crítico. Todavia, na opinião de alguns antropólogos – e mesmo para atores externos à disciplina –, o envolvimento político com os grupos com os quais trabalhamos poderia gerar o que Oliveira (2004) identificou como um certo “mal-estar”. Ou seja, o caráter científico e acadêmico de nossas pesquisas estaria supostamente comprometido pelo nosso engajamento frente às reivindicações por direitos, como a demarcação de terras indígenas e o exercício da cidadania. Esse “mal-estar”, como sustenta Oliveira (2004), parece estar atrelado ao descompasso entre as práticas de investigação antropológica e a maneira pela qual a Antropologia tem sido representada.

De fato, como frisei acima, o meu papel como antropólogo – e a própria Antropologia – era representado de inúmeras maneiras pelos diferentes atores que encontrei em campo: trabalhadores humanitários, missionários, militares, assistentes sociais, servidores públicos, os Warao, entre outros. Alguns me viam como um “mediador cultural” que estaria entre as comunidades e as instituições. Nessas situações, mais do que alguém que contribuiria para um diálogo “intercultural”, esperava-se que eu agisse como uma caixa de ressonância, propagando informações, projetos, ideias, regulamentos, valores. Era o que acontecia, por exemplo, quando um militar pedia para que eu falasse com a comunidade sobre a necessidade de se manter o espaço limpo ou quando médicos e enfermeiros queriam que eu convencesse uma família a respeito da necessidade de internação de um paciente.

Outra representação comum, que não exclui a primeira, era a do antropólogo como “a” autoridade para trabalhar com indígenas. Ao contrário do que possa parecer, não se tratava necessariamente do reconhecimento de uma antiga demanda das organizações indígenas e indigenistas, do órgão indigenista oficial e de órgãos do sistema de justiça no que diz respeito à necessidade de se contratar antropólogos e profissionais especializados para trabalhar com indígenas. Isso, inclusive, gerava confusões, na medida em que alguns acreditavam que qualquer antropólogo estaria apto para trabalhar com indígenas, mesmo que a sua especialidade fosse microrganismos marinhos. Tratava-se, a meu ver, de tentativas de instrumentalização do saber antropológico. Por um lado, ainda que isso não fosse verbalizado, a presença do antropólogo poderia servir para legitimar ações – embora contrárias aos interesses dos indígenas –, bem como enquanto capital simbólico em um contexto de disputas por recursos entre diferentes instituições. Por outro lado, a ausência do antropólogo poderia servir como justificativa para omissões ou ações que eram realizadas sem consultar as comunidades indígenas previamente.

Obviamente, havia quem de fato se interessasse por dados etnográficos e pelas possibilidades de compreensão abertas pela disciplina. Encontrei pelo caminho pessoas que mudaram seus pontos de vista e que desejavam realmente se desvencilhar de ideias preconcebidas. Mas frequentemente me senti eu mesmo como um “nativo” exótico, mais ou menos às margens dos processos de tomada de decisão. Igualmente, me senti muitas vezes como um intruso, uma *persona non grata* em meio a tantos “especialistas” no campo do refúgio, da migração e da ajuda humanitária. Os cursos de Direito e Relações Internacionais, suas experiências em ministérios, secretarias, ONGs e agências da ONU davam-lhes a certeza de que ninguém melhor do que eles para trabalhar com indígenas refugiados e migrantes.⁸ Lidas e interpretadas de maneira opaca, sem maiores aprofundamentos históricos, as “crises humanitárias” eram apresentadas de maneira quase homogênea, variando as cores no mapa-múndi. Os refugiados, a partir de um universalismo humanista capenga – ou seria humanismo universalista? –, eram enquadrados no Homem Vitruviano de Da Vinci. Afinal, por que os indígenas deveriam ser tratados de maneira diferente? O que os diferenciaria de afegãos, haitianos, sírios, colombianos e congolezes?

As representações dos Warao sobre o antropólogo também eram díspares. Mas, em sua maioria, positivas. Sempre recordavam dos antropólogos que passaram pelos *caños* e

⁸ Estas categorias serão analisadas no capítulo 4.

daqueles que conheceram no Brasil. Minhas amigas Marlise Rose e Julia Capdeville, assim como meu amigo Fernando Fileno, com quem iniciei essa empreitada, haviam entrado na memória afetiva dessas famílias. O mesmo aconteceu com um capitão do Exército cujo nome não recordavam, mas que lhes tratava bem e havia aprendido a língua warao! Em contrapartida, em diferentes localidades, havia sempre antropólogos e pesquisadores à espreita do “índio ideal”. Vivendo de maneira difusa em inúmeras áreas urbanas, com uma articulação política ainda incipiente, os Warao têm se constituído em um prato cheio para pesquisas não consentidas e com metodologias e resultados duvidosos. Não à toa, algumas comunidades warao passaram a negar entrevistas e levantamentos de dados: “*Estas personas vienen aquí, hacen preguntas y no nos ayudan en nada*”, relatou-me uma liderança de Ananindeua (PA).

Certa feita, em Boa Vista, Francisco, indígena da mesma etnia, me indagou: “*¿Todos los antropólogos son cariñosos como tú?*”. Ainda que eu tenha ficado contente com o comentário, uma vez que refletia o tipo de relação respeitosa que nós havíamos construído, lhe respondi em tom jocoso: “*¿Claro que no! Conozco a muchos que no son buenas personas*”. O juízo de valor que fiz entre “bons” e “maus” correspondia à moralidade que orientava as percepções e as experiências dos Warao com atores “carinhosos” e atores que lhes tratavam como “animais”, respectivamente. Uma mesma pessoa poderia ser incluída em ambos os polos, a depender da situação. Alguns indígenas podem, por exemplo, ter ficado ressentidos comigo porque lhes disse “não” ou porque não pude atender uma demanda. A maioria deles não me restringiu às organizações nas quais atuei, nutrindo vínculos para além das fronteiras; mas havia quem desconfiasse de mim pelo fato de representar determinada organização que era percebida negativamente. Do mesmo modo, um missionário poderia tratar alguns com carinho e outros como animais; um militar poderia mudar a forma de tratamento gradativamente. No meio disso tudo, talvez pudéssemos encontrar a indiferença, à qual os burocratas e afins não estão imunes (HERZFELD, 2016).

As diferentes ópticas através do qual eu era percebido suscitaram-me algumas indagações acerca da produção do saber antropológico. Para começar, quais são as condições de possibilidade para se fazer Antropologia? Quais são as relações de poder que possibilitam ou limitam a realização da pesquisa? Apesar dos fetiches da “aventura antropológica” e das inúmeras versões de sua história, não é nenhuma novidade que a Antropologia tenha se constituído como uma disciplina científica a partir e com o auxílio

de impérios coloniais (STOCKING, 1991; KANT DE LIMA, 2008; ERIKSEN; NIELSEN, 2010; FABIAN, 2013). Podemos questionar até que pontos os antropólogos e as antropólogas daquele período compactuaram com o sistema colonial (KUPER, 1978), ou se estavam cientes das implicações de suas investigações para os grupos pesquisados. No entanto, inegavelmente foram as relações de poder coloniais que possibilitaram a produção do conhecimento antropológico em diferentes contextos etnográficos (NADER, 1972; ASAD, 2017).

Essas estruturas de poder permitiram que ingleses, norte-americanos e franceses viajassem até a Oceania, África, Ásia e Américas, a fim de conhecer os hábitos, costumes e culturas dos “nativos” que viviam nas colônias dominadas pelos seus respectivos Estados. Os relatos, estudos, fotografias e mapas que resultaram dessas viagens contribuíram tanto para a construção e projeção de imagens sobre essas populações quanto para o próprio exercício do poder colonial. Sir Edward Evan Evans-Pritchard pode ter ficado descontente com os Nuer que se recusaram a carregar suas bagagens, mas a experiência que ali se iniciava foi fundamental não somente para que fosse alçado ao panteão do “pais” da Antropologia Social, como para um fato pouco conhecido: durante o início da Segunda Guerra Mundial, Evans-Pritchard alistou-se na Força Auxiliar de Defesa do Sudão; o domínio da língua e seu conhecimento a respeito da região trouxeram-lhe algumas atribuições, a exemplo do recrutamento de soldados entre os Anuaks (GEERTZ, 2018).

Não pretendo aqui desenterrar os mortos ou incorrer em anacronismos, mas penso que essas reflexões são importantes para situar o leitor no contexto dentro do qual esta pesquisa foi produzida. As “facilidades” que tive para fazer uma pesquisa com uma população com quem eu convivia diariamente no exercício da minha profissão, em meio à uma inesperada pandemia, eram diametralmente opostas aos obstáculos que enfrentei. Não foi fácil lidar com o distanciamento geográfico em um momento em que familiares e amigos estavam isolados e milhares de pessoas eram enterradas sem velório. Não foi fácil trabalhar com trabalhadores humanitários, missionários e militares, apesar das amizades e das exceções. Sem autocomplacências, posso afirmar que ter observado e registrado discursos e práticas violentas perpetradas contra povos indígenas trouxe consequências pessoais, físicas e emocionais para mim. Perdi as contas dos indígenas que morreram por doenças evitáveis, dos que foram agredidos verbal ou fisicamente. Necropolítica não é só um nome bonito. Perdi as contas de quantas vezes pensei em pedir demissão e ir embora –

e assim o fiz inúmeras vezes –; continuava por pura insistência ou porque meus arroubos românticos me faziam acreditar que era possível subverter relações de poder.

Nunca pretendi exercer uma Antropologia “aplicada”, contudo, penso que tenho desenvolvido o que o Prof. Ronaldo Lobão⁹ chamou de *antropologia implicada*. Estar implicado significa estar envolvido e ligado a algo ou alguém. Com o perdão da redundância, há pelo menos duas implicações nisso: 1) o vínculo que podemos construir com os sujeitos de carne e osso – não “objetos”! – das nossas pesquisas, para além dos objetivos imediatos (preenchimento de vagas, publicação de teses e artigos, laudos etc.); 2) o fato destas pesquisas estarem voltadas não apenas para os circuitos científicos e acadêmicos, mas para as demandas desses mesmos sujeitos.

Estar implicado significa pensarmos seriamente sobre as indagações de Das (2020): como devemos/podemos nos posicionar diante de eventos que trazem preocupações éticas e os quais nos comprometemos a compreender? Qual é o papel da Antropologia no processo de reabilitação de vítimas e sobreviventes? Devemos manter as fronteiras entre atuações acadêmica, profissional e militância? Assim como ela, não creio que seja menos virtuoso fazer Antropologia de maneira engajada. Mas, seja lá qual for a nossa inserção, é preciso redobrar a atenção para tentarmos escapar de possíveis instrumentalizações do conhecimento antropológico, seja pelo Estado, seja pelo “mercado”. O papel público da Antropologia pode se desenrolar em um duplo registro: apresentando evidências a fim de combater “a amnésia oficial e os atos sistemáticos de fazer desaparecer as evidências” e, ao mesmo tempo, “testemunhando a descida ao cotidiano por meio do qual as vítimas e os sobreviventes afirmam a possibilidade da vida removendo-a da circulação de palavras que se tornaram selvagens – dando um lar às palavras, por assim dizer” (DAS, 2020, p. 292).

Penso, como Fassin (2016b), que uma das principais contribuições da Antropologia é tornar o mundo mais inteligível. Nesse sentido, não pretendo aqui fazer denúncias ou iniciar processos inquisitoriais; mas gostaria que esta tese trouxesse algumas pistas para que possamos compreender diferentes dimensões da vida social. Talvez seja justamente através dessas tentativas de compreensão que podemos “encontrar instrumentos intelectuais para transformar o mundo, combater a injustiça, reduzir a desigualdade e denunciar a violência” (FASSIN, 2016b, p. 50), atentando-se, contudo, para as fronteiras porosas entre dois momentos distintos: compreender e intervir. Dessa forma, ao final da

⁹ Comunicação pessoal.

leitura, espero que você tenha entendido melhor não somente os Warao, mas os dramas que eles têm enfrentado e o *modus operandi* dos Estados em relação às populações indígenas. Espero que você, assim como eu, *seja afetado*, nos termos propostos por Favret-Saada (2005), isto é, esteja aberto cognitivamente para uma comunicação respeitosa e genuína, o que não se confunde com uma identificação com o ponto de vista nativo. Espero sinceramente que esta pesquisa possa incidir em diferentes esferas (social, política, administrativa e jurídica), contribuindo para a diminuição de desigualdades e discriminações.

Capítulo 1 – “Cuando llegaron los blancos”: os Warao, a conquista da América e o poder colonial

Conocemos la historia; nuestra cultura está lejos de los criollos, lejos de los blancos. Porque los blancos no quieren el bien de los indígenas. Desde la historia antigua, cuando llegaron los blancos, los españoles, los portugueses, querían destruir, querían acabar con los indígenas. Fuimos perseguidos. Así que tenemos una historia allí (Euligio Baez, indígena warao).

A epígrafe acima foi retirada dos meus cadernos de campo. No dia 11 de março de 2022, Euligio Baez me enviou um áudio para manifestar sua indignação com as instituições responsáveis pela gestão dos espaços destinados a indígenas refugiados e migrantes no estado de Roraima. O encontro com os brancos, os *criollos* (não indígenas), era marcado por uma alteridade radical (“*nuestra cultura está lejos de los criollos, lejos de los blancos*”), assentada em ações que visavam à eliminação dos Outros (“*querían destruir, querían acabar con los indígenas*”). Conhecíamos-nos há dois anos. Não foi a primeira vez que ouvi Euligio ou outros indígenas warao trazerem a colonização da América espanhola para interpretar, metonimicamente, o presente. Esses enunciados suscitaram-me algumas indagações: por que e como essas reminiscências reverberavam no presente? O que a conquista do Novo Mundo nos diz sobre os discursos e práticas que recaem sobre aqueles que são classificados como indígenas?

Para respondê-las, creio que seja necessário observarmos o nascimento do encontro colonial, o momento durante o qual certas representações e ações voltadas aos indígenas foram forjadas e exercidas. Ainda que a tradição colonial do Ocidente seja anterior à guerra de conquista da América, penso que esse momento inaugura uma configuração diferente do colonialismo, que assumirá inúmeras feições em períodos e lugares distintos. Orientado pela noção foucaultiana de *genealogia* (FOUCAULT, 2017a), meu objetivo aqui não é revelar uma suposta “origem” ou traçar continuidades temporais. Volto ao tempo dos “descobrimientos” para tentar observar a singularidade de um acontecimento: a invenção da atitude dos colonizadores diante dos indígenas. Mais precisamente, como aqueles passaram a representar e a agir sobre as ações destes. Minha tarefa, portanto, não é a de mostrar que o passado está vivo no presente, mas demarcar os acidentes e desvios que contribuíram para o surgimento de algo que existe contemporaneamente: o colonialismo.

Diferentemente do método da *arqueologia*, que analisa as discursividades locais, a *genealogia*, segundo Foucault (2018, p. 11), seria “a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem”. Trata-se, assim, de trazer à tona saberes desqualificados, não legitimados, em oposição à “instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (FOUCAULT, 2018, p. 10). Esse empreendimento pode nos ajudar a compreender como a memória vivida dos Warao sobre a colonização, enquanto um *saber dessujeitado*, é utilizada nas táticas de luta do presente. Isso porque “o que está em jogo é determinar quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem, em níveis diferentes da sociedade, em campos e com extensões tão variadas” (FOUCAULT, 2018, p. 13).

Entendido como uma relação de força, o *poder* não pode ser dado, trocado ou retomado. O poder só existe em ação. Trata-se de ações sobre ações possíveis; ações que se inscrevem no comportamento dos indivíduos, podendo incitar, induzir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar, limitar, tornar “mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Nesse caso, seria um equívoco ressaltarmos apenas o seu aspecto negativo, uma vez que o poder também é caracterizado por uma dimensão positiva, isto é, ele produz sujeitos, o que implica em formas de subjetivação e de submissão (FOUCAULT, 1995). Não se trata de uma coisa controlada por determinada classe ou grupo, mas de algo que se configura de maneira relacional; daí falarmos de relações de poder (FOUCAULT, 2018). A configuração do poder, portanto, não define apenas os campos de atuação, mas as formas de resistência.

Entretanto, a proposta de Foucault esbarra em um problema: para ele, a liberdade seria um componente fundamental das relações de poder, à medida que somente sujeitos livres estariam aptos para participar desse campo de forças. Ou seja, escravos e servos estariam fora do jogo. Se assim pensássemos, teríamos que excluir os indígenas desse quadro analítico, uma vez que estamos lidando com populações que, desde a chegada dos europeus na América, foram subjugadas, sendo exploradas em diferentes períodos históricos como mão de obra escrava. Contrariando o ponto de vista de Foucault, inúmeros trabalhos historiográficos que abordam o período colonial e a escravidão no Brasil têm

demonstrado como eram complexas e ambíguas as relações entre senhores e escravos, variando das sevícias mais espúrias à convivência mais ou menos hostil (GRAHAM, 1992; FLORENTINO; GÓES, 1997; CARDOSO, 2004; VAINFAS, 2022). As condições de possibilidade de resistência nem sempre estiveram longe do horizonte, seja dos escravos negros, seja dos indígenas.

A história (ou as histórias) dos Warao corrobora a minha hipótese, ou seja, podemos falar no exercício de uma variedade de modalidades de poder sobre territórios e populações rotuladas como indígenas. Assim, na primeira parte deste capítulo, apresentarei uma etnografia a respeito do povo Warao, a qual será complementada ao longo da tese. A partir das narrativas de meus interlocutores, bem como mediante o uso de dados secundários, tentarei reconstituir como a vida transcorria em suas comunidades originárias; ou, ao menos, como o passado é representado e idealizado: suas atividades produtivas, passagem da infância para a vida adulta, rituais, parentesco, casamento, organização política. Mas vale ressaltar: o meu objetivo não é reproduzir clichês etnográficos, porém, alinhar as dimensões sincrônica e diacrônica. Dessa forma, no decorrer desta pesquisa, observaremos como as fotografias do pretérito mais-que-perfeito serão mescladas e contrastadas com as fotografias do presente, durante o processo de desterritorialização; em outras palavras, como os deslocamentos dos Warao para os centros urbanos venezuelanos e brasileiros estão relacionados com uma série de ações que provocaram mudanças radicais em seus modos de vida.

Em seguida, farei algumas reflexões a respeito do posicionamento dos colonizadores e missionários frente aos indígenas. Quero entender os sentidos que a colonização pode assumir no presente, bem como a maneira pela qual o colonialismo tem sido atualizado. Por isso, minhas análises direcionam-se para determinados discursos e práticas coloniais, e como estes podem ter extrapolado limites temporais e espaciais. Observaremos, por exemplo, a recorrência de certas imagens que estigmatizam indivíduos e grupos classificados como “indígenas”. Do mesmo modo, veremos como ainda são frequentes algumas práticas implementadas durante a colonização das Américas: o enclausuramento de populações em determinados espaços é uma delas. Tentarei, ainda, esboçar os contornos do que chamarei de *acervo colonial compartilhado*, um tipo de dispositivo empregado e alimentado pelo *poder colonial*, ou seja, a modalidade de poder que corresponde ao colonialismo.

1.1. “Los caños son nuestra forma de vida”

A palavra *delta*, do ponto de vista geográfico, designa a foz de um rio, isto é, um local triangular – daí a referência à letra grega maiúscula homônima – onde um corpo de água desagua em outro corpo de água, como rios, lagoas, grandes lagos, mares e oceanos. Um delta é constituído por inúmeros canais do leito de um rio, a exemplo do delta do Orinoco, no leste da Venezuela. Nessa região, onde as águas barrentas do rio Orinoco se fundem com o oceano Atlântico, se estivéssemos em um aeroplano, poderíamos vislumbrar várias artérias trêmulas e paralelas, chamadas localmente de *caños*. Em cada um deles, observaríamos grupos indígenas que viviam ali há aproximadamente 7.500 anos, sendo o povo mais antigo que ali se estabeleceu (TIAPA, 2007; LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; HEINEN; GARCÍA-CASTRO, 2012; ROSA, 2021). Conhecidos como Warao,¹⁰ seu nome carregava os laços de pertencimento com aquele lugar: *waja* pode ser traduzido como “costa baixa”, “pantanososa” ou “pântano”, enquanto *arao* significa “gente”, ou seja, os Warao eram a “gente da costa baixa” (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999).

Além da Venezuela, os Warao encontram-se na República Cooperativa da Guiana,¹¹ no Suriname e, pelo menos desde 2014, no Brasil. Vale observar que a própria palavra *guiana* remete-nos não apenas a um país, mas a uma área cultural que compreende porções dos territórios dos quatro países mencionados. Há séculos, diferentes etnias estabelecem relações de parentesco nessa área, a exemplo dos Macuxi, dos Akawaio, dos Arawak e dos Warao (RIVIÈRE, 2001). As versões acerca da etimologia do nome guiana também ratificam a longa presença de indígenas nessa região. Por um lado, sustenta-se que se trata de uma palavra arawak: *ina* (ou *wina*) significaria “terra de muitas águas”. Outra hipótese é que seja um termo warao: quando os espanhóis chegaram, teriam perguntado aos Warao qual era o nome do país, e eles teriam respondido *waiana*, isto é, “sem nome” ou “não há nome para esta área” (MANGAR, 1991). A presença dos Warao em localidades aparentemente improváveis pode ser constatada pela difusão de seu idioma:

¹⁰ Fontes cartográficas e bibliográfica do período colonial – mesmo *a posteriori* – grafavam “Guaraos” ou “Guaraúnos”, uma espanholização da palavra warao (GARCÍA, 1971; GÓMEZ, 2020).

¹¹ No que diz respeito a Guiana, em fevereiro de 2023, tive a oportunidade de realizar um trabalho de campo em Mabaruma, na Região Um (Barima-Waini), onde, a pedido do escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) da Guiana, elaborei um diagnóstico antropológico a respeito da situação dos Warao.

há nomes warao na Guiana Francesa, bem como há a hipótese de que os Aricari, que viviam no atual estado do Amapá, falavam a língua warao (HEINEN; GASSÓN, 2008).

No decorrer de mais de três anos de atuação junto a inúmeros indígenas pertencentes à etnia Warao, ouvi frequentemente esta palavra ser traduzida como “gente das águas” ou “gentes das canoas”. À época do trabalho de campo, eles já não viviam mais nos *caños*, tampouco encontravam-se na Venezuela: estavam em território brasileiro, espalhados por praticamente todas as unidades federativas. Mas, embora tenham passado a viver majoritariamente em centros urbanos, não somente ainda se autoidentificavam como indígenas warao, como pareciam trazer os *caños* dentro de si. A memória vivida dessas pessoas estava permeada pelas águas do rio Orinoco, que cobre uma área de 880 000 km², sendo o maior rio venezuelano e um dos maiores da América do Sul. Aliás, etimologicamente, o nome desse rio deriva da palavra warao *wirinoko*, que pode ser traduzida como “lugar donde remamos”: *wiri* = onde remamos + *noko* = lugar (GARCÍA-CASTRO, 2006; ROSA, 2021).

Figura 1: mapa do Nordeste da Venezuela.

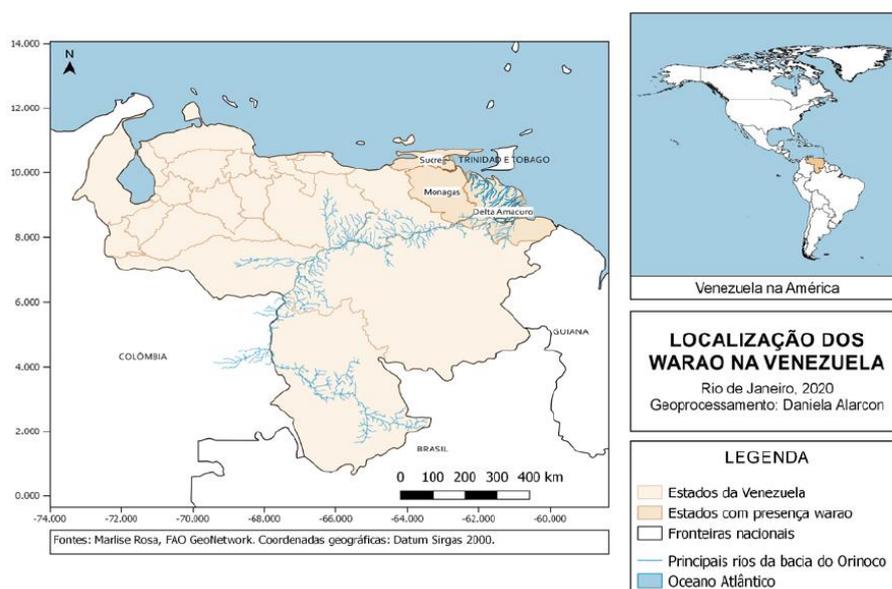


Fonte: Gassón e Heinen (2012).

De acordo com o último censo venezuelano, realizado em 2011, os Warao somam cerca de 49.000 indivíduos e são a segunda maior população indígena da Venezuela – em primeiro lugar estão os Wayuu (ou Guajiro), com 413.437 indivíduos (CENSO, 2013). A maioria dos Warao localiza-se no estado de Delta Amacuro, mas também se encontram nos estados de Monagas, Bolívar e Sucre. Apesar de muitas vezes compartilharem os mesmos esquemas culturais, trata-se de um povo bastante heterogêneo, o que pode ser constatado, dentre outros fatores, pela variação linguística, pelas diferentes narrativas fundacionais e pelo grau de contato com não indígenas.

Nos *caños*, suas casas estavam posicionadas de frente para os rios e eram chamadas de *janoko*, isto é, “*el lugar del chinchorro*”, onde se penduravam as redes de dormir. O modelo arquitetônico baseava-se no sistema construtivo das palafitas, comuns em áreas de alto índice pluviométrico. As habitações eram construídas, pois, sobre troncos ou pilares, o que evitava que fossem inundadas e levadas pela correnteza dos rios. Desprovidas de paredes, as casas eram cobertas com palhas. Nas palavras de Teolinda Moraleda, liderança warao com quem tenho conversado desde julho de 2020, os Warao habitavam sobre as águas: “*Hay mucha agua. Nuestra comida típica era el ocumo y el pescado, la yuruma, el gusano de la palma moriche. Pesca y caza. Y sembrar. Mientras estábamos sembrando, no teníamos hambre, no faltaba comida. Era la vida en los caños*”.

Figura 2: localização dos Warao na Venezuela.



Fonte: (ACNUR, 2021).

Os fundos das casas davam para uma densa vegetação provida de frutos e ervas medicinais. Lá certamente encontraríamos a famosa *palma de moriche* (*Mauritia flexuosa*), uma espécie de palmeira que pertence à família Arecaceae. No Brasil, nós a conhecemos como buriti (*ojidu*, em warao). Para os Warao, tratava-se da “*árbol de la vida*”, pois dela tudo se extraía: com o *jau* (uma fibra fina e resistente) produziam cestarias e *chinchorros* (redes de dormir); a madeira poderia ser utilizada nos *janoko* (casas) ou nas *curiara* (canoas); obtinham ainda a *yuruma* (farinha ou sagu), alimento de grande predileção entre os vivos e os “espíritos”.¹²

A fim de se evitar e curar enfermidades, ou para que a pesca, a caça e a colheita fossem exitosas, *kanobo* (“*espíritu del abuelo*”) precisava comer *yuruma*, a qual lhe era ofertada durante alguns rituais, como o *najanamu*. Sabia-se disso porque um *wiciratu* (“médico warao”) era portador do espírito: ambos mantinham um canal de comunicação através dos sonhos. Diferentemente do que ocorre entre outros povos indígenas, os sonhos dos Warao não necessariamente estão relacionados com o uso prévio de alguma substância que possa auxiliá-los no processo comunicacional. Os sonhos acontecem cotidianamente: logo pela manhã, ao acordar, um *wiciratu* pode compartilhá-los com seus familiares ou com as pessoas que apareceram neles. O mesmo acontece com os sonhos daqueles e daquelas que, embora não se comuniquem com os espíritos, podem colaborar na construção de narrativas explicativas ou premonitórias. Ademais, esses xamãs, assim como outros especialistas, dominavam práticas de adoecimento e de cura. As comunidades que não contavam com a presença dessas figuras estavam, de certa forma, desprotegidas, sendo necessário recorrer aos *wiciratu* de outras localidades. No que diz respeito à transmissão desses saberes, um aprendiz poderia recebê-los de um parente ou do próprio espírito. De todo modo, não há uma obrigação hereditária, ou seja, um filho de *wiciratu* não necessariamente também o será. É o caso de Jorge Zapata, 50 anos, um dos warao que conheci em Belém, em 2021:

Jorge Zapata: *Les voy a contar un poco de la historia de lejos y ahora. Poco a poco. Ahora tengo 50 años. He vivido desde chiquito y me crie allá en los caños, en esas aguas, con morichales. Porque mi papá era un wiciratu: tenía que conseguir yuruma, todos los años tenía que hacer una fiesta. El espíritu que mi padre estaba guardando habló a través del*

¹² Não tenho dados etnográficos suficientes para traçar uma genealogia que dê conta do surgimento da palavra *espíritu* (em espanhol) no vocabulário warao. Mas posso inferir que, a exemplo do que ocorrera com diferentes povos indígenas das Américas, talvez se trate de uma reelaboração de seu sistema de crenças em função do contato com organizações cristãs que chegaram em seus territórios.

sueño. Debe tener una fiesta para no tener fiebre, gripa, diarrea. Hacíamos fiestas todos los años. Tuve que ir al morichal como mi papá. Cuando crecí y estudié un poco, ya no vivía en el morichal. Cuando era pequeño, comía gusanos, yuruma.

Jorge não se tornou um *wiciratu*, mas, desde pequeno, acompanhava o pai pelas matas onde havia muitos buritis. Participava, portanto, dos preparativos das festas ofertadas anualmente ao espírito. No cotidiano dos Warao, humanos e não humanos, vivos e “espíritos”, não estavam apartados; ao contrário, a vida social era organizada e orientada por elos de reciprocidade, obrigações de dar, receber e retribuir (MAUSS, 2003) que se desencadeavam entre tais seres. E, nessa relação, a *palma de moriche* era central, uma vez que, sem ela, não haveria comida para os Warao nem para *kanobo*; não haveria sequer *chinchorros*, em conformidade com uma das narrativas fundacionais compiladas por García (1971).

A presença da horticultura entre os Warao, ao que tudo indica, data do período anterior à chegada dos espanhóis (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 2000). Nos *konuko* (“plantações”), cultivavam, dentre outros alimentos, o *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*) – semelhante ao inhame e à taioba –, com o qual, juntamente com alguma proteína animal, preparavam um ensopado. Cercados por uma fauna e uma flora riquíssimas, a dieta dos Warao compunha-se, no período anterior à chegada de produtos manufaturados, daquilo que encontravam na *naturaleza*: pescados, crustáceos (caranguejo), carnes de caça, *yuruma*, *yuca*, *casabe* e *gusano*, uma larva extraída da *palma de moriche*, rica em proteínas e um dos principais alimentos das crianças.

Jorge Zapata: *Aquí en los caños es río puro, agua pura. ¿Cómo conseguimos comida? Bueno, hay agua allí. Cada día, cada semana, el agua sube y baja. Todos los días. Luego hacemos konuko de ocumo, que llamamos wure. Esta es la comida de los Warao que estamos viviendo en los caños. Hago un pequeño konuko y planto 200, 300 matas de ocumo. Ocho meses después, el ocumo ya está bueno para comer. Así vivimos: hacemos otro konuko, otro konuko. Crie a ocho niños así.*

Essa alimentação era de suma importância para a construção do corpo warao. Durante o meu trabalho de campo, ouvi mulheres e homens afirmarem: “*Los Warao son fuertes, los Warao tienen un cuerpo fuerte*”. Ainda que essa percepção estivesse relacionada à massa corporal – uma pessoa muito magra era vista como “fraca” –, o adjetivo “forte” não se confundia com o fortalecimento dos músculos. Os Warao eram

fortes porque comiam alimentos “naturais”, não ingeriam produtos manufaturados, nem bebiam cachaça ou fumavam nicotina. Quando crianças, comiam *yuruma* e *gusano*. Aprendiam a pescar, a plantar e a caçar, ou seja, praticavam atividades que movimentavam seus corpos e lhes provinham a alimentação diária. Não faltava comida; logo, dificilmente adoeciam. Para os Warao, as enfermidades poderiam atingir mais facilmente aqueles e aquelas que sentiam fome. As mulheres eram tão ou mais fortes do que os homens, pois, além de plantarem e colherem, também cuidavam das crianças. Os Warao eram mais “fortes” do que os não indígenas, que comiam alimentos industrializados, bebiam, fumavam e viviam nas cidades (TARDELLI, 2023).

Para que o fortalecimento desse corpo fosse possível, viver nos *caños* era fundamental. Um único *caño* poderia ter inúmeras comunidades, distantes uma das outras por horas ou dias. Cada comunidade era constituída por uma ou várias famílias extensas, ou seja, por famílias que não se restringiam ao núcleo formado por pais e filhos. Assim, em uma mesma casa podíamos encontrar de 30 a 100 pessoas, a depender do tamanho da construção. Através de um sistema de classificação de parentesco relativamente simples (*parentesco havaiano* ou *sistema geracional*), um warao percebia todas as mulheres da geração de seus pais como “mãe”, enquanto os homens da mesma geração eram vistos como “pai”. Já na geração dos filhos, além dos “irmãos” e “irmãs” nascidos dos mesmos progenitores, aqueles que comumente chamamos de “primos” e “primas” eram “irmãos” e “irmãs”, respectivamente.

Normalmente, após o matrimônio, o casal mudava-se para a casa ou para a comunidade da mãe da esposa, seguindo a lógica da matrilocalidade. A unidade doméstica era constituída por um casal fundador. O homem, que era pai/sogro (*aidamo*; *iramo*), orientava os genros nas atividades voltadas à obtenção de alimentos, ao passo que a mulher, mãe/sogra (*arani*), era responsável pela redistribuição dos mesmos (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; GARCÍA-CASTRO, 2018; ROSA, 2021). Enquanto ascendente vivo mais velho, esse ancião figurava como a principal autoridade da organização segmentária. Comumente chamado de *aidamo*, era o cabeça da família, abaixo do qual estavam os filhos solteiros, genros e netos em idade produtiva, isto é, seus descendentes diretos e indiretos (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; DIEGO, 2008).

A vida adulta era consumada pelo casamento e pelos filhos gerados a partir dessa união. Daí as perguntas mais frequentes que ouvi de mulheres e homens warao quando nos encontrávamos pela primeira vez e desejavam saber quem era seu interlocutor: “¿Eres

casado? ¿Dónde está tu esposa? ¿Cuántos hijos tienes?'. Isso porque, ainda que as relações sexuais fossem fontes de prazer, eram um meio para se atingir um fim: a reprodução sociocultural do grupo (TARDELLI, 2021). Conforme Alejandrina Gonzáles me explicou, uma senhora com cerca de 70 anos, os filhos davam sentido à existência dos próprios pais, em outras palavras, continuavam aquilo que foi iniciado com os antepassados, *los abuelos*, os quais estavam presentes na vida cotidiana por meio do que genericamente chamavam de *espíritu*. Através da transmissão de experiências, histórias, contos, cantos e saberes, os filhos poderiam garantir que os Warao, enquanto um grupo culturalmente diferenciado, não deixariam de existir.

Desde cedo, as crianças participavam das atividades desempenhadas por mulheres e homens: as meninas ajudavam na colheita e na confecção de redes e cestas, enquanto os meninos acompanhavam os pais na caça e na pesca. Meninas aprendiam cantos e danças; meninos aprendiam a fabricar *curiara* (“canoa”) e *jaja* (“remos”). Ainda que essa divisão sexual do trabalho não fosse estanque, o processo de aprendizagem desses saberes condicionava a passagem da infância para a maturidade. Desse modo, antes de estabelecer relações conjugais, os jovens deveriam dominar essas práticas. Um rapaz que não soubesse pescar e construir uma *curiara* não estava apto para o casamento, pois não seria capaz de prover o sustento da família.

Habitando os braços dos rios e vivendo prioritariamente da pesca, as *curiara* eram fundamentais para os Warao. Não por acaso, como observei, a palavra *warao* também é comumente traduzida como “gente da canoa” ou “povos das canoas”, sendo um forte indício tanto de sua presença no litoral caribenho (SILVA; TORELLY, 2018) quanto de sua vocação para a navegação fluvial, costeira e marítima. De acordo com Wilbert e Lafée-Wilbert (2009), através da navegação, os Warao mantinham uma rede comercial com distintos povos indígenas – agrícolas ou não – na Grande Guiana e no Caribe (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009).

Mauricio Fiscal: *En el estado Delta Amacuro vivimos en el delta superior, el delta medio y el delta inferior. Todas las comunidades Warao del delta viven rodeadas de agua, lo que da origen a los caños. El agua, los ríos, los caños y los caños pequeños sirven como caminos de acceso para llegar a ciertos lugares o comunidades Warao. Navegamos en canoas grandes o pequeñas, botes, a remo o con motor fuera de borda [...]. La mayor parte de la población se encuentra en la zona del bajo delta del municipio de Antonio Díaz, donde abundan los ríos, quebradas y cañitos y cada uno de ellos tiene sus ramificaciones, que se entrelazan*

con los grandes ríos. En los arroyos la existencia de flora y fauna es muy agradable, hay diversidades y especies de árboles, palmeras y vegetación pequeña y grande. Los caños son nuestra forma de vida. A través de canoas, todos los días buscamos alimento para la familia Warao, pescamos, cazamos, cortamos y sembramos.

Entre rios que se ramificam, fauna e flora abundantes, os Warao construía-se como um grupo culturalmente diferenciado, quando contrastados com outros grupos indígenas ou com os “brancos” (não indígenas). Por meio do relato transcrito acima, Mauricio Fiscal, sabedor das práticas de cura dos indígenas do delta do Orinoco, endossou a percepção de milhares de indígenas que, como ele, tiveram que sair de seus territórios: “*Los caños son nuestra forma de vida*”. Lá, embora os Warao tenham vivido de maneira relativamente isolada durante séculos, no período pré-hispânico mantiveram contato com os povos Arawak e Caribe (Kariña), de acordo com estudos realizados por García-Castro (2018). Apesar disso, esses encontros, aparentemente, não geraram grandes deslocamentos demográficos ou conflitos de grande magnitude, mas fomentaram um forte intercâmbio interétnico (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). A princípio, como vimos, as atividades produtivas dos Warao eram a pesca, a caça e o extrativismo. O contato com esses povos horticultores, contudo, trouxe técnicas de processamento da *yuca (aruhuba)*, raladores (*werekoina*) e, principalmente, embarcações propícias para travessias marítimas (HEINEN; GASSÓN; GARCÍA-CASTRO, 2012).

Já o contato com os não indígenas ocorrera tardiamente, se se compara com outras populações indígenas das Américas. Em função de seu posicionamento geográfico e das dificuldades que encontraram para navegar pela região, os europeus somente aportariam com mais intensidade nos *caños* durante o século XVIII, embora tenham realizado contatos pontuais no século XVI (TIAPA, 2007). Afora algumas incursões para a captura de indígenas que eram escravizados nas colônias hispânicas das Grandes Antilhas, os Warao mantiveram-se relativamente incólumes às investidas coloniais. Isso porque, durante esse período, os europeus não demonstraram grande interesse em colonizar a região do baixo delta, por considerá-la um ambiente inóspito (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). Como apontado por Tiapa (2007), no imaginário da conquista, a natureza aparecia como um elemento que podia limitar ou facilitar; no caso dos Warao, pareceu-lhes uma zona onde a vida humana seria inviável. Essa pode ser uma das razões pelas quais, segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2009), o “genocídio epidemiológico” que dizimou 95% da população ameríndia naquele período não teria afetado significativamente os Warao.

Não obstante, posteriormente os Warao foram alvo de outras ações, “quando a mentalidade intelectual europeia da época promoveu uma política deliberadamente destinada a aniquilar as afinidades linguísticas, materiais, sociais e morais dos povos indígenas do continente” (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 425, tradução minha). Desde o início, o encontro entre os Warao e esses desconhecidos foi marcado por tensões e conflitos. Os Warao referiam-se aos não indígenas, sobretudo os venezuelanos, como *criollos*, palavra que, durante a colonização, era adotada para classificar os filhos dos europeus que haviam nascido no novo continente. A partir de uma oposição por contraste, também classificavam os *criollos* como *jotaroo* (“*gente de las tierras altas*”): *jota* significa “lugar elevado”, “terra alta ou seca”, e *arao*, como vimos, é “gente”, “habitante”. Ainda que ambos pudessem manter relações amistosas, os *criollos*, fossem eles espanhóis ou venezuelanos, eram quase sempre representados negativamente: elementos disruptivos cuja presença poderia significar transformações substanciais na vida cotidiana, quer devido à exploração de suas terras, quer pela incorporação de hábitos, práticas e objetos que destoavam da forma de vida dos Warao. Não por acaso, os *criollos* eram desprezados e, ao mesmo tempo, temidos: “*Los criollos nos maltratan. Nos tratan como animales, pero somos personas humanas*”.

1.2. Reflexões sobre o embate colonial

1.2.1. Dos eleitos do Senhor

Deus atribuiu a Cristóvão Colombo os saberes e as habilidades necessárias para empreender um grande feito: “descobrir” o que veio a ser chamado de “América”. Naquela parte até então ignorada da Terra, que se acreditava que fossem as Índias, havia homens cujas luzes dos evangelhos ainda não iluminavam seus caminhos. Colombo era, pois, um predestinado, escolhido pelo designio divino. Ele tinha o dever de cumprir uma missão: pregar a palavra revelada e possibilitar que aqueles povos fossem sacramentados antes que o mundo acabasse. Assim sustentavam alguns de seus contemporâneos e outros que lhe sucederam (O’GORMAN, 1992).

O mito da *missão providencial*, no sentido atribuído por Weber (2012, p. 175), vincula-se à ideia segundo a qual sua realização caberia “àqueles aos quais se dirigia o *pathos* de seus representantes, além da ideia de que essa missão era possibilitada, precisa

e exclusivamente, mediante o cultivo do modo de ser peculiar”. Ora, Colombo encarnava, nos mares e nas terras desconhecidas, a Coroa, assim como a Igreja; ainda que os membros do clero não tenham participado de sua primeira expedição (TODOROV, 2019). A singularidade desse ser iluminado estava assentada na crença de uma superioridade moral e material, bem como no fato de ser detentor de certos “bens culturais” (WEBER, 2012). O indivíduo que se incumbe ou a quem se delega uma “missão” enxerga-se como alguém dotado dos mais “belos” atributos; acredita piamente que ele é realmente a melhor escolha, porque tem as qualidades necessárias para levá-la a cabo; ele crê que sabe o que está fazendo e que suas ações são sempre orientadas para o “bem”. Ninguém melhor do que Colombo, portanto, para “revelar” o que até então estava supostamente oculto.

Seu próprio nome endossava que estava predestinado: Cristóbal quer dizer, em latim, *Christum Ferens* (“portador do Cristo”), enquanto seu sobrenome Colón significa “repovoador”. Colombo era, ao mesmo tempo, evangelizador e colonizador (TODOROV, 2019), traços praticamente indissociáveis e que estarão presentes em muitos que empreenderão a conquista. A paixão pelos nomes, inclusive, estende-se às coisas descobertas: mesmo sabendo que já foram nomeadas pelos *outros*, Colombo faz questão de renomeá-las, de modo a declarar que, a partir desse ato, as terras “descobertas” pertenciam ao reino da Espanha (TODOROV, 2019).

No entanto, diferentemente do que ocorrera durante as “descobertas” de outros continentes como a África e Ásia, cujas existências não eram completamente ignoradas pelos europeus, a “descoberta” da América parece ter implicado, segundo Todorov (2019, p. 7), numa “estranheza radical”, pois não se sabia nada sobre os indígenas que ali viviam, de modo que sobre eles foram projetadas “imagens e ideias relacionadas a outras populações distantes”. Nas palavras de Boxer (1981, p. 13), “à medida que os navegadores ibéricos, os missionários, os mercadores e homens de armas se espalhavam pelo globo, formavam-se convicções e atitudes que duraram séculos e ainda hoje permanecem em nós em maior ou menor grau”. Como veremos no decorrer desta tese, algumas dessas imagens ainda são reproduzidas, mesmos nos contextos mais inusitados.

A descoberta implicava numa segunda dimensão da colonização: a conquista. O encontro entre o Velho e o Novo Mundo configurou-se como uma guerra cujo objetivo era conquistar territórios e populações (TODOROV, 2019). O tipo ideal de conquistador pode ser encontrado na figura de Hernán Cortez (1485-1547), espanhol que fez fama por ter dominado o Império Asteca de Montezuma, incorporando a parte central do atual território

mexicano ao domínio da Coroa espanhola (TODOROV, 2019). Assim, se Colombo assumiu o papel de “descobridor”, Cortez desempenhou melhor o papel do “conquistador”, aproveitando-se das disputas internas que havia entre diferentes grupos, saqueando ouro e pedras preciosas, violando mulheres, escravizando indígenas, ocupando territórios. Juntos, Colombo e Cortez talvez representem a melhor síntese da identidade do colonizador que será reproduzida nos séculos posteriores. Para Todorov (2019, p. 7), “é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente”. Assim, de maneira arbitrária, podemos dizer que as viagens de Colombo e de Cortez inauguraram a “modernidade” (TODOROV, 2019), mantendo relações íntimas, portanto, com o imperialismo e a invenção da raça (MCCLINTOCK, 2010), assim como com o tráfico de escravos (MBEMBE, 2020).

1.2.2. Da presença de negros e papagaios

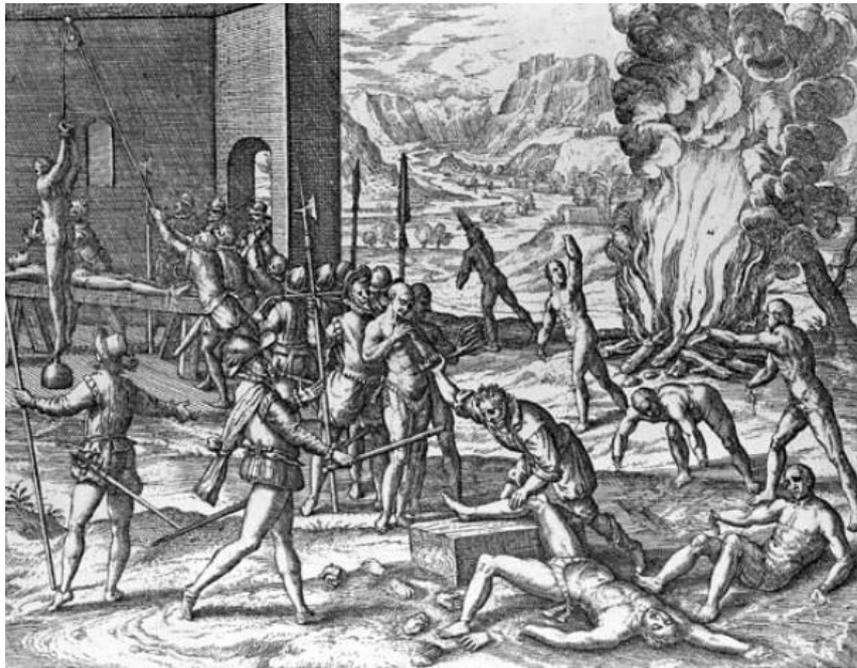
As interpretações de Colombo baseavam-se em suas crenças. Ele não estava preocupado em compreender por meio da experiência: seu argumento era o da autoridade que afirmava uma verdade conhecida de antemão (TODOROV, 2019). Eis uma das verdades de seu tempo: a presença de negros – isto é, pessoas cuja pele era mais escura que a dos europeus – e papagaios indicava que um lugar era quente; o calor, por sua vez, sinalizava a existência de riquezas. Os sinais eram, portanto, interpretados de acordo com o resultado que se almejava. A América, nesse sentido, não foi “descoberta”, pois Colombo “sabia” previamente onde estava (TODOROV, 2019).

Interessado na “natureza” que se descortinava, Colombo não dava a mesma atenção aos homens e mulheres que encontrava pelo caminho. Em sua opinião, a nudez daquela gente indicava a ausência de cultura, costumes, línguas, ritos e religião. Eram desprovidos de tudo. Não surpreende que os colonizadores pensassem, conforme Todorov (2019, p. 49), “que todos os índios, culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, sejam parecidos entre si”. Os indígenas são descritos como elementos da paisagem: começa-se pela admiração da beleza até chegar a outras qualidades, como a “generosidade” e a “covardia”, fortalecendo o mito do *bon sauvage* (TODOROV, 2019).

Contudo, vez e outra, suas impressões mudavam: os indígenas eram ladrões que deveriam ser castigados, cortando-lhes as orelhas e o nariz para que todos pudessem ver que haviam cometido um crime (TODOROV, 2019). Na figura abaixo, Théodore de Bry

(1528-1598), gravurista conhecido pelas representações que fez das primeiras expedições com destino à América, pinta uma cena pavorosa: no centro, o conquistador espanhol Hernando de Soto (1500-1542) está prestes a mutilar a perna direita de um indígena, cujas mãos decapitadas jazem no chão; na confusão do cenário, vemos outros corpos mutilados; no lado esquerdo, no canto superior, um indígena está suspenso por uma corda puxada por um soldado através de uma roldana.

Figura 3: BRY, Théodore de. *Hernando de Soto committing atrocities against Indians in Florida.*



Fonte: britannica.com.

As desilusões com as novas terras e seus habitantes parecem ter começado na segunda expedição de Colombo, que se iniciou no dia 25 de setembro de 1493. Além de não terem encontrado o almejado ouro, “os indígenas não eram os dóceis vassallos que havia dito, pois, fosse culpa de quem fosse, haviam assassinado em massa a guarnição cristã que o almirante tinha deixado em Navidad” (O’GORMAN, 1991, p. 121). Apesar do genocídio ao qual essas populações seriam submetidas desde então, esses encontros iniciais passariam a ser pintados com garbo. A depender dos relatos do próprio Colombo, tudo ia de vento em popa (TODOROV, 2019); as descrições de alguns de seus biógrafos seguiriam na mesma trilha. Em *Admiral of the ocean sea*, o historiador e militar estadunidense Samuel Eliot Morison (1887-1976) revela-nos, em seu afã de enaltecer os feitos do navegador de Génova, que, de fato, estamos diante de um evento inaugural e

definidor: “[...] nunca mais poderão os mortais abrigar a esperança de sentir de novo o pasmo, o assombro, o encanto daqueles dias de outubro de 1492, quando o Novo Mundo graciosamente cedeu sua virgindade aos vitoriosos castelhanos” (MORISON, 1942, p. 308 apud O’GORMAN, 1992, p. 65).

Qual as donzelas dos romances de cavalaria, gênero popular na Espanha e em Portugal durante a Idade Média (entre os séculos V e XV), que servira de inspiração para muitos conquistadores (HOLANDA, 2010), as novas terras eram virgens, pois ainda não haviam sido penetradas pela “civilização” cristã, representada, não por acaso, pelas figuras masculinas dos viajantes (MCCLINTOCK, 2018). A virgindade de seus habitantes, acoplados à paisagem, manifestava-se, primeiramente, pela sua nudez, indício de que careciam de “cultura” e de “vergonha”; mas eram “virgens”, igualmente, de aparatos linguísticos, políticos, econômicos e religiosos. A missão dos colonizadores era grandiosa e repleta de boas intenções: levar a redenção às novas terras; promover a transformação dos “selvagens” em súditos e cristãos. Para tanto, os fins justificariam os meios, havendo moralidades e teorias de sobra para legitimar ações que, se direcionadas aos concidadãos, provavelmente seriam consideradas abjetas e espúrias.

1.2.3. Das terras virgens

Naquele período inicial da colonização da América, conforme a análise de O’Gorman (1992, p. 87), as palavras *universo*, *globo terrestre* e *mundo* não eram usadas como sinônimos. O primeiro incluía tudo aquilo que existia; o globo era visto como a “massa de matéria cósmica mais pesada, porque nela prevalecia a essência ou o elemento terra”; já o mundo era a “morada cósmica do homem, sua casa ou domicílio no universo, antiga noção que os gregos definiram com o termo *ecúmeno*”. Desde a Antiguidade, acreditava-se que o nosso domicílio se situava na Terra, uma vez que a física e o pensamento cristão sustentavam que o corpo humano era constituído por terra; por conseguinte, em função de nossa “natureza”, somente poderíamos viver nela.

A concepção cristã do mundo introduziu novos elementos nessa cosmologia. A partir da terra, Deus criou Adão, dando-lhe como morada o Paraíso Terrestre, um lugar repleto de abundâncias e delícias. Tudo caminhava bem, até que, influenciado por Eva, Adão pecou, gerando a vergonha e a morte carnal. Consequentemente, Deus amaldiçoou a terra do nosso primeiro pai e o expulsou do Paraíso. Ele tivera que deixar aquele mundo

original em direção a um mundo onde teria que viver fatigado, um verdadeiro “vale de lágrimas”. Se o mundo da inocência estava protegido, o mundo do homem caído estava aberto, ou seja, era “um mundo concebido como possível de ser possuído e ampliado na medida em que o homem, pelo seu próprio esforço e engenho, fosse impondo à Terra as condições requeridas para fazê-la habitável” (O’GORMAN, 1992, p. 90).

Este é o profundo significado do velho mito bíblico: o homem, enquanto persevera no seu estado de inocência original, não é responsável pelo seu mundo nem tem consciência de si próprio, mas ao ganhar essa consciência, patente pela primeira vez na vergonha da sua nudez, sabe-se mortal, isto é, transfigura-se num ente histórico e, como tal, recai sobre ele a tremenda tarefa de trabalhar o seu mundo ao ir transformando a Terra e, no limite, o universo inteiro, alheio ao homem enquanto criação de Deus e unicamente para Deus. Foi assim que o Cristianismo introduziu no âmbito da cultura greco-romana superveniente a noção fundamental do homem como responsável e inventor do seu mundo ou, se prefere-se [*sic*], da sua própria vida e do seu destino (O’GORMAN, 1992, p. 91).

“Trabalhar o seu mundo” significará domesticá-lo e exercer seu domínio. Mas, até que as expedições marítimas colhessem seus louros – e mesmo depois –, muitos contemporâneos de Colombo perceberiam o Oceano como como um limite da Ilha Terra, algo hostil e intransponível, que não pertencia ao mundo. Por isso, a priori, “não era considerado suscetível de posse jurídica ou objeto para o exercício da soberania dos príncipes” (O’GORMAN, 1991, p. 94). Essa imagem insular do mundo, própria daquela época, podia trazer sentimentos de enclausuramento e de impotência, pois o mundo não pertencia ao homem, era de Deus, ou seja, “o homem vivia no mundo como um inquilino ou servo que habitava uma parcela que lhe havia sido graciosamente concedida, mas da qual não podia se servir como coisa sua, pois não a havia feito” (O’GORMAN, 1991, p. 94). Não obstante, a imagem que esses indivíduos projetavam sobre o mundo refletia a imagem que tinham de si mesmos. Assim, quando passa a se imaginar não como um ser definido, mas como um *vir a ser*, “o universo em que se encontra não lhe parecerá como limite intransponível e realidade alheia, mas como um campo infinito de conquista para fazer seu mundo, como um produto de seu esforço, de sua técnica e de sua imaginação” (O’GORMAN, 1991, p. 95). É exatamente esta a mentalidade dos conquistadores: as ameaças dos mares, seus monstros, ciclopes, serpentes, tufões e vendavais não serão obstáculos suficientes à conquista.

O mundo de Colombo, de acordo com Todorov (2019), pode ser dividido em três esferas: natural, divina e humana. Cada uma delas, por sua vez, representa três impulsos para a conquista: a apreciação da natureza, a expansão do cristianismo e a obtenção de riquezas, respectivamente. Com base nos livros santos e nos relatos de seus contemporâneos, Colombo acreditava fortemente no dogma cristão do paraíso terrestre. Após ter lido o *Imago mundo* do teólogo Pierre d'Áilly (1351-1420), passou a sustentar que o paraíso estava situado em uma região temperada além do equador e poderia ser assim descrito: “[...] como uma bola bem redonda, sobre a qual, em um certo ponto, estaria algo como uma teta de mulher, e a parte deste mamilo fosse a mais elevada e a mais próxima do céu, e situada sob a linha equinocial neste mar Oceano, no fim do Oriente” (COLOMBO, 1498 apud TODOROV, 2019, p. 22).

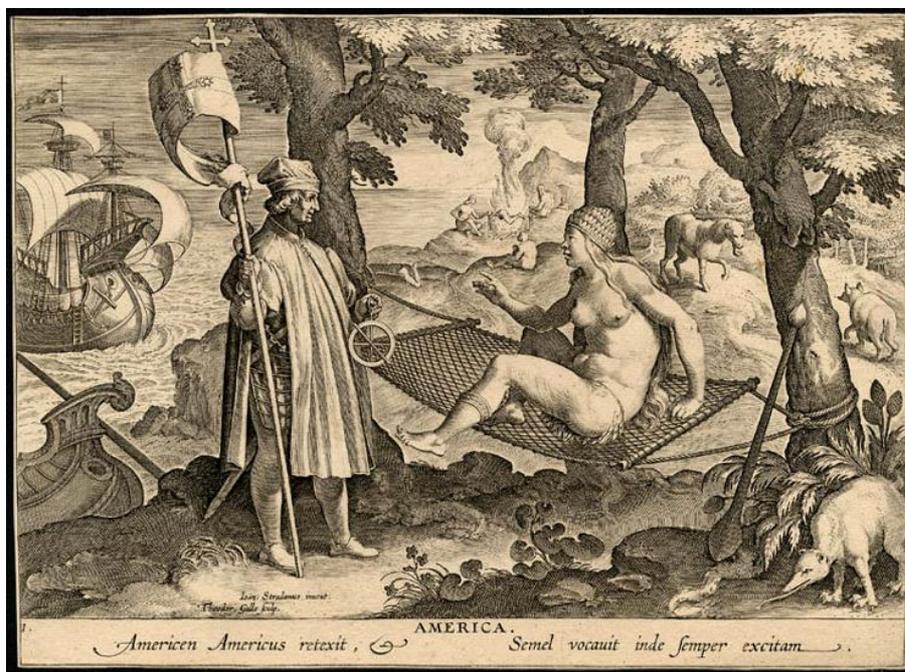
Pela leitura do trecho acima, notamos que Colombo imaginava que as terras desconhecidas se assemelhavam aos seios de uma mulher. Ele não foi o único, contudo, que teve devaneios eróticos. McClintock (2018, p. 44) demonstra que esse tipo de projeção remete à uma tradição de viagens masculinas. A África, a Ásia e as Américas, durante séculos, foram retratadas pelos europeus através de imagens “da monstruosa sexualidade de terras distantes, onde, segundo a lenda, os homens exibiam pênis gigantescos e as mulheres copulavam com macacos; dos seios dos homens tornados femininos fluía leite”. Mesmo antes do fortalecimento do imperialismo vitoriano, esses continentes “já se tinham tornado o que pode ser chamado de pornotrópicos para a imaginação europeia – uma fantástica lanterna mágica da mente na qual a Europa projetava seus temores e desejos sexuais proibidos” (MCCLINTOCK, 2018, p. 44).

Entretanto, os conquistadores não se contentaram apenas com imagens libidinosas. Ao contrário das representações fantasiosas que seriam pintadas a respeito da chegada dos europeus naquelas terras, o encontro colonial não foi marcado por folguedos inocentes. O embate entre os “índios” e os espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e holandeses resultou na perpetração de diferentes formas de violência sobre as populações autóctones: torturas, assassinatos e estupros de mulheres (MCCLINTOCK, 2018; TODOROV, 2019; MBEMBE, 2020). O poder colonial era exercido, simultaneamente, sobre os corpos e os territórios daqueles e daquelas que não necessariamente haviam autorizado a entrada de estranhos à sua porta.

Theodoor Galle (1571-1633), artista flamengo, nos deixou um bom exemplo da visão dos europeus a respeito do Novo Mundo. Na Figura abaixo, o explorador italiano

Américo Vespúcio (1454-1512) aparece à esquerda, portando um astrolábio (instrumento de medição) e um estandarte com uma cruz. Ele aproxima-se de uma indígena nua, deitada em uma rede: ela é a representação da América. Ao fundo, um veleiro à esquerda; no centro no lado direito, indígenas e animais selvagens perambulam pela cena. A margem inferior do quadro traz, ainda, a seguinte frase em latim: *American Americus retextit, Semel vocauit inde semper excitam* (algo como: “Américo redescobre a América, desde então ela sempre foi acordada por este nome”).

Figura 4: GALLE, Theodor. *América*.



Fonte: The British Museum.

1.2.4. Da aurora do capitalismo

Ao contrário do que possa parecer, o empreendimento de Colombo não foi motivado por uma simples vontade de enriquecer. Mas ele sabia que para obter o apoio dos reis da Espanha, assim como para que pudesse contar com uma tripulação, a promessa de riqueza e ouro era um atrativo fundamental. Para o próprio Colombo, entretanto, a viagem teria outra finalidade: encontrar o fundador do império mongol, Gengis Khan (1162-1227), o qual, segundo os relatos do mercador veneziano Marco Polo (1254-1324), desejava receber instruções sobre a fé de Cristo. Sob esse aspecto, mais do que o ouro, Colombo preocupava-se com a expansão do cristianismo (TODOROV, 2019).

Sem embargo, além de promover os preceitos bíblicos, os colonizadores daquele período são importantes artífices da criação de uma nova engrenagem que transformará não somente as relações econômicas, mas as relações sociais, bem como os sentidos atribuídos à *terra* e à *natureza*: o capitalismo. Marx (1984) discorreu sobre o que chamou de “acumulação primitiva”, isto é, um tipo de acumulação capitalista que não resulta do próprio modo capitalista de produção, mas que é fundamental para este seja fomentado. Nesse processo, os trabalhadores são duplamente “livres”: não são mais escravos ou servos e, ao mesmo tempo, não são mais detentores dos meios de produção. Para que o capitalismo surja, portanto, é necessária tanto o surgimento de uma classe trabalhadora quanto de uma classe capitalista. Ademais, Marx (1984, p. 285) também relacionou “a aurora da era de produção capitalista” a um evento que ocorria a léguas de distância das chaminés das fábricas europeias: a colonização.

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marca a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação capitalista (MARX, 1984, p. 285).

O processo de acumulação primitiva se deu em momentos distintos, na Espanha, em Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Para que fosse deflagrado, era necessário que houvesse, dentre outros fatores, tanto um sistema de dívida pública quanto um moderno sistema tributário e um sistema protecionista. Precisava-se, igualmente, do funcionamento do sistema colonial. Todos esses sistemas utilizaram “o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista”, pois “a violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica” (MARX, 1984, p. 286),

Além de amadurecer o comércio e a navegação, o sistema colonial assegurava o escoamento de matérias-primas para as manufaturas que funcionavam naqueles países: “O tesouro apresado fora da Europa diretamente por pilhagem, escravização e assassinato refluía à metrópole e transformava-se em capital” (MARX, 1984, p. 287). Ora, além do consumo do açúcar, do café e de especiarias como o tabaco, a pimenta-do-reino e a canela, os barões coloniais apoiavam produções artísticas, encomendando pinturas, esculturas,

edifícios e composições. A exploração das colônias relacionava-se, pois, diretamente com uma certa “cultura do gosto” que vicejava em diferentes países da Europa, de modo que “a ‘civilização dos costumes’ se tornou possível graças às novas formas de enriquecimento e de consumo inauguradas pelas aventuras coloniais” (MBEMBE, 2020, p. 40).

Vemos, assim, como opera aquilo que Farmer (2004) chama de *violência estrutural*, conceito adotado para compreender os problemas de saúde enfrentados contemporaneamente no Haiti. Para ele, é necessário analisar o passado para compreender as consequências dos momentos históricos. Isso porque a abrangência desse tipo de violência ultrapassa tanto o âmbito local quanto o nacional, pois se trata de um resultado historicamente estruturado por ações políticas e econômicas que estabelecem quem poderá viver e quem deverá morrer (FOUCALT, 2018; MBEMBE, 2018). Nesse sentido, para entender a miséria, não basta olharmos para as grandes corporações contemporâneas ou para os governantes atuais; é preciso observar como as desigualdades são estruturadas e legitimadas ao longo do tempo (FARMER, 2004).

1.2.4. Das assimetrias

Sob essa perspectiva, a conquista será marcada por uma “troca” assimétrica, que não fora previamente acordada entre as partes: os cristãos europeus levavam o cristianismo para o Novo Mundo e, em contrapartida, traziam ouro e riquezas para a Europa (TODOROV, 2019). Colombo nunca reconheceu o direito dos indígenas à vontade própria. Eram apenas objetos vivos. Não à toa, “sempre quer trazer à Espanha espécimes de todos os gêneros: árvores, pássaros, animais e índios; não lhe ocorre a ideia de pedir a opinião deles” (TODOROV, 2019, p. 66).

Em 1594, o artista Theodore de Bry confeccionou uma gravura (Figura 5) na qual Colombo, impávido, acompanhado de dois soldados, aparece no centro da tela. À direita, um grupo de indígenas, nus, aproxima-se do conquistador, ofertando-lhe alguns objetos. À esquerda, três homens fincam uma cruz no solo. No fundo, vemos ainda três caravelas e, em terra firme, mais três indígenas correndo de maneira despreocupada e serelepe. O ar de superioridade de Colombo e a aparente indulgência dos nativos indicam que, a partir daquele momento, aquelas terras serão apropriadas pelos monarcas espanhóis e purificadas pelo Deus cristão. Nascido no que é hoje a Bélgica, Bry, curiosamente, nunca singrou pelos mares do Atlântico, ainda que seja conhecido exatamente por ter feito gravuras sobre as

viagens europeias nas Américas, África e Ásia.¹³ Suas representações dos povos indígenas, a exemplo do que ocorrera com outros artistas, escritores e filósofos, baseavam-se nos relatos de terceiros e em sua própria imaginação.

Figura 5: BRY, Théodore de. *Christopher Columbus arrives in America*.



Fonte: rijksmuseum.nl.

A atitude daqueles conquistadores diante dos indígenas será reproduzida nos séculos seguintes, sempre que um colonizador estiver diante de um colonizado: ou pensará que os outros são seres humanos detentores dos mesmos direitos que ele ou o enxergará como um diferente. No primeiro caso, teremos como desdobramento um *assimilacionismo por meio da inclusão subalterna*, pois, sendo igual a mim, devo impor meus valores ao outro; na segunda hipótese, a diferença é lida pela chave da superioridade/inferioridade. Em ambos os casos, porém, a alteridade fundamenta-se “no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu *eu* com o universo; na convicção de que o mundo é um” (TODOROV, 2019, p. 59).

¹³ KILROY-EWBANK, Lauren. Inventing “America”, the engravings of Theodore de Bry. **Smarthistory**, 18 may. 2019. Disponível em: <https://smarthistory.org/engravings-theodore-de-bry/>. Acesso em: 18 out. 2022.

Com frequência, o assimilacionismo confundia-se com o projeto de evangelização dos indígenas. A conversão, como ressaltai, era o principal objetivo da expedição de Colombo, que esperava que os indígenas fossem aceitos como vassallos pelos reis de Espanha. A conquista material e a expansão espiritual andavam de mãos dadas; “a conquista material (e tudo o que ela implica) será ao mesmo tempo resultado e condição da expansão espiritual” (TODOROV, 2019, p. 61).

Aos poucos, contudo, passa-se do assimilacionismo à escravidão e, conseqüentemente, à ideia segundo a qual os indígenas seriam seres inferiores e, portanto, não poderiam ser detentores dos mesmos direitos; ou, mais radicalmente, não seriam sujeitos de direitos. Para tanto, o colonizador cria um sistema classificatório: “índios inocentes” (futuros cristãos), “índios idólatras” (“canibais”), “índios pacíficos”, “índios belicosos”. Os que não eram cristãos tinham apenas um destino: ser escravos. Daí Colombo imaginar que os mesmos navios que transportavam animais de carga para América poderiam voltar para a Europa abarrotados de escravos. Mas os reis de Espanha não gostaram dessa sugestão: era preferível que os indígenas virassem súditos que pudessem pagar impostos. Posteriormente, contudo, Cortez e outros conquistadores conseguirão convencer a realeza e realizar o sonho de Colombo (TODOROV, 2019).

Essa atitude em relação às populações indígenas remonta à teoria aristotélica segundo a qual algumas raças seriam naturalmente inferiores quando comparadas com outras. De acordo com Boxer (1981, p. 32), tal argumento era “muito popular entre os missionários ibéricos e conquistadores ou ainda entre os seus sucessores holandeses, franceses e algo-saxões como construtores de impérios com ‘soberania sobre palmeira e pinheiro’ e sobre ‘raças menores sem lei’ (BOXER, 1981, p. 32). Independentemente das exceções que podemos localizar em diferentes contextos históricos, no caso da expansão portuguesa e espanhola, “ambos os impérios permaneceram essencialmente uma ‘pigmentocracia’ (usando a expressão de Magnus Morner), baseada na convicção da superioridade racial, moral e intelectual dos brancos tal como os seus sucessores holandeses, ingleses e franceses” (BOXER, 1981, p. 53).

1.2.5. Da vocação missionária

Como vimos, muitos colonizadores acreditavam-se dotados de uma vocação missionária, que poderia ser despertada tanto por crenças apocalípticas quanto pela

necessidade de converter pagãos. De todo modo, os homens que se tornaram *missionários* propriamente ditos “entraram a princípio nas ordens religiosas por razões muito diferentes; o desejo da salvação espiritual das suas próprias almas, de uma vida religiosa contemplativa, ou simplesmente na busca de paz e sossego, ou para se afastarem das mulheres” (BOXER, 1981, p. 144).

Esses missionários eram oriundos, sobretudo, de países europeus; mas desde cedo se discutiu acerca da formação de um “clero indígena” proveniente da África e da América. Embora inicialmente não tenha havido resistências – muitos escravos, inclusive, receberam uma educação religiosa em Portugal –, houve momentos em que o clero regular se opunha fortemente à presença desses noviços. Além disso, mesmo quando havia cleros indígenas estes encontravam-se em posição de subalternidade em relação aos sacerdotes brancos. Na América Espanhola, as ordens religiosas que acorreram para lá a partir de 1523, “não faziam, a princípio, qualquer discriminação racial na admissão de ameríndios e africanos às respectivas instituições; mas, no final do século XVI, estas eram muito rígidas” (BOXER, 1981, p. 28).

Essa parede rígida era erguida com os tijolos dos preconceitos raciais alimentados a respeito das populações indígenas das Américas e dos negros da África. Tal como o tráfico de escravos, o racismo encontrava engenhosas justificativas nos precedentes bíblicos. Os negros seriam descendentes de Caim, o qual havia sido amaldiçoado por Deus, ou fariam parte da linhagem de Han, amaldiçoado por Noé. Por isso, estavam condenados à servidão. O jesuíta José de Acosta (1540-1600), por outro lado, alegava que Abraão havia recusado que seu filho Isaac desposasse uma mulher de Canãa, além de reforçar a acusação que São Paulo havia direcionado aos cretenses: “sempre são mentirosos, más bestas, ventres preguiçosos” (S. PAULO apud BOXER, 1981, p. 31). Em sua *Historia eclesiastica indiana*, publicado em 1599, o frei Gerónimo de Mendieta (1525-1604) afirmou: “A maior parte deles não estão preparados para comandar ou governar, mas para serem comandados e governados. Quero com isto dizer que não estão preparados para serem mestres, mas pupilos, súbditos e não prelados e, como tal, são os melhores do mundo” (MENDIETA 1599 apud BOXER, 1981, p. 32).

No que diz respeito à escravatura de negros, durante quatro séculos, a permissividade da Igreja não somente a encorajou – daí as bulas papais autorizando a expansão portuguesa, entre 1452 e 1456 –, como ela própria se beneficiou do capital escravo nos impérios coloniais ibéricos. Boxer (1981, p. 46) aponta que, “durante séculos,

os rendimentos do bispo e da instituição eclesiástica de Angola, por exemplo, eram financiados pelos lucros do comércio de escravos”. Não obstante, havia vozes contrárias ao comércio de escravos, como Bartolomé de las Casas (1484-1566); que “só o fez no fim da vida e sem expressar publicamente esta retracção ao seu anterior apoio à escravatura dos negros” (BOXES, 1981, p. 47).

Os missionários que foram para ultramar não somente consideravam indígenas e negros como seres inferiores: para esses novos apóstolos, fossem eles sacerdotes e frades ibéricos do século XVI ou protestante do século XIX, o cristianismo era a única religião verdadeira, a única capaz de levar à salvação. Os demais “credos eram fundamentalmente falsos ou lamentavelmente deformados, era esta a crença inabalável e inevitável de qualquer indivíduo com vocação missionária” (BOXER, 1981, p. 55). No entanto, embora compartilhassem a mesma autoimagem de superioridade, não necessariamente havia um consenso entre as ordens religiosas; ao contrário, havia disputas e rivalidades, por exemplo, entre franciscanos e jesuítas (BOXER, 1981). Estes últimos, segundo Boxer (1981, p. 90), não foram tão predominantes na América Espanhola, aonde chegaram em 1566, como o foram na Ásia, em 1542 e no Brasil, em 1549. Nos vice-reinos do México e do Peru “tinham de competir com os frades das ordens mendicantes já ali fortemente enraizados”.

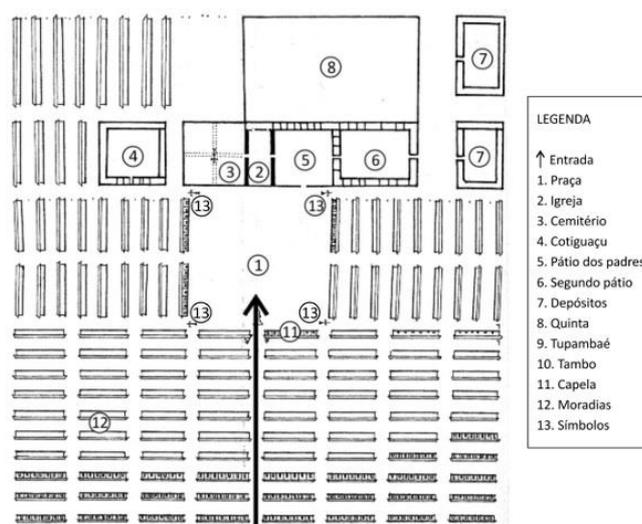
Além de se perceberem como portadores de uma religião superior, os missionários também seriam os legítimos representantes de uma cultura superior. Vale ressaltar que, nesse período, os conceitos de “religião” e “ciência” confundiam-se. Woortmann (1997) indica, por exemplo, que, durante o Renascimento, religiosos utilizavam fontes científicas para justificar suas interpretações a respeito do mundo, ao passo que cientistas adotavam fontes místicas e religiosas. A cosmologia ocidental constituiu-se, portanto, por meio da tensão desse binômio.

Apesar de alguns missionários terem modificado seus pontos de vista no decorrer das missões, a maioria mantinha a convicção de que eram, de fato, moral e materialmente superiores. No início do século XVII, no auge da expansão ibérica, o padre José de Acosta (1540-1600) propôs um sistema de classificação para distinguir “civilizações” e “culturas”. Ainda que houvesse nuances e subdivisões, o sistema era estruturado da seguinte maneira: no topo, estavam os cristãos ocidentais, seguidos dos asiáticos; em seguida, vinham civilizações americanas como os Astecas, os Incas e os Maias; o último lugar era compartilhado entre negros africanos e os “selvagens” do Novo Mundo, como os Caraíbas e os Tupis (BOXER, 1981).

1.2.6. Das reduções

Durante o período colonial, os missionários estiveram à frente de uma série de *missões* religiosas espalhadas pelo Novo Mundo, isto é, organizaram e administraram povoados indígenas de pequeno e grande porte, que poderiam contabilizar até 100.000 habitantes (PINHEIRO, 2007). A fim de que fossem transformados em súditos e cristãos, diferentes grupos étnicos, os quais não necessariamente mantinham relações amistosas entre si, foram retirados de seus territórios e “reduzidos” nesses espaços chamados de *missões* ou, como era comumente chamado na América espanhola, *reducciones* (“reduções”, em português). Sob a direção de sacerdotes religiosos, esses aldeamentos eram, geralmente, formados por uma praça central, igreja, cemitério, escola e hospital (HUBERT, 1990; PINHEIRO, 2007).

Figura 6: representação da implantação de uma redução jesuítica.



Fonte: SOSTER (2014).

Seja sob governo missionário ou leigo, a prática de aldear (daí a palavra *aldeias*, outra denominação para *missões* e *reduções*) data da segunda metade do século XVI. Para os jesuítas, consistia em um meio para a catequização; para os colonos, quando próximos de seus estabelecimentos, os aldeamentos representavam um repositório de mão de obra. A concentração dessas populações nesses espaços ocorreu constantemente no período colonial. Conseqüentemente, de acordo com Carneiro da Cunha (2008, p. 143), ao analisar a expansão portuguesa, “uma primeira redução de territórios foi obtida: redução era aliás o

termo usado no século XVII para a reunião de índios em missões jesuíticas. Seu sentido de subjugação aliava-se ao confinamento territorial” (CARNEIRO DA CUNHA, 2008, p. 143).

Nesses espaços, o ensino era obrigatório e contemplava as diferentes línguas indígenas. Os indígenas deveriam ser educados em conformidade com os valores dos europeus, o que obviamente incluía o cristianismo e o ensino “profissionalizante”, de modo que os povoados fossem autossustentáveis. Além disso, como o ócio poderia dar espaço para o demônio, as atividades laborais eram estimuladas rotineiramente. Cultivava-se cana-de-açúcar, algodão, tabaco e erva mate, além da fabricação de instrumentos de ferro, tecidos e tapetes (HUBERT, 1990; PINHEIRO, 2007). Haubert (1990) analisou o funcionamento das missões para onde eram levados os Guaranis que viviam em diferentes regiões da América do Sul:

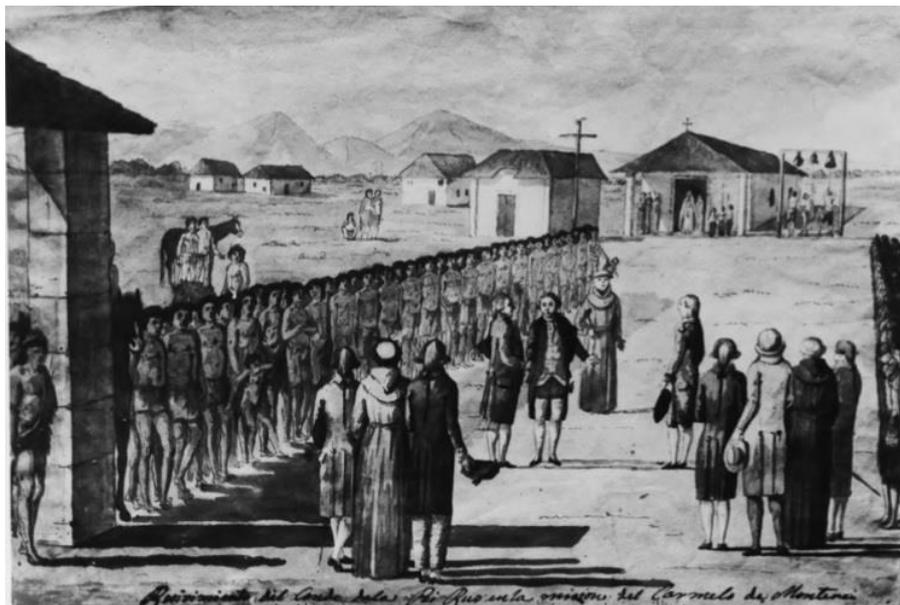
Aos poucos, inicia-se o artesanato. O padre Paucke queixa-se junto aos caciques que as mulheres nada fazem, embora sejam alimentadas pela comunidade; é preciso, pois, ensinar-lhes a fiar a lã, tingir e tecer; se conseguirem fazer esse trabalho leve, receberão lã e tintura em quantidade suficiente para fazer cobertores para uso próprio. Dá-se-lhes um pouco de mate e as recalcitrantes decidem-se! Da mesma forma, um pequeno grupo de moças recebe como tarefa selecionar a lã; logo algumas pedem para fiar e tecer; após alguns dias, com o estímulo da rivalidade, mais de cinquenta pessoas estão trabalhando. Passam-se algumas semanas e, sob a batuta do padre Paucks e de uma índia que fora prisioneira dos espanhóis, as mulheres fabricam tapetes de várias cores, muito admirados pelos colonos. Passa-se um ano, e quase todas as mulheres e meninas instalaram um tear próprio diante de sua porta, e a oficina comunitária produz cobertores e tapetes que trazem mate, tabaco, açúcar e cabras para a redução (HAUBERT, 1990, p. 174).

Ao interpretarmos a descrição de Haubert (1990), o “artesanato” parece ter sido uma obsessão dos missionários. Além de representar uma das principais atividades laborais nas quais as mulheres eram inseridas – sendo, inclusive, incentivada a rivalidade entre elas –, essas peças eram apreciadas pelos colonos, o que era importante para a cadeia de relações mercantis: as indígenas confeccionavam tapetes e cobertores e, em troca, conseguiam obter mate, tabaco, açúcar e cabras. Não tenho subsídios para tecer comentários a respeito da apreciação estética dos colonizadores e missionários no que diz respeito às mercadorias chamadas de “artesanato” – muitas delas, utensílios que já faziam parte da vida cotidiana dos indígenas antes da chegada dos conquistadores –, mas gostaria de ressaltar dois pontos: 1) mesmo após a colonização, essas peças serão vistas como símbolos verdadeiramente

representativos da “cultura” e da afirmação da identidade indígena; 2) no período posterior à colonização, algumas dessas peças passariam a integrar o acervo de museus europeus e latino-americanos. Em ambos os casos, ainda que se deva levar em consideração o contexto, as disputas e estratégicas discursivas das partes envolvidas (indígenas ou não indígenas), a ênfase no artesanato enquanto “sobrevivência” de um período “pré-capitalista” parece-me que pode contribuir para a exotização e inferiorização das populações indígenas.

Como política é ação simbólica (GEERTZ, 1991; SOUZA LIMA, 1995), os missionários também se utilizaram de um complexo sistema de símbolos, constituído por estruturas arquitetônicas, vestimentas, gestos, músicas, cantos, atos, palavras. Nas palavras de Haubert (1990, p. 128), “os jesuítas sempre aproveitaram a verdadeira fascinação exercida pelo aparato e pela magnificência do culto católico sobre os selvagens”. Não por acaso, “as igrejas suntuosas deleitam o orgulho dos índios e despertam seu temor pasmado” (HAUBERT, 1990, p. 175). Para além das formas mais “afáveis” de exercício de poder sobre as populações indígenas, os “governantes” dos aldeamentos também lançavam mão de formas menos “pacíficas”, como agressões físicas e punições, aplicadas tanto pelos sacerdotes quanto pelos agrupamentos militares que lhes apoiavam.

Figura 7: CARDERO, José. *Reception of La Perouse at Carmel Mission, California.*



Fonte: Online Archive of California.

Para a gestão desses espaços, eram aplicadas técnicas disciplinares. Em 1791, o desenhista espanhol José Cardero (1766-1811), que havia acompanhado expedições pela América do Norte, pintou a visita do navegador francês Jean François Galoup (1741-1788), o conde de La Pérouse, à Missão Carmel, na Califórnia (Figura 7). Na imagem, indígenas encontram-se alinhados lado a lado, formando um corredor por onde transitam as autoridades. Estas podem observá-los, inspecioná-los, esquadrihá-los. Em instituições desse tipo, onde determinados grupos de pessoas são internadas e administradas por um corpo de especialistas, as visitas servem tanto para a manutenção da ordem interna quanto para que seja mantido um contato com o mundo exterior (GOFFMAN, 2019).

Em 1656, os espanhóis estabeleceram contato com os povos indígenas da costa e terra adentro da Venezuela oriental mediante a organização desses espaços, que eram geridos por oficiais reais, *cabildos*¹⁴ e agrupamentos militares. Seguiu-se a mesma lógica das demais reduções: os indígenas aprendiam a temer o Deus dos cristãos e a reverenciar aqueles que lhes conquistavam. A partir de discursos e práticas etnocêntricas e racistas, essa população autóctone foi enquadrada em um sistema ontológico de classificação “como pertencente à raça mais inferior dos homens e considerado como uma variação da espécie humana que exibia um comportamento em desacordo com o ser humano 'verdadeiro’” (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 425, tradução minha).

Um raciocínio análogo levou os padres Simão de Vasconcelos (1597-1671), Yves d’Evreux (1577-1632) e Manuel da Nóbrega (1517-1570) a defenderem a ação catequética e o empreendimento colonial português como uma forma de conduzir os índios para a última etapa da evolução humana. Isso porque, segundo eles, os europeus e os povos indígenas das Américas descendiam do mesmo núcleo populacional e carregavam a semente do cristianismo. Mas houve uma separação, quando aqueles que viriam a ser chamados de “índios” abandonaram o Velho Mundo. Tal ruptura ocasionou o surgimento de “homens-feras”, “bestas-humanas”, que precisavam ser transformados em cristãos devotos (RAMINELLI, 1996).

A ideia de animalidade e de errância presente nesses discursos serviu de esteio para a “domesticação” de indígenas através da sedentarização em aldeamentos, tendo como respaldo o “suave jugo das leis” (CARNEIRO DA CUNHA, 2008). As “bestas-humanas” eram, assim, capturadas ou convencidas a *descerem* (daí a palavra *descimento*), isto é, a se

¹⁴ Na América espanhola, durante a colonização, tratava-se de uma corporação municipal responsável pela administração geral das cidades coloniais.

deslocar de seus territórios em direção às *aldeias*. Uma vez enclausurados, eram reunidos e sedentarizados, a fim de que aprendessem a não saírem por aí, sem mais nem porquê. O convencimento podia ser feito por meio de técnicas de “atração”, como a entrega de “presentes” (SOUZA LIMA, 1995). Na América espanhola, a política de atração contou, ainda, com o auxílio de um dispositivo do direito medieval da guerra: o *requerimiento*. Antes de atacar os adversários – no caso, os índios –, capitães e missionários requeriam (solicitavam) que eles aceitassem, em paz e voluntariamente, a soberania espanhola e a evangelização. Caso contrário, a guerra seria deflagrada (LEVAGGI, 1993).

Figura 8: localização das missões jesuíticas no século XVIII.



Fonte: Hubert (1990).

Durante os séculos XVII e XVIII, os jesuítas espalharam suas missões em diferentes pontos dos territórios do Brasil, Bolívia, Paraguai, Uruguai e Argentina (Figura 8). Enquanto as populações indígenas eram retiradas compulsoriamente de seus lugares de origem e reduzidos em espaços onde eram produzidos outros sujeitos, isto é, outras

subjetividades e técnicas de assujeitamentos (FOUCAULT, 1995), suas terras eram liberadas para a exploração econômica e, paralelamente, expandiam-se e criavam-se fronteiras estatais (SOUZA LIMA, 1995).

Entretanto, independentemente do caráter sistemático e longo das missões que foram implementadas nas Américas, tais práticas de poder, ao que parece, não teriam atingido os Warao até o século XVIII. Mesmo as reduções levadas a cabo pelos capuchinhos nas zonas circundantes ao delta do Orinoco, entre 1730 e o final do século XVIII, fracassaram, tendo em vista não terem atraído um grande contingente populacional proveniente dos *caños* (TIAPA, 2007). Mas esses indígenas não saíram do horizonte dos colonizadores. No dia 22 de setembro de 1758, o frei Ángel Albalate emitiu um informe solicitando o envio de mais missionários capuchinhos para apoiar na redução dos Warao das bocas do Orinoco. Do mesmo modo, um informe do governador José Dibuja, de 22 de dezembro de 1761, indica a existência de um projeto de conquista dos indígenas da região do delta (TIAPA, 2007). Não obstante, segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2009, p. 426), registros apontam que, em 1767, devido à aparente “esterilidade dos índios”, os agentes coloniais não esperavam que houvesse um aumento populacional nos assentamentos missionários, de modo que não havia mais indígenas para “reduzir”, salvo alguns warao que viviam no delta Orinoco.

1.2.7. Da missão como instituição de fronteira

Durante a colonização ibérica, juntamente com a expansão do cristianismo, as *missões* descritas acima contribuíram, igualmente, para a instituição de fronteiras. No império espanhol, foram as *Ordenanzas sobre descubrimientos*, promulgadas por Filipe II em 1573, que inauguraram essas missões de fronteira. Ao perceber que os domínios da Coroa de Castela haviam se tornado demasiadamente extensos, o rei, através dessas *Ordenanzas*, proibiu “entradas” armadas e expedições. Nas palavras de Boxer (1981, p. 93), “a responsabilidade da pacificação das regiões fronteiriças foi dada, a princípio, aos missionários das ordens religiosas, acompanhados, sempre que necessário, de pequenas escoltas ou guarnições militares”. Estas teriam como atribuição somente defender e proteger os missionários e os indígenas subjugados. Uma vez que a região fosse “pacificada” e seus habitantes cristianizados, os missionários transmitiam suas atribuições ao clero secular e, em seguida, rumavam para o interior, onde empreendiam novas

“pacificações”. Nesse período, Boxer (1981) revela que o uso da palavra “conquista” fora proibido, sendo substituída por “descoberta” ou “pacificação” (SOUZA LIMA, 1995; OLIVEIRA, 2014).

A cooperação entre a Igreja e a Coroa no processo de expansão das fronteiras na América espanhola e Filipinas estava alicerçada no Patronato ou *Patronazgo Real*,¹⁵ que “tornava os missionários servos da Igreja e do rei, ou, como gostavam de dizer, ‘ao serviço das duas majestades’” (BOXER, 1981, p. 94). Mediante bulas e breves papais, o papado concedia à Coroa de Castela um conjunto de direitos, deveres e privilégios, enquanto patrono de missões católicas e instituições eclesásticas. Ou seja, os monarcas ibéricos tornavam-se responsáveis pela manutenção da Igreja em além-mar, ainda que não estivessem tão interessados na evangelização das novas terras (BOXER, 1981). Essa parceria foi renovada continuamente até as guerras de independência.

Apesar disso, missionários e soldados não necessariamente mantinham relações amistosas: para alguns missionários, o trabalho dos soldados era dispensável, pois, desarmados, seria mais fácil estabelecer laços de confiança com indígenas hostis. Mas a maioria dos missionários não alimentava essa ideia: o padre Francisco de Figueroa escrevera à época que esse tipo de afirmação era uma imprudência e revelava a inexperiência daqueles que a defendiam, tendo em vista que não se lograria a evangelização daquela gente apenas com pregações e ensinamentos, sendo imprescindível uma “escolta armada de espanhóis (*sin escolta y brazo de españoles*), pois que a brutalidade inata e os costumes totalmente bárbaros destes índios, exigem, de justiça, que sejam primeiro dominados disciplinados e subjugados” (FIGUEROA apud BOXER, 1981, p. 94).

Em todo caso, “quer trabalhando sozinhos ou, mais frequentemente, em conjunto com o braço secular, não pode ser negado que os missionários, frades ou jesuítas, foram o esteio do domínio colonial em muitas regiões fronteiriças” (BOXER, 1981, p. 95). Ademais, a Igreja não se limitou às missões de fronteira: no mundo colonial ibérico, antes da segunda metade do século XVIII, em lugares desprovidos de guarnições militares, “era, antes de mais, o clero da Igreja católica que conseguia manter a lealdade da população peninsular, crioula, mestiça e indígena às Coroas de Castela e Portugal, respectivamente” (BOXER, 1981, 97-98).

¹⁵ Em Portugal, chamava-se Padroado Real Português.

Entre o final do século XVIII e início do XIX, Alexander von Humboldt (1769-1859) realizou inúmeras viagens pelas Américas. No que diz respeito à Venezuela, observou que, como em toda América espanhola, missionários e soldados ocupavam postos avançados ao longo das fronteiras com o Brasil. Nessas zonas, o naturalista notou que o uso da força e o abuso de poder eram preponderantes: “Os nativos continuam a guerra civil, e às vezes devoram-se uns aos outros. Os monges tentam aumentar o número de pequenas aldeias de suas Missões, aproveitando-se das dissensões dos nativos” (HUMBOLDT, 1877, p. 393, tradução minha).

No entanto, as atrocidades cometidas pelos colonizadores e missionários nem sempre contaram com a complacência de seus concidadãos. Bartolomé de las Casas (1484-1566) talvez seja uma das vozes mais dissonantes nesse período, mesmo após a sua morte (WALLERSTEIN, 2007; TODOROV, 2019). Ele chegou às Américas em 1502, onde, oito anos depois, foi o primeiro padre a ser ordenado naquelas bandas. Em um primeiro momento, posicionou-se favoravelmente ao sistema espanhol de *encomienda*, ou “usufruto”, por meio do qual os indígenas eram divididos (*repartimiento*) como escravos entre os espanhóis proprietários de terra e seus descendentes (duas ou três gerações), “com o intuito de que eles o protejam e o instruem nos preceitos da fé católica. Em contrapartida, o *encomendero* recebe em bens ou dias de trabalho o tributo que os índios vassallos devem normalmente ao rei da Espanha” (HAUBERT, 1990, p. 35). A partir de 1514, Las Casas mudou sua posição: renunciou a sua própria participação no sistema de *encomienda* e passou a advogar contra as injustiças praticadas no Novo Mundo (WALLERSTEIN, 2007; TODOROV, 2019).

Através da publicação de livros e memorandos, bem como mediante conversas com as autoridades monárquicas e clericais, tentou modificar a política espanhola. Devido aos seus esforços, o papa Paulo III (1468-1549), em 1537, editou a bula *Sublimis Deus*, que proibia a escravização de indígenas, além de estabelecer que, para evangelizá-los, deveriam ser empregados meios “pacíficos”. Em 1543, outra vitória: Carlos V (1500-1558), influenciado por Las Casas, decretou as *Leyes nuevas*, as quais, dentre outras medidas, prescreveram o fim de novas concessões de *encomiendas*. Apesar disso, tanto a bula quanto as leis foram duramente criticadas pelos *encomenderos* e seus aliados na Espanha e na Igreja, razão pela qual ambas seriam suspensas posteriormente (BOXER, 1981; WALLERSTEIN, 2007).

Um dos maiores opositores de Las Casas foi Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Em seu livro *Demócrates primero* – escrito em 1531, mas proibido de ser publicado –, o filósofo refutou os argumentos de Las Casas. Para resolver a contenda entre os dois oponentes, Carlos V convocou um júri especial do Conselho das Índias, que realizou uma reunião na cidade espanhola de Valladolid. O monarca queria receber conselhos a respeito da controvérsia. Na ocasião, Las Casas e Sepúlveda foram ouvidos. O segundo chegou a escrever outro livro para o debate: *Demócrates segundo: das causas justas da guerra contra os índios*. Em defesa das políticas do governo espanhol, Sepúlveda elencou quatro argumentos, permeados de citações de Aristóteles, Santo Agostinho e Tomás de Aquino (WALLERSTEIN, 2007; TODOROV, 2019).

Eis o primeiro argumento de Sepúlveda (1987): os indígenas eram bárbaros, brutos, cheios de vícios, não haviam sido instruídos, eram incapazes de aprender. Por isso, deveriam ser governados por outros. O segundo argumento sustentava que, a despeito de sua vontade, os “índios” deviam aceitar o julgo espanhol e deviam ser punidos pelos crimes que viessem a cometer contra a “lei divina e natural”. A terceira tese, por sua vez, derivava justamente desta lei, que legitimava a ação dos espanhóis contra o “mal” que os indígenas infligiam durante os sacrifícios de pessoas inocentes. Por fim, de acordo com o quarto argumento de Sepúlveda, o domínio espanhol facilitava a expansão do cristianismo.

Para Sepúlveda (1987), não havia necessariamente uma incompatibilidade entre a guerra e a religião. Mas era necessário que a primeira fosse “justa”. Ele não define o conceito de “causa justa”, mas traz alguns exemplos de situações em que pode ser invocada: para repelir a força contra a força (assim como Deus preparou os animais para a defesa, forjou os homens para a guerra); para recuperar o que foi injustamente apropriado; para punir os que cometem delitos; e em nome da superioridade cultural. Nesse último caso, Sepúlveda afirmava que as armas deveriam ser utilizadas, quando não houvesse outros meios, para subjugar aqueles que, em função de sua natureza, estavam obrigados a obedecer.

A famigerada controvérsia de Valladolid não resultou num veredicto definitivo do júri. De todo modo, como ressalta Wellerstein (2007), as ideias de Las Casas em defesa das populações autóctones perderam prestígio na Corte. Por outro lado, o pensamento de Sepúlveda transcendeu o tempo e o espaço dentro dos quais havia sido elaborado. Os quatro argumentos defendidos por ele passariam a ser usados, nos séculos posteriores, como justificativa moral de intervenções político-militares “dos ‘civilizados’ do mundo moderno

em zonas ‘não civilizadas’: a barbárie dos outros, o fim de práticas que violam os valores universais, a defesa de inocentes em meio aos cruéis e a possibilidade de disseminar valores universais” (WALLERSTEIN, 2007, p. 35).

1.3. Sob os escombros

Os resultados da conquista não tardaram a chegar ao século XIX. Milhares de indígenas padeciam sob ruínas, escombros, estilhaços. A despeito das resistências, o poder colonial foi implacável. Em 1872, muitos povos do Noroeste da América do Sul foram praticamente dizimados pelas doenças trazidas pelos europeus; outros foram escravizados, sendo retirados de seus territórios em direção às plantações e granjas das ilhas do Caribe e do interior de terra firme. Outros, ainda, foram recrutados pelas forças armadas e por grupos militares locais; ou tiveram que se engajar na pesca de pérolas nas ilhas de Margarita e Cubagua (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009).

Em 1898, Andres Eusébio Level descreveu, em *Visit to the missions of Venezuela*, a situação desoladora na qual os Warao se encontravam. Apesar de extenso, vale à pena transcrever suas impressões:

O baixo Orinoco deve sua existência ao sopé dos Guaraúnos, que, destacado das montanhas, serviu de início e fundação primitiva das cidades. O tratamento que esta raça inofensiva e medrosa teve por parte daqueles que, associando-se a eles naquelas fundações, se estabeleceram para viver nelas, diz muito bem sobre o que outras tribos dotadas de meios para se fazer respeitar tiveram que sofrer. Portanto, o quadro dos sofrimentos dos Guaraúnos, embora entristeça o espírito, é até necessário descrevê-lo em um relatório que deve dar uma ideia completa do “estado dos índios” ao Governo, que é o único que tem o direito e os meios de olhar por eles.

Os Guaraúnos são de um sofrimento silencioso quase sobrenatural! Eles não têm interjeição de dor! Lá em suas florestas, às vezes eles tendem a rejeitar a invasão daqueles que conhecem por homens nocivos ou temem por desconhecidos; mas, em geral, fugir, esconder-se para dizê-lo, é todo o seu recurso. Consequentemente, naquele cantão, esses oprimidos foram abusados ao ponto do escândalo. É preciso dizer: foram abusados ao ponto da desumanidade.

Mas as consequências não tardaram a chegar. Naqueles índios impassíveis, naqueles índios animais, enfim a tirania a que estavam submetidos teve que funcionar. Por mais animais e impassíveis que fossem, até a própria impassibilidade tinha de ser revelada contra tal tirania. Sempre trabalhando e sempre nus. Frequentemente mal pagos, e sempre com objetos sobrecarregados de três vezes mais do que seu valor. Normalmente, mais da metade do pagamento em aguardente, e sempre a

aguardente preliminar ao restante do pagamento. Sempre perseguidas suas esposas e filhas, seus filhinhos descontrolados e entregues a estranhos, seus homens distribuídos, suas casas e famílias desamparadas, seus miseráveis pertences arrebatados, e nunca, em suma, mercedores do menor cuidado, porque quem adoeceu morreu, e aquele que morreu, foi o último a ser cuidado; tudo isso deve trazer os resultados que hoje lamentamos. Os imprudentes e desumanos que os prepararam e os precipitaram, passaram seu enganoso declínio e sua própria perdição para os índios, de quem talvez se prometessem indefinidamente a humanidade e o silêncio com que se submeteram a tudo. A tudo, os infelizes. Não negaram, é verdade, mas fugiram para as matas em busca dos refúgios que a natureza lhes oferecia. Contra todos os tipos de opressão, a Providência os deixou desesperados; e lá estavam suas selvas, suas inúmeras ilhas, seus intrincados caños que lhes ofereciam abrigo. Digo fugiram acomodando-me à linguagem usual. Viraram às costas como fazem todos os seres sujeitos ao engano, quando sob a confiança de uma promessa se viram gravemente enganados. Voltaram, direi, para suas casas, com o coração dilacerado quando se viram desmembrados, divididos do que lhes é mais caro, e dispersos. Eles não são homens? Não são seres dotados de sensibilidade, poderes e sentidos como toda a raça humana, filha da mão divina? Os Guaraúnos estavam desaparecidos das cidades, estavam arruinados porque não tinham base; e as lavouras e fazendas seguiram a mesma sorte (LEVEL, 1898 apud WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 426-427, tradução minha).

Pela leitura da descrição acima, notamos que o observador, em uma tentativa de denunciar “toda classe de opressão” impingida aos Warao, classifica-os como uma “raça inofensiva e medrosa”, como “índios impassíveis” e “índios animais”, sendo incapazes de se rebelar contra a tirania que lhes era imposta, posto que seriam de um “calado sofrimento quase sobrenatural”. Como vimos anteriormente, ideias análogas circularam nas Américas portuguesa e espanhola nos séculos anteriores, onde essas populações foram subdivididas em “índios bravos” e “índios domésticos ou mansos” (SOUZA LIMA, 1995; CARNEIRO DA CUNHA, 2008; OLIVEIRA, 2014). Nessa terminologia estão embutidas, novamente, as ideias de animalidade, errância e domesticação.

Embora de caráter impressionista, o quadro pintado por Andres Eusébio Level surpreende pelo fato de trazer elementos ainda presentes no imaginário tanto de não indígenas (especialmente de agentes e instituições estatais) quanto dos próprios warao. Isso pode ser explicitado pela percepção que esses indígenas têm de que são discriminados e tratados como “animais”. Essa analogia, que aparece em narrativas pretéritas (HEINEN; GASSÓN, 2008), ainda é acionada frequentemente em diferentes situações conflituosas.

Nas narrativas dos Warao, a chegada dos *criollos* (ou *jotarao*) marca o fim de uma “época de ouro”. A idealização de uma vida anterior ao contato contrastava com os

malefícios trazidos por pessoas estranhas às comunidades. No decorrer do meu trabalho de campo, quando eu lhes perguntava sobre o uso de bebidas alcoólicas, por exemplo, argumentavam que conheceram o *rum* pelas mãos de venezuelanos que passaram a comercializar produtos manufaturados nos *caños* ou por intermédio de religiosos que lhes ensinaram que deveriam beber durante os ritos funerários. No passado, os Warao ingeriam suas próprias substâncias, a exemplo do *kaciri*, bebida fermentada cuja preparação levava cerca de quatro dias. Rica em nutrientes, utilizavam-na tanto para fins recreativos quanto em festejos e rituais. Diferentemente, as bebidas dos *criollos*, conforme me contavam, podiam deixá-los “loucos”, “sem consciência”, gerando uma série de conflitos comunitários, o que incluía agressões físicas contra mulheres.

Gripes, epidemias e infecções sexualmente transmissíveis também eram atribuídas aos *criollos*. O vírus do HIV teria chegado às comunidades indígenas porque um homem warao manteve relações sexuais com uma mulher *criolla* que vivia em um centro urbano. Ao voltar para casa, teria contagiado os demais parentes. A mesma explicação podia ser dada à “origem” da sífilis e da gonorreia. A essas enfermidades somava-se a interpretação segundo a qual o contato com não indígenas poderia gerar a ruptura de laços familiares, principalmente quando os homens se relacionavam com mulheres venezuelanas. Embora a poligamia não necessariamente fosse proibida ou ainda que não fosse consensual, ao que parece, era moralmente mais aceitável quando as parceiras ou parceiros compartilhavam uma mesma identidade enquanto indígenas warao.

No que diz respeito ao contato pretérito com instituições proselitistas, este era lembrado por alguns indígenas warao contemporaneamente nos abrigos indígenas do estado de Roraima, sobre os quais falarei nos capítulos 4 e 5. Lá, em situações nas quais se relacionavam com organizações não governamentais de caráter religioso – algumas contavam, inclusive, com membros que se identificavam como “missionários” –, era comum escutar reminiscências a respeito das missões religiosas que aportaram nos *caños* no decorrer do século XX, notadamente as dos capuchinhos. Essas intervenções eram representadas ora positiva, ora negativamente. Por um lado, os missionários capuchinhos teriam sido os responsáveis por lhes ensinar a ler e a escrever; por outro, eram muitas vezes “duros”, isto é, podiam lançar mão de punições e violência física a fim de que as normas fossem observadas e os comportamentos, corrigidos. Ademais, como observei acima, a partir dessas tentativas de evangelização, ocorreram uma série de transformações na

organização política dos Warao, incluindo a criação de papéis como o *capitán* e o *comisiorio*, responsáveis pelo exercício de um poder disciplinar.

Outras figuras que aparecem tanto no passado quanto no presente são os militares. Assim como os missionários, as ações de soldados e policiais no presente frequentemente traziam à tona situações do passado. Os Warao lembravam-se das abordagens truculentas que sofreram nos centros urbanos venezuelanos e brasileiros, dos militares que governaram a Venezuela em diferentes períodos, das ações das forças armadas no combate à cólera (ver capítulo 2), bem como das prisões e violências que foram perpetradas contra eles por militares e policiais brasileiros em espaços de acolhimento (ver capítulo 5).

Amalgamados na categoria genérica de *criollos* – utilizada com mais frequência para se referir aos venezuelanos não indígenas –, as instituições e os atores mencionados acima desempenhavam um papel ambíguo na vida dos Warao. Se, por um lado, poderiam lhes ajudar levando produtos manufaturados (comerciantes), alfabetizando (missionários) ou provendo ajuda humanitária (militares e trabalhadores humanitários); por outro, os mesmos agentes eram agressores em potencial. Ao fim e ao cabo, a relação era sempre assimétrica: os indígenas como seres dotados de uma suposta incapacidade ontológica; os *criollos* como seres superiores, munidos com a melhor das intenções. Quando a tensão chegava ao estopim, comumente os Warao bradavam: “*No somos animales, somos personas humanas. Somos indígenas Warao y tenemos nuestra cultura y costumbres*”. A minha hipótese é a de que não devemos ler esta afirmação como uma metáfora, ou seja, não é *como se* eles fossem tratados como animais: eles, de fato, se sentiam tratados *como* animais. Vistos como “selvagens” ou “quase humanos”, continuavam sendo relegados a um “estágio primitivo” da humanidade. O brado acima é uma recusa e, ao mesmo tempo, uma denúncia, uma forma de resistir aos poderes que são exercidos sobre eles há séculos.

1.4. O colonialismo ecoa agora

1.4.1. Quando foi o “pós”?

O embate colonial, marcado pela conquista, pilhagem e devastação de corpos e territórios daquelas e daqueles que lá viviam antes da chegada dos invasores parece ter ficado nas páginas carcomidas do passado. Inspiradas nas revoltas de independência dos Estados Unidos, em 1776, e do Haiti, em 1804, as guerras de independência da América

espanhola iniciaram-se em 1808. Na Venezuela, no dia 5 de julho de 1811, foi declarada sua autonomia em relação à Coroa espanhola e a abolição da monarquia. No dia 7 de setembro de 1822, às margens do rio Ipiranga, D. Pedro bradava, solitariamente: “Independência ou morte!”, marcando a separação do Brasil com a metrópole portuguesa, embora a província de Pernambuco tenha antecipado os anseios do imperador (FERRO, 1996; PRADO JR, 2008).

Certamente, não estamos mais no tempo das expansões marítimas: os conquistadores que tanto temiam os monstros marinhos aposentaram-se. Nas Américas e em boa parte da África, o “período colonial” ficou para trás, dando lugar ao “pós-colonial”. Será? Bastaria uma declaração de vontades, um tratado, um decreto, a criação de um Estado ou a tomada deste por grupos e classes aparentemente subalternas para pôr fim ao colonialismo? Acho que não. Conforme Cusicanqui (2010, p. 54-55, tradução minha), quando analisamos as cosmologias de muitos povos indígenas não encontramos um *pós* e um *pré*; temos, ao contrário, “uma visão da história que não é linear nem teleológica, que se move em ciclos e espirais, que marca um rumo sem deixar de retornar ao mesmo ponto. O mundo indígena não concebe a história linearmente, e o passado-futuro estão contidos no presente”. De forma complementar, concordo com a afirmação de Ferro (1996), para quem “em certa medida, a independência dos países da América indígena abria caminho para uma nova ordem colonial, que pouco depois colocou-os sob o controle do império econômico nas novas potências, Estados Unidos e Grã-Bretanha” (FERRO, 1996, p. 258).

Nesse caso, essa “nova ordem colonial”, que podemos chamar de colonialismo, confunde-se com a colonização enquanto um período histórico? O que, afinal, entendemos por colonialismo? Historicamente, o termo *colonização* referia-se à ocupação de uma terra longínqua e habitada por estrangeiros. Na maioria dos casos, os estabelecimentos coloniais foram implementados em além-mar, como ocorrera nas Américas e em África. No entanto, havia casos de continuidade territorial entre as “metrópoles” e as colônias, a exemplo dos casos da Espanha em relação ao Rife, do Japão com Yeso-Hokkaidô e da Rússia com a Sibéria (FERRO, 2005).

E qual seria a diferença entre *expansão colonial* e *imperialismo*? Apesar de ambos serem formas de expansionismo, com o tempo, aparentemente, foram dissociadas, marcando períodos distintos durante os quais vigoraram regimes discursivos e práticas de poder diversas, ainda que semelhantes. Conforme Ferro (2005, p. 25), triunfaram os ideólogos que defendiam a ideia segundo a qual “estender-se por ultramar era a meta final

da política; e os ingleses foram os primeiros a associar as vantagens do imperialismo ao triunfo da civilização, sendo este o logro dos ‘povos superiores’”. Paradoxalmente, a opinião pública inglesa deixou gradativamente de ver com bons olhos a expansão colonial, relacionando-a com as atrocidades do tráfico de escravos. Ora, o imperialismo, ao contrário, ainda que também fosse uma maneira de o Estado expandir-se pela força, caía nas graças dos ingleses: havia mesmo casos de “anticolonialistas” que se converteram a imperialistas (FERRO, 2005).

Dessa forma, o imperialismo se adapta à descolonização e se perpetua sem a necessidade de controlar os territórios: podemos vê-lo hoje. Ao contrário da antiga expansão de tipo colonial, a expansão de caráter imperialista deu a si mesma os meios para agir e não se contentou em arranhar superficialmente a estrutura das sociedades conquistadas, mas as quebrou, arruinando ao mesmo tempo as atividades industriais dos países conquistados e a economia de subsistência em benefício das plantações, cujas produções se destinavam à exportação. Até a era imperialista, apenas a América havia conhecido uma desestruturação semelhante. Na era imperialista atinge as profundezas da Índia e da África Negra (FERRO, 2005, p. 27).

Do mesmo modo, o termo *colonialismo* não se confunde com a *colonização*; inclusive, considera-se que seja uma forma pejorativa de enquadrar a colonização, ainda que, tendo substituído a palavra *colonismo*, servisse para legitimar as expansões marítimas (FERRO, 2005). Por outro lado, o *colonialismo* parece ter sobrevivido à colonização e à “descolonização”: nas antigas metrópoles europeias, o racismo, uma de suas expressões, encontrou um terreno fértil para se expandir; nos países que se tornaram independentes, parece ter nascido outras formas de exploração: “o colonialismo sem colonos” (FERRO, 2005, p. 12, tradução minha), ou o *colonialismo interno*, categoria utilizada em análises que abordam as formas de conquista e dominação empregadas em localidades onde as populações nativas não foram exterminadas e passaram a fazer parte do Estado colonizador e, em outro momento, do Estado que se tornou formalmente independente (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007).

Nesses contextos, podemos observar como foram e são estruturadas relações assimétricas entre indígenas e não indígenas, um dos focos das investigações realizadas por Roberto Cardoso de Oliveira, que, entre 1962 e 1965, encabeçou o “Estudo das Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, projeto realizado no Museu Nacional e patrocinado pelo Centro Latino Americano de Ciências Sociais (órgão da UNESCO). O ponto de partida era

a crítica ao culturalismo, que escamoteava as relações interétnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976b). Para substituir os conceitos de *aculturação* e *mudança social* – ligados às antropologias norte-americana e britânica, respectivamente –, Cardoso de Oliveira cunhou o conceito de *fricção interétnica*. Seu objetivo era ultrapassar o paradigma estrutural-funcional e tentar compreender as situações de contato estabelecidas entre “grupos tribais” e “sociedades nacionais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996; 1997).

Nesse período, Cardoso de Oliveira (1996) dialogava com a obra de Georges Balandier. Em um artigo intitulado “La situation coloniale: approche théorique”, publicado nos *Cahiers internationaux de sociologie* em 1951,¹⁶ Balandier (2014) tentava sistematizar um arcabouço teórico que pudesse contribuir para os estudos referentes às sociedades colonizadas. O antropólogo francês defendia que os pesquisadores levassem em consideração a *situação colonial*, isto é, um conjunto complexo constituído por diferentes domínios, como a história, a economia e o político-administrativo. Para ele, a expansão colonial das nações europeias poderia ser encarada a partir de muitas perspectivas.

Na opinião de Cardoso de Oliveira (1996), ainda que as reflexões de Balandier dissessem respeito às relações entre africanos e brancos, suas proposições poderiam ser úteis à compreensão das relações interétnicas entre povos indígenas e não indígenas. Isso porque, conforme Balandier (2014), a “sociedade tribal” mantém uma relação de oposição com a sociedade que a rodeia, seja ela nacional ou colonial. Essas relações são contraditórias, segundo Cardoso de Oliveira (1996), porque a existência de um elemento tende a negar a existência do outro, evidenciando que a fricção interétnica é uma característica básica da situação de contato.

Ora, na América ibérica, menos de duzentos anos após os movimentos de “independência” – capitaneados, frequentemente, pelos colonos espanhóis e portugueses, não pelos indígenas –, muitos países passariam a renovar seus votos com o colonialismo. A dominação foi transferida, em alguns casos, dos espanhóis para os ingleses e estadunidenses, por exemplo. Ferro (2005, p. 21, tradução minha) atenta para o fato de que “os efeitos de longo alcance de todas essas mudanças, das quais os ameríndios não se beneficiaram, levaram ao movimento zapatista, revoluções – Cuba, América Central etc. – ou grupos como Sendero Luminoso, uma organização ‘maoísta’ que define o Peru presente

¹⁶ Embora este artigo não tenha sido republicado, as ideias ali desenvolvidas estão presentes em “La notion de ‘situation’ coloniale”, primeiro capítulo de seu livro *Sociologie actuelle de l’Afrique noire* (COPANS, 2001).

como uma sociedade colonial”. Evidentemente, assim como as formas de colonização variavam em termos espaciais e temporais, o colonialismo assume diferentes configurações, objetivos e técnicas de dominação.

Em vários países da Europa, o colonialismo refletiu suas respectivas especificidades históricas, políticas e culturais. Espelhou, igualmente, as variações das ideologias nacionais desses países, as quais convergiam, ao menos, em um ponto: a expansão colonial. No final do século XIX, o capitalismo estava orientado para um mercado interno e, concomitantemente, para um “expansionismo político-econômico imperialista” (MERKER, 2018, p. 24, tradução minha). Essa competição imperialista veio “acompanhada de doutrinas geopolíticas sobre o estado de poder e de renovadas teorias sobre a superioridade racial bioétnica dos brancos, agora não mais bíblico-religiosas, mas científicas” (MERKER, 2018, p. 24, tradução minha).

1.4.2. Uma guerra intermitente

A expansão colonial e a guerra a ela atrelada são alguns dos pontos em comum entre as diferentes manifestações do colonialismo. Penso, como Foucault (2018a, p. 15), que “a política é a guerra continuada por outros meios”, ou seja, “as relações de poder, tais como funcionam em uma sociedade como a nossa, têm essencialmente como ponto de ancoragem uma certa relação de força estabelecida em dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra”. Ainda que a paz possa prosperar na sociedade civil, o poder político não elimina os efeitos da guerra, tampouco é capaz ou tem interesse em “neutralizar o desequilíbrio que se manifestou na batalha final da guerra”. Ao contrário, esse poder político, que pode aparecer encarnado na figura do Estado, mediante a deflagração de uma guerra silenciosa, realimenta aquela relação de força, que é reinserida “nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos de uns e de outros”.

Podemos visualizar os efeitos dessa guerra no que Graeber (2015) chamou de *burocratização da vida cotidiana*, isto é, a imposição de regras e regulamentos impessoais que, embora nem sempre façam uso, necessitam da possibilidade do uso da força física para funcionar. Nessa burocratização total, há câmeras de segurança, policiais e soldados armados por toda parte: playgrounds, hospitais, bibliotecas, universidades, abrigos. Acostumamo-nos, por exemplo, com o fato de as forças policiais intervirem em

praticamente todos os tipos de conflito que ocorrem na vida urbana: da briga entre vizinhos a pequenos furtos. No passado, contudo, mesmo nas grandes cidades, em circunstâncias como essas, não necessariamente havia policiais para impor resoluções arbitrárias e o uso da força (GRAEBER, 2015). Nos próximos capítulos, veremos como tal burocratização incide sobre as vidas dos Warao, quer por meio da exigência de uma série de documentos e trâmites burocráticos, quer por meio de agressões verbais e físicas. Em ambos os casos, o racismo norteia essas práticas.

Na primeira metade do século XIX, surgirá um tipo de racismo que “se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra histórica – com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas – será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida” (FOUCAULT, 2018a, p. 67-68). A luta assumirá, assim, um significado biológico, traduzido nas ideias de diferenciação das espécies, seleção e sobrevivência das “raças” mais adaptadas. A sociedade, até então percebida como binária, isto é, como se existissem dois grupos estrangeiros, assumirá uma forma biologicamente monística:

Ela será evidentemente ameaçada por certo número de elementos heterogêneos, mas que não lhe são essenciais, que não dividem o corpo social, o corpo vivo da sociedade, em duas partes, mas que são de certo modo acidentais. Será a ideia de estrangeiros que se infiltraram, será o tema dos transviados que são os subprodutos dessa sociedade (FOUCAULT, 2018a, p. 68).

Não me parece que, nesse período, as invasões e pilhagens deixarão de existir – basta olharmos para as Américas e para a África –, mas, de fato, em defesa da integridade e contra a invasão desses “elementos heterogêneos”, veremos emergir um Estado que protege a pureza da raça em oposição às raças “invasoras” que ameaçam o corpo social e que, portanto, devem ser expulsas por motivos políticos e, ao mesmo tempo, biológicos. Trata-se de um racismo de Estado. E este “nada mais é que a maneira mesma pela qual continua a travar-se essa guerra, sob formas aparentemente pacíficas” (FOUCAULT, 2018a, p. 74). Nos séculos XX e XXI, observamos que a guerra, longe de sair de cena, transformou-se “em *phármakon* de nossa época, em contrapartida, liberou paixões fúnebres que, pouco a pouco, têm forçado nossas sociedades para fora da democracia e a se transformarem em sociedades da inimizade, como ocorreu sob a colonização”. (MBEMBE, 2019, p. 15). Tais *sociedades da inimizade* inspiram-se e orientam-se pelas relações

coloniais do passado, assim como os diferentes tipos de guerra desse período, ao que parece, devem à guerra colonial suas configurações contemporâneas:

Além de guerras de conquista e de ocupação e, sob muitos aspectos, guerras de extermínio, as guerras coloniais também foram simultaneamente guerras de sitiamento, guerras de intrusão e guerras raciais. Mas como esquecer que tinham igualmente aspectos de guerras civis, guerras de defesa, quando não ocorria de as guerras de libertação invocarem, por sua vez, as guerras chamadas “de contrainsurgência”? Na verdade, a confluência de guerras encadeadas umas às outras, causa e consequência umas das outras, foi a razão pela qual tanto terror e tamanhas atrocidades ocasionaram. Foi a razão de provocarem, nos homens e mulheres que as sofreram ou que delas participaram, ora a crença numa ilusória onipotência, ora o pavor e a dissipação pura e simples da sensação de existir (MBEMBE, 2019, p. 15).

Se a política é a guerra continuada por outros meios, talvez pudéssemos dizer que, em alguma medida, as novas guerras atualizam as guerras coloniais, uma vez que estas serviram de laboratório e de alicerce para a arquitetura de destruição que seria construída posteriormente. O colonialismo atualiza-se, portanto, tanto pela guerra, entranhada nas instituições estatais, quanto mediante a renovação constante do racismo, que serve para legitimar e manter relações assimétricas entre raças “superiores”/ “cristãs”/ “civilizadas” em oposição a raças “inferiores”/ “primitivas”/ “atrasadas”. No caso das populações indígenas, seja durante a colonização, seja contemporaneamente, ainda são vistos como incapazes de alcançar as benesses da “civilização”, em função de sua suposta “deficiência racial” (MERKER, 2018, p. 37, tradução minha).

O colonialismo manifesta-se por meio do exercício do *poder colonial*, ou, se se preferir, do exercício colonial do poder. Penso, seguindo a proposta foucaultiana, que o poder não necessariamente está concentrado no Estado, numa classe ou em um grupo; o poder é algo relacional, dotado de uma historicidade, espalhado pelos poros do corpo social, ainda que de forma desigual. Trata-se de uma relação de força, cujos indivíduos e grupos que dela participam *exercem* poder uns sobre os outros. Ou seja, o poder existe *em ação*, não sendo algo que se dá ou que possa ser trocado ou retomado. Além disso, não produz apenas efeitos negativos, em seu sentido repressivo: o poder também assume uma configuração positiva, isto é, ele é capaz de produzir sujeitos e formas de assujeitamento (FOUCAULT, 1995; 2018a).

Bourdieu (2015a) também se utiliza de uma abordagem relacional, ao propor a noção de *campo de poder*, isto é, uma estrutura de relações objetivas, onde posições sociais relacionam-se a partir e através da força (ou capital) que lhes correspondem. Nesse espaço, tais forças são empregadas em uma disputa pelo monopólio do poder. Há, pois, uma via de mão dupla entre as estruturas e os agentes: enquanto as relações de força são reproduzidas nas visões de mundo que contribuem para que essas relações sejam mantidas, as visões de mundo estão radicadas nas estruturas sociais, isto é, “as relações de força estão sempre presentes nas consciências em formas de categorias de percepção dessas relações” (BOURDIEU, 2015b, p. 145). É por isso que a luta política é, ao mesmo tempo, teórica e prática; luta “pelo poder de conservar ou de transformar o mundo social conservando ou transformando as categorias de percepção desse mundo”. Desse modo, creio que podemos compreender o colonialismo como uma estrutura de relações objetivas onde o poder colonial é exercido sobre populações rotuladas como “indígenas”. Isso não significa que estejamos sempre diante do mesmo colonialismo ou de uma continuidade; como frisei, trata-se de uma estrutura que se reproduz transformando-se constantemente, produzindo segregações e inúmeras formas de desigualdades.

Sob essa perspectiva, entendo o *poder colonial* como uma modalidade de poder ou uma tecnologia de poder. Podemos identificar seu aparecimento no século XVI; talvez, arbitrariamente, quando os primeiros colonizadores das Américas puseram os pés em terras que não eram suas. Embora a tradição colonial ocidental seja anterior a esse período, creio que é nesse momento que surge uma nova configuração do colonialismo, estruturado a partir do encontro entre os europeus e as populações indígenas que viviam na América. Enquanto expressão do *colonialismo*, o *poder colonial* não foi extinto com o fim da colonização ou com a “descolonização”: ele persiste, renova-se, atualiza-se, produzindo desigualdades em diferentes domínios da vida social. Sua maleabilidade permite, inclusive, que conviva muito bem como outras tecnologias de poder, como o *poder disciplinar*, o *biopoder* (FOUCAULT, 2018b; 2021) e o *poder tutelar*, que é exercido por órgãos indigenistas estatizados sobre populações indígenas e seus territórios (SOUZA LIMA, 1995). Diferentemente deste último, o poder colonial, como veremos nas páginas seguintes, não emana somente do Estado, mas encontra-se espalhado pelo corpo social.

O *poder colonial* opera por meio de técnicas e de saberes que lhe são inerentes. Temos, assim, a equação poder/saber ou saber/poder. Isso porque, para que o *poder colonial* seja exercido, são necessárias a criação e a manutenção de um conjunto de teorias,

conceitos, noções, argumentos, proposições, ideias, imagens. Como vimos no decorrer deste capítulo, a colonização da América forjou um enorme arsenal de saberes que serviram para justificar e legitimar a conquista e a pilhagem de corpos e territórios. Preceitos bíblicos, esquemas filosóficos, legislações, discursos, teorias racistas, disciplinas científicas, representações imagéticas: a lista é interminável. Cada uma dessas categorias pode ser desdobrada em centenas de subcategorias, dentro das quais podemos identificar livros, tratados, folhetos, jornais, normas jurídicas, quadros, gravuras, esculturas, mapas, filmes, músicas, hinos, cantos, louvores.

Discursos e práticas estão intimamente interligados, de modo que os produtos elencados acima não devem ser compreendidos somente como produções “intelectuais” abstratas e apartadas da “realidade”. Ambos se retroalimentam e constroem realidades. Assim, por exemplo, tendo como base e justificativa passagens bíblicas e teorias racistas, técnicas de castigo e suplício foram impingidas nos corpos de indígenas e de negros trazidos de diferentes localidades da África. Essas práticas, por sua vez, deram origem a relatos, documentos, argumentos, defesas, acusações que foram registrados e endossaram ou trouxeram novas justificativas para a dominação.

1.4.3. Acervo colonial compartilhado

No decorrer dos últimos séculos, discursos e práticas coloniais foram devidamente armazenados em um amplo acervo, que tem sido utilizado em lugares e momentos diferentes. Assim, o *colonialismo* apresenta-se como um grande arquivo ou, como eu gostaria de chamar, enquanto um *acervo colonial compartilhado*. Um acervo pode ser constituído por documentos, pinacotecas, mapotecas, objetos ou por quaisquer itens colecionáveis. Ele pode ser formado por itens análogos ou diferentes entre si. Eu posso catalogar, em um mesmo acervo, as cartas de Colombo, os textos de Las Casas e Sepúlveda, as gravuras de Theodore de Bry e as legislações que puseram fim à colonização espanhola. Um acervo, portanto, conta histórias e possui uma historicidade, uma vez que suas peças provêm de períodos distintos. Mas eu posso alimentar o meu acervo com objetos de outros acervos, os quais também podem receber, por sua vez, empréstimos e doações de acervos alhures. Daí a ideia de um *acervo colonial compartilhado*, dentro do qual podemos localizar discursos e práticas coloniais que ultrapassam limitações temporais e espaciais. Quando alguém, no presente, reproduz um discurso análogo ao de Sepúlveda, é óbvio que

não estamos diante de uma encarnação do teólogo, mas também não se trata de uma mera “sobrevivência” do passado. Trata-se de uma atualização, de uma recorrência, algo que se repete com diferenças.

No que diz respeito aos interesses desta pesquisa, veremos como determinadas *imagens de controle* (COLLINS, 2019) são projetadas sobre populações rotuladas como “indígenas”, isto é, como certos estereótipos que nos remetem à colonização das Américas são validados ainda hoje. Ao se debruçar sobre uma série de gravuras produzidas por indígenas acerca das invasões dos europeus, Cusicanqui (2010, p. 20, tradução minha) concluiu que “as imagens nos oferecem interpretações e narrativas sociais, que desde séculos pré-coloniais iluminam esta origem social e nos oferecem perspectivas de compreensão crítica da realidade”. Eu gostaria de substituir “origem” por “invenção”, em conformidade com a análise de Foucault (2017a), e estender essa observação para as imagens mentais, isto é, as representações que estão interiorizadas dentro de nós. Creio que, quando pensamos nos indígenas (ou “índios”, no sentido pejorativo), adotamos uma representação típica do acervo colonial.

Em relação às práticas coloniais que encontrei nesse acervo, interesse-me sobretudo pelas práticas de enclausuramento. Ao analisarmos um processo de longa duração, veremos que as missões aparecerão com outros nomes, outros objetivos, outras táticas e outros administradores. Mas persistirá a prática de reduzir populações indígenas em porções territoriais, enquanto suas terras são liberadas para a exploração econômica e para a reconfiguração de fronteiras. Penso, como Mbembe (2020, p. 81), que “o princípio da segregação estava na gênese do empreendimento colonial. Em grande medida, colonizar consistia num trabalho permanente de separação – de um lado, meu corpo vivo e, do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam”.

Não é à toa que cada vez mais vemos muros e grades salpicando as paisagens de muitos países, bem como inúmeros dispositivos de “segurança”: “[...] postos de controle, cercas, torres de observação, trincheiras, todo tipo de demarcação que, em muitos casos, só servem para intensificar o isolamento, sem nunca conseguir afastar de uma vez por todas aqueles que são considerados veículos de ameaças” (MBEMBE, 2020, p. 77): grupos racializados, estrangeiros, refugiados, imigrantes. Paralelamente às expulsões e deportações, esses indivíduos são enviados para campos de refugiados e de estrangeiros, albergues, centros de acolhimento, aldeias, centros de identificação, retenção e detenção,

casas do imigrante, pontos de travessia de fronteira, zonas, guetos, selvas, abrigos (MBEMBE, 2020).

Os indígenas que acorrem para os centros urbanos são frequentemente enquadrados na moldura da “ameaça”, além de não serem considerados como dignos de uma *coetaneidade* (FABIAN, 2013), uma vez que, a depender da perpetuação de algumas imagens de controle, deveriam estar presos em um tempo específico (a colonização) e em um espaço delimitado (a floresta): “Vivendo entre nós, mas sem serem dos nosso de verdade, deveriam ser repelidos, devolvidos ao lugar de onde vieram ou simplesmente expulsos de nossas fronteiras” (MBEMBE, 2020, p. 97). Como outros “indesejáveis”, são enviados constantemente para seus lugares de origem – ainda que estes tenham sido ocupados pelo Estado e/ou por empreendimentos econômicos – ou são enclausurados em espaços delimitados.

Nesse contexto, concordo com Mbembe (2020, p. 99), para quem o racismo desempenha um papel central, colocando “em condições intoleráveis o maior número possível daqueles e daquelas que consideramos indesejáveis”. Estes são encurralados, sofrem golpes e feridas cotidianamente; são privados de direitos e aviltados “a tal ponto que não lhes reste escolha além da autodeportação”. Todos os dias milhares de pessoas, em diferentes partes do mundo, sofrem feridas racistas:

Eles correm com frequência o risco de serem atingidos com toda a força por alguém, por uma instituição, uma voz, uma autoridade pública ou privada que lhes exige que justifiquem quem são, por que estão ali, de onde vêm, para onde vão, por que não voltam para o lugar de onde vieram, uma voz ou autoridade que busca de maneira deliberada provocar-lhes um menor ou maior choque, irritá-los, ofendê-los, injuriá-los, fazê-los sair dos eixos, justamente para ter o pretexto necessário para profaná-los, para sem nenhum pudor violar aquilo que lhes é mais privado, mais íntimo e mais vulnerável (MBEMBE, 2020, p. 100).

No decorrer desta tese, a partir das minhas pesquisas etnográficas, pretendo descrever e analisar algo indigesto para quem lê e violento para quem sente na própria carne: o *poder colonial* em ação. Veremos a atualização de discursos e práticas coloniais, a reverberação de imagens estereotipadas sobre indígenas e a implementação de espaços de confinamento destinados a essa população. Não ausência de descrições de sublevações e resistências, espero que não se pense que as personagens desta história sejam passíveis e apáticos “bons selvagens”. Mas a minha principal preocupação aqui é observar como

populações classificadas como “indígenas” – os Warao, em especial – têm sido geridas, ou seja, como diferentes tecnologias de poder têm sido exercidas sobre seus corpos e territórios ao longo de um processo de longa duração.

Capítulo 2 – No coração vazio do continente: indigenismo, acumulação capitalista e pilhagem

Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal a entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir
(KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

No decorrer das histórias republicanas do Brasil e da Venezuela – assim como de outros países latino-americanos –, foi implementada uma série de projetos estatais cujo foco eram as populações rotuladas como “indígenas”. Neste capítulo, descreverei os regimes discursivos e as ações voltadas para os povos indígenas que foram executadas pelos Estados brasileiro e venezuelano no decorrer do século XX. O exercício desse poder insere-se em um contexto mais amplo, no qual comunidades políticas são constantemente imaginadas (ANDERSON, 2008), estabelecendo uma “nação”, bem como fronteiras físicas, sociais e morais, isto é, prescrevendo quem pode/deve estar dentro e quem permanecerá do lado de fora. O sentimento de pertencimento de alguns vem acompanhado pela exclusão dos *Outros*.

Para fins operacionais, o conceito de *nação* será utilizado aqui no sentido weberiano, ou seja, como um sentimento de solidariedade mantido por um grupo de pessoas vinculado à esfera de valores. Mas a “nação” não é idêntica ao “povo” ou à “comunidade linguística”, além de não necessariamente basear-se em uma comunidade de sangue. Além disso, são muito diversas “as razões em que se apoia a crença de constituir uma ‘nação’ própria, como também o comportamento empírico que resulta” na sensação de pertencer ou não a uma “nação” (WEBER, 2012, p. 174).

No que diz respeito ao termo *indigenismo*, podemos entendê-lo como um conjunto de ideias referentes “à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas”, orientados em conformidade com a definição do que é “índio” (SOUZA LIMA, 1995, p. 14). Já a *política indigenista* diz respeito às “medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas” (SOUZA LIMA, 1995, p. 15).

Em abril de 1940, o México sediou, na cidade de Pátzcuaro, o Congresso Indigenista Interamericano, onde representantes de diferentes países latino-americanos discutiram a respeito das políticas destinadas às populações indígenas das Américas. Na ocasião, foi criada a Convenção de Pátzcuaro e o Instituto Indigenista Interamericano. O evento seria repetido nas próximas cinco décadas. Nesse sentido, a despeito das diferenças que podemos localizar entre os indigenismos e as políticas indigenistas praticadas em diferentes lugares, é interessante observarmos que estamos diante de um projeto transnacional, por meio do qual circulam ideias e técnicas de poder.

Em um processo histórico de longa duração (ELIAS, 2006; 2006b), a formação dos Estados-nação não está apartada da expansão do modo capitalista de produção e do aumento da presença de instituições militares. O indigenismo e as políticas indigenistas têm sido executados nessa conjuntura. Através do funcionamento de tal engrenagem, o *colonialismo* é atualizado, não como um “resquício” ou uma “sobrevivência” do passado, mas enquanto uma estrutura que continua a produzir desigualdades em diferentes proporções e dimensões da vida social. A *pilhagem* das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas e, conseqüentemente, a desterritorialização e o deslocamento por ela fomentados parecem evidenciar que o “pós-colonial” nunca esteve tão distante de nós.

Sob essa perspectiva, para compreendermos os discursos e as práticas que têm recaído sobre os povos indígenas contemporaneamente, é necessário voltarmos ao passado – ou melhor, a um passado que se faz presente. Isso porque, quando atravessaram a fronteira em direção ao Brasil – tema dos próximos capítulos –, os Warao não aportaram em um lugar qualquer, desprovido de uma historicidade. Daí a razão pela qual dedicarei alguns parágrafos especificamente ao atual estado de Roraima, onde, em 2018, foram criados os primeiros abrigos indígenas para refugiados e migrantes e onde projetos desenvolvimentistas, “segurança nacional” e disputas por terras explicitaram interesses em jogo, bem como táticas e estratégias de poder adotadas por diferentes atores e instituições.

2.1. O poder tutelar em ação

2.1.1. “Morrer se preciso for, matar nunca”

“Morrer se preciso for, matar nunca”, eis a célebre frase do marechal Cândido Rondon (1881-1955), cuja imagem mitificada tem sido atrelada não somente à criação de

um órgão estatal destinado exclusivamente às questões indígenas, mas ao tratamento supostamente mais “humanizado” dispensado às populações rotuladas como tais (SOUZA LIMA, 1995; VALENTE, 2017). Oriundo do Exército no Rio de Janeiro, o mato-grossense Rondon esteve à frente do grupo de engenheiros e militares que criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), em 1910, durante o governo de Nilo Peçanha (1867-1924).¹⁷

Em diferentes momentos de sua história o órgão foi comandado por militares; alguns, inclusive, haviam participado da “Comissão Rondon” – oficialmente, Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas –, responsável, entre 1907 e 1915, pela instalação de linhas telegráficas que ligavam os dois estados. Formados na Escola Militar da Praia Vermelha (atual Escola Superior de Guerra) e na Escola Politécnica (Escola Nacional de Engenharia e, posteriormente, parte da Universidade Federal do Rio de Janeiro), os “heróis” que implementaram o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como passou a ser chamado a partir de 1918, comungavam do credo positivista. Os militares também marcariam presença no Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), criado em 1939 para orientar as ações do órgão indigenista.

O SPI exerceu um importante papel no projeto de integração dos indígenas à sociedade nacional (SOUZA LIMA, 1990; 1995; BANIWA, 2012; OLIVEIRA, 2014; FERNANDES, 2022). Para o órgão indigenista, caberia ao “soldado-cidadão” – notadamente o engenheiro-militar – que compunha seus quadros a tarefa de “salvação” da nacionalidade. Nessa “missão civilizadora”, ele deveria “descobrir e demarcar o território geográfico, submeter e ‘civilizar’ os que estivessem à margem da Nação, tal significando inseri-los num sistema nacional de controle social gestado a partir do centro do poder, tornando-os produtivos e engajados nesse mesmo esforço” (SOUZA LIMA, 1990, p. 65). A ideologia protecionista, portanto, materializava-se nas ações do SPI, na medida em que “proteger” os indígenas coincidia com salvaguardar as fronteiras brasileiras. Ainda que os indígenas não soubessem, “assisti-los era impedir que se desviassem para países fronteiriços, engendrando uma população brasileira onde só havia povos nativos e agentes de outras nações” (SOUZA LIMA, 1995, p. 83).

O indigenismo republicano adotou, assim, a categoria “pacificação” para se referir à proteção dada pelo Estado aos povos indígenas que deveriam ser contatados sem o uso

¹⁷ Ele havia assumido a Presidência da República após o falecimento de Afonso Pena (1847-1909), em 14 de junho de 1909. Governou o Brasil até 15 de novembro de 1910.

da violência (SOUZA LIMA, 1995; OLIVEIRA, 2014). “Pacificar” os “índios” significava sedentarizá-los em porções territoriais, de modo que suas terras fossem liberadas para a exploração econômica. Essa população “continuou a ser vista como uma reserva virtual de trabalhadores a serem acionados para múltiplos serviços, sempre com baixa remuneração e desprovidos de garantias legais” (OLIVEIRA, 2014, p. 137). Sob essa perspectiva, o indígena, elemento constituidor da “nação”, era concebido como um ser em transição: a princípio, um silvícola; depois, após o contato, seria transformado gradativamente em “trabalhador” – daí o primeiro nome do órgão – e integrado à sociedade envolvente.

Nesse sentido, os “especialistas” responsáveis pela “pacificação” não apenas percorreriam os caminhos dos conquistadores, mas, por meio da compreensão da alteridade, apresentariam e integrariam esse “Outro” na comunidade nacional. Ora, se entre os séculos XVI e XVIII, as políticas voltadas para os indígenas pretendiam transformá-los em “cristãos” e súditos “civilizados” de um soberano ou imperador, o objetivo das políticas republicanas, diferentemente, era incorporá-los à comunidade que se imaginava enquanto um “cidadão nacional”, dissolvendo suas comunidades étnicas. No início do império, José Bonifácio (1763-1838) propunha formas para se gerenciar as populações nativas. Mas, na Primeira República (1889-1930), a estatização de um aparelho de poder governamentalizado trouxe aspectos distintos na relação entre o Estado nacional brasileiro e os povos classificados como “índios”; na verdade, somente com a criação do SPI passou a existir um aparelho estatal específico para exercer poder sobre essa população (SOUZA LIMA, 1995).

Tal poder, definido por Souza Lima (1995) como *poder tutelar*, assume uma configuração específica, uma vez que, a partir de um aparelho estatizado, opera sobre as ações de populações classificadas como indígenas e seus territórios, com vistas à integração territorial e política. Trata-se de uma modalidade de poder “oriunda e guardando continuidades implícitas com as conquistas portuguesas e sua administração por aparelhos de poder que visavam assegurar a soberania do monarca lusitano sobre terras dispostas em variados continentes” (SOUZA LIMA, 1995, p. 74). Tendo uma função estratégica e tática – daí a presença constante de uma matriz militar própria de uma guerra de conquista –, o *poder tutelar* é exercido no âmbito de uma “comunidade imaginada” que conta com “um Exército profissional, comunidade esta entendida aqui como um conjunto de redes sociais estatizadas, com pretensões a abarcar e submeter a multiplicidade de comunidades étnicas

diferenciadas e dispostas num território” (SOUZA LIMA, 1995, p. 74) cujos significados não necessariamente são compartilhados.

Ainda que estatizado, o poder tutelar conta com “grupos de grandes produtores agrários, que têm mantido, por meios variados e como instrumentos de sua construção, os recursos à violência física, às formas de coerção extraeconômicas ao trabalho e os meios de organização essencialmente autoritários” (SOUZA LIMA, 1995, p. 42). Isso porque o poder tutelar serve e tem como propósito a liberação das terras indígenas para a exploração econômica. Nesse sentido,

[...] o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição, de forma diferenciada – a cada pacificação (SOUZA LIMA, 1995, p. 43).

Através do oferecimento de presentes, tentava-se atrair os indígenas, criando-se, assim, uma suposta imagem de abundância. Se eventualmente eles manifestassem hostilidade, tornava-se premente “pacificar”, isto é, demonstrar “capacidade técnica de resistir aos embates guerreiros, mostrando-se tecnologicamente superior, dando tiros para o alto, como a dizer ‘matá-lo-emos se o quisermos, mas desejamo-los vivos, porque somos benévolos, porque nos propomos irmãos’” (SOUZA LIMA, 2015, p. 430). Os primeiros contatos eram fundamentais, portanto, para fomentar uma relação de dependência clientelística que punha os indígenas em uma posição inferior em relação aos funcionários do órgão estatal.

Uma vez que se criava o posto indígena, seu funcionamento servia não apenas para apaziguar os conflitos entre indígenas e não indígenas, mas para inserir aqueles gradativamente na sociedade envolvente. Para tanto, era necessário vigiá-los, corrigi-los e transformá-los. O encarregado do posto era responsável pela “proteção” dos indígenas, o que implicava na execução de ações voltadas à saúde, à produção, à educação e à manutenção da ordem (CORRÊA, 2000). A primeira incluía ações para evitar ou erradicar epidemias, assim como para diminuir a taxa de mortalidade; mas também dizia respeito à limpeza e à higiene dos indígenas, das moradias e do próprio posto. Quanto à produção, o SPI definia as atividades para cada posto, variando da agricultura, pecuária, apicultura à

derrubada de matas e construção ou manutenção de estradas. No âmbito da educação, deveria haver escolas, de modo que os indígenas – sobretudo as crianças – fossem educados para receber valores e práticas dos “civilizados”, a exemplo do trabalho, do estabelecimento de “famílias normais, compostas de pessoas sérias, ativas e sem vícios” (SOF, 1942 apud CORRÊA, 2000, p. 43). Deveriam aprender a cultuar a pátria por meio do ensinamento da história do Brasil, do hino e da exaltação à bandeira. Por fim, os funcionários dos postos indígenas deveriam zelar pela moralidade e pela manutenção da ordem, o que incluía a resolução de conflitos e a punição de condutas “desviantes”, como brigas e adultérios (CORRÊA, 2000).

Localmente, a implementação de um posto do SPI dependia da disponibilização de recursos, interesses, negociações em diferentes esferas e com inúmeros atores (políticos, sertanistas, fazendeiros etc.), assim como do perfil do funcionário que ficaria encarregado do posto, o qual poderia agir de maneira mais ou menos discricionária, seguindo mais ou menos à risca as orientações do órgão (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a; OLIVEIRA, 1988; CORRÊA, 2000). De todo modo, controlava-se as relações estabelecidas no âmbito dos postos indígenas, bem como entre os próprios indígenas, subtendendo-se que a ação tutelar era padronizada, não levando em consideração diferenças étnicas e situacionais. A complexidade dessas interações pode ser constatada em algumas pesquisas que se dedicaram a compreender o funcionamento do SPI em diferentes contextos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a; OLIVEIRA, 1988; SOUZA LIMA, 1995; CORRÊA, 2000; FERNANDES, 2022).

No caso dos Terena, Cardoso de Oliveira (1976a) observou que, quando comparada à fase do “cativeiro” – à qual estavam submetidos desde a Guerra do Paraguai (1864-1870) –, a introdução do SPI podia ser considerada como um fator “divergente” no processo de assimilação. Isso porque, à medida que os grupos locais remanescentes foram se reorganizando em terras “protegidas” pelo governo federal, os Terena puderam “resistir aos efeitos altamente dissociativos do contato interétnico, mormente numa época em que o equipamento defensivo (cultural e biológico) desses índios era bastante reduzido e pouco eficaz” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 129). A segregação dos Terena em reservas teria frustrado fazendeiros e “coronéis” da região, impedidos de explorar as terras e a mão de obra indígena; ainda que alguns Terena não tenham retornado às aldeias, pois, aparentemente, optaram por permanecer nas fazendas onde trabalhavam.

Por outro lado, Cardoso de Oliveira (1976a) relata que, nas eleições de 1955, o SPI, através da Inspetoria Regional (IR-5), responsável pela supervisão e articulação dos postos indígenas do sul do Mato Grosso, decidiu recolher os títulos de eleitores de indígenas aptos a votar, “alegando que a politicagem regional iria prejudicar os interesses dos índios e a sua administração” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976a, p. 130). Os funcionários do posto conseguiram recolher apenas uma parte, pois nem todos os indígenas concordaram em entregar seus títulos. Mesmo assim, no dia da eleição, foram à cidade para tentar impedir que eles votassem. Nas palavras de Cardoso de Oliveira (1976a, p. 130-131), essa situação evidenciou que “ser índio e viver aldeado, sob as vistas do Serviço de Proteção aos Índios, é aguentar também a discriminação, que começa pela ação do próprio órgão protetor de seus direitos”.

Entre os Ticuna, Oliveira (1988) observou as percepções dos indígenas a respeito da atuação SPI no Alto Solimões, na Amazônia. As ações do órgão indigenista eram apreendidas como iniciativas patronais, mas sem implicar em ações repressivas. Segundo o autor, “o SPI era de início caracterizado como um patrão melhor que os outros, integrando-se no paradigma do bom patrão, pelo qual o próprio órgão seria posteriormente avaliado e criticado” (OLIVEIRA, 1988, p. 175). Não obstante, havia a aplicação de sanções como resposta ao comportamento “desviante” de alguns indígenas: o chefe do posto podia deixar de prestar algum tipo de assistência; não fornecer medicamentos; dificultar o acesso das crianças à escola; recusar o empréstimo de instrumentos ou insumos agrícolas; não lhes auxiliar em situações de litígio com não indígenas. No caso de indígenas “reincidentes” – principalmente em situações de uso de álcool, brigas e feitiçaria –, estes, juntamente com seus familiares, poderiam ser expulsos da reserva pelo encarregado do SPI. Tal conjunto de medidas punitivas era justificado como “de *natureza didática e revestidas de uma aparente benevolência* para com os tutelados, enquadrando-se plenamente no paradigma já mencionado do tutor como educador” (OLIVEIRA, 1988, p. 234, grifos do autor).

Cinquenta anos depois de sua criação, as práticas do SPI passaram a ser questionadas abertamente devido à divulgação dos resultados de uma comissão criada para investigar possíveis desvios do órgão. Em 1963, fora instalada uma curta Comissão Parlamentar de Inquérito (a “CPI do Índio”), que trouxera indícios de irregularidade, mas cujos resultados não foram divulgados. Em julho de 1967, quando a ditadura imposta pelos militares passava dos três anos, o ministro do Interior, o general da divisão do Exército

Afonso Augusto de Albuquerque Lima (1909-1981), criou um segundo grupo de investigação, composto por servidores externos ao SPI e chefiado pelo procurador do Departamento Nacional de Obras contra a Seca, Jáder de Figueiredo Correia. Apadrinhado por um ex-governador do Ceará que havia apoiado o golpe, o tenente-coronel Virgílio Távora (1919-1964), Jáder também era professor de pedagogia do Instituto de Educação do Ceará, mas nunca havia trabalhado com a temática indígena (VALENTE, 2017).

Durante as investigações, Jáder atuou em parceria tanto com o Ministério do Interior quanto com o Serviço Nacional de Informações (SNI), órgão de espionagem e repressão da ditadura. Valente (2017) ressalta que o procurador, ao contrário do que se apregoa, não se “rebelou” contra os militares, tampouco era um opositor do governo; na verdade, foi amparado por eles; ainda que talvez os resultados da comissão não lhes tenham agradado. O documento final, que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, revela uma série de atrocidades perpetradas pelo órgão indigenista: no Mato Grosso, indígenas bororo haviam sido entregues a famílias de “civilizados” e a prostíbulos; um servidor mantinha indígenas em sua propriedade para trabalhos de lavoura; os Kaingang denunciaram a existência de um “tronco”,¹⁸ isto é, um instrumento de suplício em um posto; em quase todos os postos visitados pela comissão havia ou haviam tido celas destinadas à prisão de indígenas.

Em outubro de 1967, após a repercussão negativa provocada pela divulgação dos dados da comissão, o ministro interino da Agricultura, Porto Sobrinho, entregou ao presidente Artur da Costa e Silva (1899-1969) um projeto de lei para que fosse criada a Fundação Nacional do Índio (Funai). A partir da fusão do SPI, do Parque Indígena do Xingu¹⁹ e do CNPI, o novo órgão foi criado no dia 5 de dezembro daquele ano. Os objetivos e as regras eram basicamente as mesmas do SPI (VALENTE, 2017; FERNANDES, 2022). Apesar da mudança, Baniwa (2012, p. 208) destaca que ambos os órgãos conviveram, desde o momento em que foram concebidos, com “essa contradição: proteger e tutelar para dominar, integrar e emancipar. Ainda hoje, a missão da Funai é dúbia e contraditória, pois,

¹⁸ “Dois paus enfiados num buraco, amarrados de modo a formar um ângulo agudo e ligados por uma roldana. Colocavam ali o tornozelo do supliciado e iam puxando a corda, apertando os paus” (FIGUEIREDO, 1967 apud VALENTE, 2017).

¹⁹ Situado no norte do estado de Mato Grosso, o parque foi criado em 1961 pelo então presidente Jânio Quadros (1917-1992). Trata-se da primeira terra indígena homologada pelo governo federal. Embora tenha sido idealizada pelos irmãos Villas Bôas, o projeto é de autoria do antropólogo e à época funcionário do SPI, Darcy Ribeiro.

ao mesmo tempo em que se coloca como protetora e aliada dos índios, discrimina povos que conseguiram sair, a duras penas, de suas asas tutoras”.

Nos primeiros anos da Funai, embora o governo tivesse ressalvas em relação às organizações religiosas que atuavam em áreas indígenas – estrangeiros podiam ser “espiões” –, manteve-se parcerias estratégicas com missionários. Mesmo antes da criação do órgão, inúmeras missões católicas e evangélicas estavam presentes em aldeias indígenas, prestando assistência médica e social e, principalmente, catequizando na fé cristã. Ainda que essas missões pudessem culminar no surgimento de líderes messiânicos, como José da Cruz, brasileiro, fundador da Irmandade da Cruz, que havia atraído os Ticuna para cultos que exigiam roupas brancas e doações de bens, era do interesse dos militares que os missionários lhes apoiassem nas ações de contato, inclusive com grupos indígenas isolados (VALENTE, 2017).

À época do SPI, três missões evangélicas com sede nos Estados Unidos atuavam na Amazônia por meio de uma autorização cedida pelo órgão: o Summer Institute of Linguistics (SIL); a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB); e a Cruzada de Evangelização Mundial (VALENTE, 2017). Mantido por um grupo batista apoiado pela família Rockefeller, o SIL fora fundado em 1930 pelo missionário protestante norte-americano William Cameron Townsend (1896-1982). Depois de trabalhar com povos indígenas na Guatemala, ele constatou que a tradução da Bíblia para a língua de cada grupo poderia acelerar o processo de evangelização. Por meio da gravação de áudios, foram traduzidas para o inglês e para o português as línguas de muitas etnias da América Latina. A organização possuía uma fazenda de 417 mil hectares no sul do Mato Grosso, local onde os Terena seriam evangelizados nos anos 1950. O antropólogo Darcy Ribeiro à época havia apoiado a instalação do SIL, justificando que o instituto exercia um importante papel na compreensão e preservação das línguas indígenas (VALENTE, 2017).

Como disse acima, na prática, apesar das alterações, a Funai representou uma continuidade em relação ao SPI. As expedições realizadas nesse período utilizavam-se do mesmo método consolidado nos tempos do marechal Rondon. Implementava-se uma “frente de atração”, ou seja, os sertanistas distribuíam presentes aos indígenas e esperavam que estes retribuíssem e, depois, convidassem-nos para suas malocas. Na fase de solidificação da “pacificação”, indígenas e não indígenas acordavam em não se matar mutuamente. Por fim, os indígenas “pacificados” ficavam sob os cuidados de um funcionário de algum posto, onde recebiam atendimento de saúde, alimentação e

aprendiam práticas agrícolas dos “civilizados”. Não obstante, a “pacificação” frequentemente implicava no uso da força: em muitos casos, a depender dos interesses em jogo, populações eram transferidas para localidades distantes de suas terras, de modo que estas pudessem ser exploradas, seja por fazendeiros e madeireiros, seja pelo próprio Estado, cujos projetos desenvolvimentistas, como a abertura de estradas, rasgavam aquele território; o contato podia fomentar conflitos e, até mesmo, mortes de ambos os lados; aldeias ou etnias inteiras podiam ser dizimadas em função da propagação de doenças (OLIVEIRA, 2014; VALENTE, 2017).

A fim de se blindar das críticas que frequentemente circulavam nos meios de comunicação, principalmente através de jornais estrangeiros, o governo militar autorizou uma expedição do Comitê Internacional da Cruz Vermelha (CICV),²⁰ cujo objetivo, aparentemente, era verificar a situação epidemiológica das populações indígenas do Brasil. Em julho de 1970, uma equipe de três médicos do órgão internacional passou por postos indígenas na ilha do Bananal, nos territórios federais de Rondônia e Amapá, assim como nos estados de Mato Grosso, Pará e Amazonas. No decorrer da viagem, organizada previamente com a Funai, a reduzida equipe conheceu 20 “tribos” em aproximadamente 30 aldeias. Em outubro de 1970, o CICV divulgou seu relatório de 70 páginas em Genebra. Além de terem afirmado que puderam se movimentar livremente, os médicos disseram não ter visto “qualquer evidência de massacres ou qualquer sinal de maus-tratos físicos a tribos ou indivíduos indígenas” e recomendaram a transferência de determinados grupos para áreas de “menor interesse econômico”, onde a “aculturação poderia ocorrer sob condições controladas” (CICV, 1970 apud VALENTE, 2017, p. 72).

A partir de documentos da diplomacia brasileira, Bernardi e Roriz (2023) evidenciaram como o regime militar mobilizou secretamente o Itamaraty para tentar impedir que o Brasil sofresse condenações internacionais devido a violações contra o povo Yanomami. Em 1980, a Associação Antropológica de Washington, do Centro de Recursos Antropológicos de Boston, a Survival International e a Indian Law Resource Center (ILRC) de Washington apresentaram uma série de denúncias à Comissão Interamericana de

²⁰ Fundada em 1863 com a denominação “Comitê internacional para ajuda aos militares feridos”, dez anos depois mudou o nome para *International Committee of the Red Cross* (ICRC), na sigla em inglês. Trata-se de uma organização de ajuda humanitária voltada às vítimas de guerras ou de outras situações internacionais conflituosas. Com sede em Genebra, na Suíça, o CICV é fundador do Movimento Internacional da Cruz Vermelha e do Crescente Vermelho, uma rede de ajuda humanitária que atua em diferentes países e que não está vinculada a qualquer Estado.

Direitos Humanos (CIDH), em nome de mais de 10 mil indígenas yanomami. O governo brasileiro era acusado de ser conivente com invasões de terras, desintegração social, disseminação de doenças e mortes, em razão da omissão da Funai. Além disso, até aquele momento, o governo não havia realizado a demarcação da Terra Yanomami. Como encaminhamento, os denunciantes requeriam que a CIDH investigasse as denúncias e que as autoridades governamentais criassem o parque Yanomami.

2.1.2. “O problema indígena brasileiro”

Em 1977, a Câmara dos Deputados criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apurar denúncias relacionadas à invasão de áreas indígenas “e avaliar o sistema de medidas desenvolvidas, no sentido de resguardar a fixação dos grupos indígenas nos respectivos habitats”. Para subsidiar os trabalhos da comissão, o general de divisão reformado Frederico Augusto Rondon (1898-?) elaborou um documento intitulado *O problema indígena brasileiro*, que traz dados relevantes a respeito das imagens projetadas sobre os “silvícolas” e das políticas indigenistas que estavam em curso no Brasil.

Algumas das ideias ali defendidas já haviam aparecido em 1934, em um livro de sua autoria chamado *Pelo Brasil Central*. Nessa obra, o sertanista militar, que havia participado de missões comandadas pelo marechal Cândido Rondon, defendia a ocupação do território brasileiro, assim como a importância dos povos indígenas e o papel que deveria ser desempenhado pelo Exército nesse processo (RONDON, 1938). No documento acima mencionado, produzido 40 anos depois, o general Frederico discorre sobre a “capacidade econômica do índio”, defendendo-o como “elemento eficiente da exploração de suas florestas”, em conformidade com o “grau de civilização alcançada, em cada região” (RONDON, 1977, p. 8). Índios lavradores, navegadores, canoieiros, construtores de estradas e linhas telegráficas; seres que aprendem a ler, a escrever e a contar facilmente. Para ele, a negação dessa “evidência” significaria ir contra os princípios da “ciência econômica” e admitir que poderiam existir “agrupamentos humanos que não produzem, não consomem nem trocam seus produtos” (RONDON, 1977, p. 8). Citando o diário do marechal Cândido Rondon, que tecera comentários sobre os Bororos do Alto São Lourenço, Frederico concluiu que os indígenas se sujeitavam com facilidade ao regime militar e ao trabalho.

No alvorecer da República, duas correntes se opunham: os defensores da experiência secular dos missionários, para os quais a “fé cristã” seria a única força capaz de lidar com o “problema indígena”; e os positivistas, representados por figuras como o coronel Antônio Ernesto Gomes Carneiro (1846-1894)²¹ e o marechal Cândido Rondon, que defendiam uma “catequese leiga”, em conformidade com os “Objetivos Nacionais Permanentes – Soberania, Integridade Territorial e Progresso” (RONDON, 1977, p. 14). As “velhas teses, por tantos defendidas, da incapacidade do índio para a civilização, da inevitabilidade do uso da força contra o índio arredoio ou hostil” teriam sido derrubadas pelo marechal, que demonstrou, na prática, “seus métodos persuasórios junto aos grupos aguerridos” (RONDON, 1977, p. 14).

Não obstante, o general Frederico Rondon – e o Estado brasileiro – não renunciava ao “elemento religioso”. Sendo o “brasilíndio” um “espiritualista”, é notório que “ele admite o sobrenatural e por vezes o teme. Mesmo o fetichismo, no qual invariavelmente o classificam os doutos, afasta-o do materialismo, tornando-o acessível à catequese” (RONDON, 1977, p. 22). Não à toa, há séculos os indígenas têm sido submetidos “à civilização ocidental, através dos ensinamentos cristãos”. Nesse sentido, “o elemento religioso é, pois, fator seguro de bom êxito, na conquista dos povos indígenas, e se encontra em imediata disponibilidade, para uma reorganização dos serviços de assistência aos índios” (RONDON, 1977, p. 22).

No decurso do período colonial, diferentemente do europeu (“belicoso”, “agressivo”, “cúpido”), as atitudes dos “selvagens” eram “pacíficas”, “hospitaleiras” e “humanas”. Mas tal “brandura” contrastava “com a agressividade dos remanescentes tupis acolhidos nas florestas do Madeira, do Tapajós e do Xingu” (RONDON, 1977, p. 10). O autor reconhece, todavia, a legitimidade dos “assomos de violência contra a opressão dos invasores de suas terras”. Em função desse novo cenário, seria preciso elaborar “um novo conceito de nossos índios”, ou seja,

Guerreiros valorosos, na defesa impertérrita de suas terras e de sua liberdade, e agricultores eficientes. Guerreiros e agricultores sociáveis (e tanto mais sociáveis, quanto mais selvagens), propensos à civilização, acessíveis à catequese cristã, que já estariam, talvez, integrados na comunidade nacional, tivessem sido outros, mais inteligentes e humanos,

²¹ O militar mineiro Gomes Carneiro havia participado na Guerra do Paraguai (1864-1870) e na Revolução Federalista (1893-1895). De 1890 a 1892, esteve à frente da Comissão Construtora de Linhas Telegráficas, quando recrutara o então tenente Cândido Rondon.

os processos de integração e as condições de convivência e de trabalho impostos pelos rudes colonizadores europeus e, de algum modo, continuados pelos pioneiros movidos por feroz egoísmo, com o estímulo ou a conivência do Estado, seja por uma legislação capciosa ou explícita, no sentido de esbulho e de escravidão indígena, seja pela ineficiência do serviço de proteção e assistência aos silvícolas (RONDON, 1977, p. 11).

O general defendia, assim, a conceptualização de um novo indígena ou, melhor dizendo, de uma forma diferente de se imaginar, representar e perceber esse indivíduo, atrelada ao “nosso conceito de pátria” – o pronome possessivo provavelmente refere-se à concepção dos militares que governavam o país –: uma pátria onde impera a “liberdade religiosa e a exclusão do preconceito racista” (RONDON, 1977, p. 10).

Prescindindo da idéia de raça, admitindo ao convívio nacional todas as raças, o Brasil se antecipa, por assim dizer, àquela era de fraternidade, pregada e antevista pela Igreja Católica e, nessa fraternidade orgânica que distingue e enobrece a Nação Brasileira, não poderia deixar de assumir posição de relevo, entre os grandes problemas nacionais, o Problema Indígena, em seus aspectos políticos, nos quais se refletem, através dos tempos, as incompreensões do campo social, motivadas pelas distorções da História Pátria, na qual figuramos, por vezes, de mau grado, como invasores de nosso próprio País, esquecendo os vínculos naturais que nos prendem à terra americana (RONDON, 1977, p. 10).

O trecho acima permite-nos fazer algumas reflexões acerca do regime discursivo que tem norteado o “governo dos índios” em diferentes momentos de nossa história. Primeiro, a ideia da convivência “fraternal” entre todas as “raças”, o que nos remete ao mito da “democracia racial”, cujo principal ideólogo foi Gilberto Freyre (1900-1987). Para o sociólogo pernambucano, a mistura das “raças”, a miscigenação entre brancos, negros e indígenas, percebida até então como um traço recessivo e negativo, passou a ser considerada como uma afirmação de nosso contingente demográfico, uma nova “democracia”. Freyre criticava as ideologias racistas e os determinismos climáticos e optava pelo movimento contrário: a valorização da mestiçagem racial e cultural brasileira (FREYRE, 2012).

Identidades bem recortadas e definidas seriam impossíveis, segundo Freyre (2012); ao contrário, conforme os diferentes grupos fossem integrados, uma nova identidade, uma síntese emergiria, a exemplo da figura do “mulato”. Freyre sustentava que as diferenças que persistiriam no decorrer do contato seriam sempre residuais. Sob essa ótica, nós poderíamos ser a ponta de uma “civilização” nova, resultado de um processo de

miscigenação e mobilidade social permanente. Entusiasta dessas ideias, o antropólogo Darcy Ribeiro, de alguma forma, deu continuidade aos seus ensinamentos, além de ter tecido elogios ao mestre, enfatizando seu papel como “fundador” do Brasil, mesmo sendo crítico ao seu posicionamento político “tacanhamente reacionário” (RIBEIRO, 2004, p. 9):

Creio que poderíamos passar sem qualquer dos nossos ensaios e romances, ainda que fosse o melhor que se escreveu no Brasil. Mas não passaríamos sem Casa-Grande & Senzala, sem sermos outros. Gilberto Freyre, de certa forma, fundou – ou pelo menos espelhou – o Brasil no plano cultural tal como Cervantes à Espanha, Camões à Lusitânia, Tolstoi à Rússia, Sartre à França. É certo que houve em nosso caso como nos outros alguns gestos mais, uns antes – ontem, o Aleijadinho, entre poucos – outros, depois – hoje, Brasília, de Oscar – mas, sem dúvida, entre eles está o de Gilberto.

No entanto, ainda que a perspectiva de Freyre fosse “modernizante” para a época, não estava apartada do mandonismo do senhor de engenho, ou seja, o “brasileiro” seria fruto da síntese entre a “casa-grande” e a “senzala”, de modo que a separação entre as “raças” seria um “elemento essencial a ser preservado numa sociedade de estamentos e castas” (MOTA, 1978, p. 55). Eis a relação de causa e efeito: o branco aprendera a torturar desde cedo seu “moleque de brinquedos”, adquirindo, em seguida, o gosto de torturar escravos, para, por fim, “oprimir quem quer que esteja por baixo”; daí a origem de seu sadismo, cujo traço característico é o mandonismo. Mas este estaria acompanhado pelo masoquismo, isto é, pelo outro, o oprimido, que gostava de ser torturado e machucado. O brasileiro, enquanto síntese dessa dicotomia, seria um sadomasoquista (RIBEIRO, 2004, p. 21). No imaginário freyriano, portanto, a mudança social está sempre acompanhada da conservação de elementos representativos do passado.

Uma das obras mais conhecida de Freyre é justamente *Casa-grande e senzala*, de 1933, traduzida em diferentes línguas e editada em muitos países, como Portugal, em 1957, e Venezuela, em 1977. No que diz respeito às relações com além-mar, Freyre não cumpriu um papel meramente teórico: suas interpretações ajudaram a moldar o constructo ideológico do regime do ditador português António de Oliveira Salazar (1889-1970). Juntamente com uma reforma constitucional que alterou a administração das colônias portuguesas, “o governo de Salazar mobilizou gigantesco esforço de propaganda para justificar internacionalmente um país, uma nação de extensos territórios, extensas províncias que do Minho ao Timor faziam de Portugal um só território” (PINTO, 2009, p. 147). A obra e a

autoridade intelectual de Gilberto Freyre serviram perfeitamente a esse empreendimento. O chamado “lusotropicalismo” defendido por Salazar fora cunhado por Freyre para explicar as relações raciais no Brasil e nas colônias: o negro africano e o índio teriam “civilizado” o branco português e este, nesse amalgamento inter-racial, teria deixado de ser português para tornar-se “lusobrasileiro”; o Brasil não poderia, pois, desenvolver-se como um país branco e europeu. Conforme os vaticínios de Freyre, o novo “processo civilizatório” iniciado no Brasil espalhar-se-ia por todas as colônias portuguesas (PINTO, 2009). De fato, o próprio Freyre engajou-se nesse projeto, aceitando “de bom grado o papel de ideólogo salazarista e em alguns momentos foi percebido como um dos mais eficientes cães de guarda do Império” (PINTO, 2009, P. 147).

A noção de “democracia racial” presente no relatório do general Frederico Rondon parece estar amplamente engendrada na “sociedade” brasileira: nas salas de aula e currículos escolares, em discursos presidenciais (TEIXEIRA; TARDELLI, 2022), no indigenismo e nas políticas indigenistas estatais implementadas no século XX que adentraram o século XXI, no senso comum, assim como nos discursos de diferentes profissionais que atuam com povos indígenas, como veremos nos capítulos 4 e 5. Freyre é certamente um de seus principais propagadores, mas sua elaboração, difusão e adesão estão inseridas em um contexto mais amplo de circulação de ideias, de imagens produzidas e reproduzidas sobre populações indígenas.

No instante em que a América ibérica rompia, aparentemente, com as metrópoles europeias, novas “nações” apareceram, melhor dizendo, novas comunidades políticas foram imaginadas como limitadas territorialmente e, ao mesmo tempo, soberanas (ANDERSON, 2008). Elas foram imaginadas, para ficarmos com a proposta de Anderson (2008, p. 34), como *comunidades* “porque independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”. No caso do Brasil – e da Venezuela, como veremos abaixo –, esse processo imagético teve que dar conta do “índio”, um elemento cuja polissemia havia sido ampliada desde os “descobrimientos”. Qual seria o papel do indígena na construção e dentro da nação? Concebido positivamente como uma das “raças” que formou o “povo brasileiro” e, simultaneamente, como um embaraço à “civilização” e ao “progresso”, era preciso integrar esse “Outro” à comunidade imaginada por “eles”.

Ora, novamente o documento escrito pelo general Frederico Rondon para a comissão de 1977 pode nos dar algumas pistas de como o Estado brasileiro concebeu a

integração e a assimilação dessas populações. Além de sua “capacidade econômica” e do “misticismo”, o indígena seria um “pioneiro militar”. Isso porque o “espírito militar que, cultivado desde a infância, sob a constante imposição de seus chefes naturais, aproxima-o do soldado. O aparato militar, na verdade, encanta-o, recordando-lhe de algum modo o ritual de suas tradições” (RONDON, 1977, p. 31). O “método militar” – ou a “solução militar do problema indígena” –, dessa forma, deveria ser utilizado na “pacificação” e “organização” dos “silvícolas”. Decorre desse argumento a justificativa para a criação da Guarda Rural Indígena (GRIN), orientada “pelo reconhecimento das Forças Armadas do Brasil ao complemento genuíno que jamais lhes faltou, nas campanhas do passado, para a eficiente defesa de nossa integridade territorial” (RONDON, 1977, p. 32).

2.1.3. Prisioneiros em suas próprias terras

Do ponto de vista das “inovações”, nas páginas iniciais da história da Funai encontramos a GRIN e o Reformatório Agrícola Krenak, ambos criados como resposta à rebelião dos Maxacali na divisa entre Minas Gerais e Bahia, em 1966: devido à escassez de alimentos, aos baixos preços pagos pelos arrendatários de suas terras e à tentativa de redução de uma área indígena, os indígenas atacaram propriedades rurais (VALENTE, 2017). A GRIN foi concebida para defender os aldeamentos contra eventuais abusos praticados por indígenas ou pelos “maus civilizados”, isto é, para forjar um “soldado” indígena. Em 1969, 57 indígenas das etnias Kraô, Xerente e Maxacali foram treinados no Batalhão Escola da Polícia Militar de Belo Horizonte, recebendo noções de, dentre outros tópicos, instrução militar e policial, ataque e defesa, armamento e tiro, educação moral e cívica e equitação. Em 2012, a partir de imagens feitas pelo documentarista Jesco Von Puttkamer (1919-1994), em fevereiro de 1970, ficou evidente que os indígenas também recebiam aulas de tortura física.²² Os primeiros e únicos grupos de “soldados” passaram a atuar em janeiro de 1970: Xerente em Tocantins; Kraô em Craolândia; Karajá na Ilha do Bananal; e Maxacali no vale do Jequitinhonha. Acusada de cometer espancamentos e arbitrariedades, em 1973 discutia-se a desativação da GRIN (VALENTE, 2017).

²² O material bruto foi encontrado em 2012 no Museu do Índio, dando origem ao filme *Arara: um filme Sobre um filme sobrevivente*, dirigido por Lipe Canêdo (Brasil. 2017. 13 minutos). Disponível em: <https://vimeo.com/316155101>. Acesso em: 13 abr. 2023.

Já o “reformatório” Krenak fora criado em 1969, no posto indígena Guido Merlière, às margens do rio Doce, no município de Resplendor (MG). A prisão, o que de fato era, tinha como respaldo legal a resolução nº 5484, de 1928, que previa que os indígenas poderiam ser recolhidos em “colônias correccionais” ou “estabelecimentos industriais de disciplina” (VALENTE, 2017, p. 75).

No passado, os Krenak – denominados de “Botocudos”, em função do *bodoque* (pedaço de madeira circular) que usavam nos lábios e nas orelhas – habitavam uma enorme região entre os estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. No início do século XIX, a Coroa portuguesa havia decretado “uma política de guerra, cativeiro e escravização” (VALENTE, 2017, p. 75) contra os Botocudos. Foram criados, então, as seguintes instalações militares: na região do rio Doce, sete divisões e 33 quartéis; em Jequitinhonha, duas divisões e doze quartéis; em Mucuri, duas divisões e quatro quartéis; em Itanhém ou Jucuruçu, quatro quartéis; em Prado, quatro quartéis; em São Mateus, quatro quartéis; além de 26 quartéis espalhados por rios menores. Segundo Valente (2017), esse período é marcado pela resistência, pela morte e por epidemias, assim como pelo sequestro de crianças indígenas por “civilizados”, sendo divididas entre as famílias abastadas da região. Depois desse episódio, os indígenas passaram a viver em aldeamentos próximos às unidades militares. Com a criação de postos indígenas pelo SPI, no início do século XX os Krenak ficaram no posto Eme, mais tarde renomeado como posto indígena Guido Marlière, “em homenagem a um militar francês enviado para a região em 1819 para continuar a política de atração e ‘pacificação’ dos botocudos” (VALENTE, 2017, p. 76).

Por volta de 1958, os Krenak foram transferidos do posto Marlière para o posto indígena Maxacali, situado no município de Machacalis (MG). A decisão arbitrária do governo foi motivada pela explosão de uma bomba no posto: os indígenas teriam jogado o artefato como uma forma de protestar contra a prática do SPI de se apropriar de parte da produção agrícola (café, milho, arroz) dos indígenas. Insatisfeitos com a remoção, 20 Krenak retornaram a pé para suas terras (450 quilômetros por rodovia). Depois de aproximadamente 95 dias, chegaram ao posto Marlière, mas descobriram que suas terras haviam sido arrendadas; tiveram que se tornar arrendatários dos fazendeiros que haviam arrendado as terras do SPI. Passados alguns anos, o “reformatório” Krenak foi construído na localidade. Para aqueles que lá viviam, a “surpresa foi que eles também passaram a ser tratados conforme as regras impostas aos presos que vinham de outros estados. Os Krenak se tornaram, em amarga ironia, prisioneiros em suas próprias terras” (VALENTE, 2017, p.

77). As entradas e saídas, bem como a travessia do rio, eram controladas pela GRIN. De manhã, sob a vigilância de guardas armados, os “presos” eram soltos para trabalhar no roçado; à noite, eram trancafiados.

A fim de que a área dos Krenak fosse liberada para os fazendeiros da região – alegando que se tratava de uma troca de terras –, em 1972, pela terceira vez essa etnia foi obrigada pela Funai a se deslocar. Dessa vez, foram levados para a Fazenda Guarani, propriedade da Política Militar (PM) de Minas Gerais, localizada no município de Carmésia. Além de outras etnias, o local era habitado por policiais. Nem todos os Krenak quiseram ficar na fazenda; alguns seguiram viagem para outras cidades da região. Sete anos depois, contrariando a decisão da Funai, os Krenak retornaram para a terra em Resplendor (VALENTE, 2017).

2.1.4. Nas águas (terras) do rio Branco

Desde o século XIX, já se ventilava a ideia segundo a qual caberia ao Exército encabeçar o processo de ocupação da Amazônia. Primeiro presidente a assumir a República, em 1889, marechal Deodoro da Fonseca (1827-1892) defendeu a “fundação de colônias nacionais” no que é hoje o estado do Amapá. Aquelas terras deveriam estar a serviço da formação da “riqueza nacional”. Os indígenas deveriam deixar a condição de “estorvo” e assumir o papel de mão de obra braçal (VALENTE, 2017). Essa ideia voltou à tona após o golpe civil-militar de 1964. Um dos lugares privilegiados para observarmos a implementação desses projetos estatais é o atual estado de Roraima, onde, por ironia ou coincidência, os Warao aportariam décadas depois.

Durante o Estado Novo (1937-1946), a ocupação de espaços “vazios” e a construção de uma identidade nacional eram partes de um mesmo processo através do qual figuras, ideias-valores, práticas e “tradições” coloniais voltaram à tona: a personagem do bandeirante desbravador talvez seja uma das mais exemplares. Assim, com a chamada “Marcha para o Oeste”, Getúlio Vargas (1882-1954) e os ideólogos que contribuíram para o projeto estadonovista pretendiam não apenas criar um homem novo, isto é, o “trabalhador brasileiro” (OLIVEIRA, 2008), mas também transformar a ideologia da expansão territorial em uma ideologia de Estado (SOUZA LIMA, 1995).

Ora, através dos sistemas de classificação inscritos no mundo jurídico, na burocracia, nas instituições de ensino, nas corporações militares e nos ritos sociais, “o

Estado molda as estruturas mentais e impõe princípios de visão e de divisão comuns, formas de pensamento” que contribuem “para a construção do que designamos comumente como identidade nacional – ou, em linguagem mais tradicional, o caráter nacional” (BOURDIEU, 2008, p. 105). Nesse sentido, o projeto varguista valorizava a figura do “índio pacificado” enquanto peça fundamental na defesa das fronteiras do país. Em outras palavras, a integração dos indígenas à sociedade nacional era percebida e defendida como necessária ao desenvolvimento econômico do Brasil (OLIVEIRA, 2003).

O interesse do governo brasileiro pela integração nacional estava relacionado, dentre outros fatores, à crescente exploração clandestina da Amazônia por estrangeiros. Auxiliado pelo discurso propagandístico da “Segurança Nacional”, criaram-se, assim, novos Territórios Federais – cuja propriedade do solo pertencia à União –, a fim de garantir o povoamento e a colonização de áreas supostamente “desabitadas” (OLIVEIRA, 2003). Em 1943, o presidente Vargas assinou o Decreto-lei nº 5.812, criando os territórios do Amapá, Rio Branco, Guaporé (Rondônia), Iguazu e Ponta Porã – estes dois últimos extintos pela Constituição de 1946. Até aquele momento, Boa Vista do Rio Branco era um município do Amazonas. O nome “Rio Branco” se deve ao curso d’água que banha a cidade de Boa Vista. Entretanto, devido à coincidência toponímica entre esse território e a capital do Acre, em 13 de setembro de 1962, seu nome foi substituído por Roraima,²³ mesma designação do monte mais expressivo da região, localizado na fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana.

Posteriormente, através de grandes projetos de caráter desenvolvimentista, o regime militar (1964-1985) fomentou a abertura de frentes de colonização em direção à Amazônia, provocando um deslocamento em massa para aquela região. Em Roraima, o processo de expansão da fronteira agrícola intensificou-se na década de 1980, período durante o qual os fluxos migratórios foram incentivados por grupos políticos locais. Para que essas frentes fossem levadas a cabo a partir dos anos 1960, foi necessária a construção de rodovias federais capazes de interligar a Amazônia ao restante do país (como Belém-Brasília e Cuiabá-Porto Velho), bem como a criação de órgãos de apoio financeiro e fiscal à política governamental, a exemplo da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) e da Superintendência da Zona Franca de Manaus (Suframa) (BARBOSA, 1993).

²³ “A troca do nome se deu por causa dos transtornos causados no envio, muitas vezes para o lugar errado, de correspondências ou cargas com destino ao Rio Branco (capital ou Território?), como também do embarque de passageiros, em Manaus, com destino ao Rio Branco, que, chegando à localidade descobriam frustrados que estavam no ‘Rio Branco’ errado” (OLIVEIRA, 2003, p. 181).

Em 1970, ocorreu a implementação do Plano de Integração Nacional (PIN), cujo objetivo era promover o crescimento econômico daquela região, através da aplicação de recursos financeiros e do incentivo à migração. No mesmo período, ocorreu a construção da rodovia BR-174,²⁴ que ligou Boa Vista e o Território de Roraima ao restante do Brasil. A partir daí, houve um crescimento populacional de não indígenas e uma intensificação de atividades econômicas na região (BAINES, 2003). A fim de estimular o assentamento de colonos nos lotes agrícolas, o regime militar incentivou a pecuária de corte na região. Essa iniciativa, contudo, esbarrou em alguns problemas referentes à infraestrutura, como transporte, comunicação e um mercado regional ainda incipiente. Além disso, o custo da produção era elevado em relação ao benefício produzido, uma vez que era dificultosa a criação desses animais em áreas de floresta da Amazônia. Ou seja, sem investimentos públicos tal atividade não seria atrativa. Além disso, a atividade pecuária, através da introdução de pastagens, provocava desmatamento e a erosão do solo, tornando-o pouco fértil. Assim, ao invés de assentamentos dirigidos, havia grandes propriedades individuais voltadas a projetos agropecuários (BARBOSA, 1993).

Desde o século XIX, há a presença de fazendas de criação extensiva de gado nas áreas de vegetação de Roraima, situadas no nordeste do estado. Esse é um dos fatores pelos quais o governo federal implantou projetos fundiários nas regiões de floresta, por onde passavam os eixos rodoviários. Nas palavras de Barbosa (1993, p. 182), “esta ação provocou uma associação íntima entre a entrada de novos colonos e ritmo e a magnitude do desmatamento nesta região”. Assim, se em 1978 foi desmatada uma área de 132 km² (0,06%) dos 225.017 km² de área total de Roraima, em 1989 o desmatamento atingiu uma área de 3.621 km² (1,61%).

Os novos colonos de Roraima eram oriundos de outras frentes de colonização na Amazônia. Embora esses migrantes fossem, em sua maioria, originários do Nordeste, alguns eram procedentes do Norte. Em 1981, o Centro de Recepção de Triagem de Migrantes (CETREMI) constatou que 2.500 migrantes (60,7%) se direcionaram para a zona rural; sendo 4% para as áreas de garimpo e 96% para as novas fronteiras agrícolas. De outubro de 1980 a novembro de 1984, a tendência se repetiu, segundo um relatório da SEPLAN: 17.682 migrantes que passaram pela triagem (74,5%) acorriam para a área rural (BARBOSA, 1993).

²⁴ Conhecida como “Manaus–Boa Vista”, a BR-174 interliga os estados de Mato Grosso, Rondônia, Amazonas e Roraima à Venezuela.

2.1.5. Nos estertores da ditadura

Durante a ditadura militar, uma série de empreendimentos (industriais, energéticos, minero-metalúrgicos etc.) foram alavancados por empresas estatais, o que evidencia a porosidade das fronteiras que supostamente separam governos, empresas públicas e mercado (BRONZ, 2013). O *ethos* nacional-desenvolvimentista, como destaca Bronz (2013), estava associado aos investimentos do Banco Mundial em países classificados como “subdesenvolvidos”, os quais incluíam o Brasil. Acima vimos como o então Território de Roraima tornou-se em um importante polo de projetos desenvolvimentistas distintos.

No período de “redemocratização”, os militares continuaram marcando presença na região durante o governo de José Sarney (1980-), à frente da presidência da república de 1985 a 1990. Em 1985, foi concebido o Projeto Calha Norte (PCN), que instalou bases militares ao longo da fronteira norte do Brasil, assim como fomentou fluxos migratórios em direção à Amazônia através da ampliação da rede viária e da colonização nas regiões fronteiriças (OLIVEIRA, 1990; SOUZA LIMA, 1990; BARBOSA, 1993). A implantação de uma infraestrutura na fronteira norte do Brasil tinha como justificativa o desenvolvimento regional, a proteção da fronteira, o reforço da soberania nacional e o impedimento do avanço do narcotráfico e de guerrilheiros de países vizinhos. Entretanto, havia motivos menos explícitos: fomentar o desenvolvimento econômicos através, principalmente, de projetos de mineração no Maciço Guianense, rico em cassiterita, diamantes, ouro, dentre outros minérios (BAINES, 2003).

Inúmeros projetos e programas governamentais em curso nos anos 1980 e 1990 foram criados na década de 1970, durante a ditadura militar, como o PIN, POLAMAZONIA, PROBOR, POLONOROESTE e o Programa Grande Carajás (PGC). Todos eles orientavam-se por teorias desenvolvimentistas e modernizantes, tendo como objetivo ocupações territoriais e a exploração econômica da Amazônia. O PCN, contudo, em conformidade com Oliveira (1990), possuía características distintas, a começar pelo seu caráter sigiloso: restrito ao Conselho de Segurança Nacional – cujo secretário-geral era o general Rubens Bayma Denys (1929-) –, o projeto não contou com a participação de outros órgãos governamentais, tampouco de parlamentares ou da sociedade civil. Segundo os motivos oficiais declarados, pretendia-se superar os obstáculos que o meio ambiente impunha ao desenvolvimento, de modo a promover a integração da região norte ao contexto

nacional. Desde o início, quando veio a público, passou a receber críticas pelos danos que poderia gerar às populações indígenas (OLIVEIRA, 1990).

Em um contexto de “militarização da Funai” e da política indigenista no Brasil, o PCN redobrou a intervenção nas áreas indígenas situadas na faixa de fronteira, contribuindo, assim, para a paralização da regularização fundiária dessas terras (SOUZA LIMA, 1990). Para os responsáveis pela elaboração e execução desses projetos, as reivindicações indígenas deveriam ser reduzidas aos interesses e objetivos nacionais. Como frequentemente as áreas por eles reivindicadas são ricas em minérios, o destino dos povos indígenas era – e ainda é – uma das preocupações dos militares, principalmente sob uma perspectiva integracionista. De maneira sintomática, “o mesmo poder que impede os tutelados do Estado brasileiro de terem suas terras legalizadas, as aliena à especulação mineral” (SOUZA LIMA, 1990, p. 61).

Com a promulgação da Constituição de 1988, Roraima – assim como Amapá – foi elevado à categoria de *estado* e um novo “pacto federativo” foi instituído no Brasil. Os constituintes redefiniram a competência política dos entes federativos, ampliando o escopo de atuação de estados e municípios e atribuindo uma maior “autonomia política” a estes últimos (TOMIO, 2002). A partir desse novo arcabouço institucional, ocorreu uma fragmentação dos municípios brasileiros: entre 1988 e 2000 foram criados 1438 novos municípios, cuja maioria depende diretamente de transferências de recursos federais para o seu funcionamento (TOMIO, 2002).

No final dos anos 1980, um outro fator estimulou o crescimento populacional de Roraima: a atividade garimpeira. Barbosa (1993) afirma que, de acordo com dados da Funai e da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), aproximadamente 25.000 garimpeiros invadiram o território indígena nesse período. Como a atividade do garimpo fomentou a demanda de inúmeros gêneros de consumo, a economia local passou a abrir oportunidades para migrantes de diferentes localidades. Ocorreu, assim, um aumento do comércio em torno do ouro e do diamante e, ao mesmo tempo, um aumento no número de pequenos agricultores. Tal processo era incentivado pelo então governador Romero Jucá Filho.

A trajetória do recifense Romero Jucá Filho (1954-)²⁵ é exemplar na medida em que está intimamente ligada às inúmeras reconfigurações de Roraima. Em maio de 1985,

²⁵ SPRITZER, Jean e HIPPOLITO, Regina. **Romero Jucá Filho**. Verbete, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV).

ele foi nomeado pelo presidente José Sarney para assumir a presidência da Fundação Projeto Rondon.²⁶ No ano seguinte, tornou-se presidente da Funai, além de ter participado, até 1988, dos conselhos deliberativos da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), do Centro-Oeste (Sudeco), e do Sul (Sudesul), e do Conselho Superior de Minas do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM), ligado ao Ministério das Minas e Energia. De 1986 a 1990, atuou nos conselhos da Sudam e da Suframa. Em setembro de 1988, Sarney o nomeou governador do Território de Roraima. No final do ano e após a promulgação da nova Constituição Federal, seu nome foi aprovado pela Comissão de Constituição e Justiça do Senado como governador do recém-criado estado de Roraima.

No mesmo período, o território yanomami, situado no alto rio Mucajaí, em Roraima, passou a ser invadido maciçamente por garimpeiros. Resultado: proliferação de doenças, violência, poluição da rede hidrográfica, caça, desmatamento e mais de mil mortos. Essa situação calamitosa repercutiu internacionalmente graças, em boa medida, à atuação política de Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Em resposta, o governo federal elaborou um plano para retirar cerca de 40 mil garimpeiros daquela região. Romero Jucá posicionou-se contrariamente à medida, alegando que não havia sido consultado e que não se levou em consideração o “sustento dos desalojados e suas famílias”.²⁷ Chegou até a sugerir uma política de ordenamento dos garimpos, que contaria com a instalação de uma agência da Caixa Econômica Federal nas proximidades de modo a evitar o contrabando.

Quando se aproximou a primeira eleição para governador do novo estado – que ocorreu em outubro de 1990 –, ele se afastou do cargo para se tornar candidato pelo Partido Democrático Social (PDS). Contudo, perdeu o pleito para Ottomar de Souza Pinto (1931-2007), candidato pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), que governou Roraima de 1991 a 1994. Ora, os nomes dos logradouros das cidades podem nos dar algumas pistas das histórias locais. No caso do bairro Pintolândia, em Boa Vista, onde seria construído o

Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/romero-juca-filho>. Acesso em: 23 ago. 2022.

²⁶ Concebido em 1967, o Projeto Rondon – cujo nome é uma homenagem ao Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon – tinha como objetivo expresso “levar a juventude universitária a conhecer a realidade brasileira e a participar do processo de desenvolvimento do país”. Extinto em 1989, o projeto foi reativado em 2005, através de uma proposta da União Nacional dos Estudantes (UNE) encaminhada ao executivo federal.

²⁷ SPRITZER, Jean e HIPPOLITO, Regina. **Romero Jucá Filho**. Verbete, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/romero-juca-filho>. Acesso em: 23 ago. 2022.

primeiro abrigo para refugiados e migrantes indígenas, como veremos no capítulo 5, sua denominação é uma homenagem a Ottomar Pinto, militar nascido em Petrolina (PE), cuja carreira estava imbricada nas políticas indigenistas implementadas em Roraima há décadas.

Ottomar concluiu cursos na Escola Nacional de Engenharia (1951-1955) e na Escola Nacional de Medicina (1961-1967), ambas no Rio de Janeiro, além de ter sido graduado em Engenharia Elétrica pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), entre 1965 e 1967.²⁸ Em 1970, foi transferido para os Estados Unidos, em missão do Ministério da Aeronáutica. Lá, fez mestrado em Engenharia nas universidades do Texas A&M e de Berkeley. No ano seguinte, tornou-se tenente-coronel. Dois anos depois, ingressou na Escola do Comando e Estado-Maior da Aeronáutica (Ecemar) e, em 1973, como aluno desta escola, voltou aos EUA para uma “viagem de instrução”. Ainda durante a mesma década, esteve à frente da Comissão de Aeroportos da Amazônia (Comara), realizando construções e pavimentações de aeroportos nas regiões Norte e Nordeste. De 1974 a 1977, estudou Direito na Universidade Federal do Pará (UFPA). Em 1975, realizou um estágio na Academia da Força Aérea Americana (USAF), em Colorado Springs e no US Corps of Engineers, em Vicksburg, nos Estados Unidos. Nesse momento, alcançou a patente de coronel.²⁹

Amigo do ministro do Interior Mário Andreazza (1918-1988), em 1979 – no mesmo ano em que foi promovido a brigadeiro e entrou para a reserva –, o general João Batista Figueiredo (1918-1999), que governou o Brasil de 1979 a 1985, o nomeou governador biônico do território de Roraima. Durante sua administração, Ottomar Pinto implementou projetos voltados à agropecuária, como a construção de estradas, a instalação de um frigorífico em Boa Vista, de duas fábricas de ração, de usinas de beneficiamento de sementes e de leite, de um centro de beneficiamento de pescado, além do incentivo à plantação de café, cacau, guaraná, seringueira, oleaginosas e cítricos. Em outubro de 1990, filiado ao PTB, venceu a eleição para governador do estado de Roraima, que, como afirmei acima, até a Constituição de 1988, tinha o *status* de Território Federal. Durante seu

²⁸ Alguns roraimenses me contaram que as inúmeras formações de Ottomar Pinto estão relacionadas às ações de espionagem que os militares praticaram durante a ditadura militar, sendo ele um dos “infiltrados” que circulavam pelas universidades naquele período. Infelizmente, embora o argumento me pareça plausível, não encontrei fontes fidedignas a respeito.

²⁹ VELOSO, Verônica; GOMES, Vitor. **Ottomar de Sousa Pinto**. Verbete, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas (FGV). Disponível em: <https://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/otomar-de-sousa-pinto>. Acesso em: 18 jul. 2022.

mandato, de 1991 a 1994,³⁰ teve como meta a redução de áreas indígenas, a construção de estradas vicinais e o incentivo à agricultura. Embora estivesse à frente do estado com o maior número de indígenas do Brasil, considerava que a demarcação de terras para essa população era um obstáculo para o desenvolvimento da região.

Segundo um documento do Centro de Informação Diocese de Roraima, intitulado *Índios e brancos em Roraima* (CIDR, 1990), o interesse do governo roraimense pelos indígenas tem como marco o ano de 1979. Até então, eles eram considerados apenas como um impedimento ao desenvolvimento do então território, o que fica explicitado na fala do governador Fernando Ramos Pereira (1935-2001), à frente do governo roraimense de 1975 a 1979: “Não será uma meia dúzia de tribos indígenas que impedirá o progresso de Roraima” (RAMOS apud CIDR, 1990, p. 14).

A gestão dos povos e territórios indígenas modificou-se com a chegada de Ottomar Pinto. Estrategicamente, ele controlava a Funai e suas ações junto aos indígenas e, ao mesmo tempo, agia diretamente nas comunidades. No primeiro caso, retardava as demarcações e fazia a mediação entre o órgão indigenista e os fazendeiros com os quais mantinha alianças políticas. Em relação ao segundo caso, interveio nas comunidades, com o aval da Funai, construindo uma imagem de “defensor” dos indígenas. Implementou, por exemplo, um programa de ajuda financeira às comunidades, pelo qual pretendia aumentar a produção agrícola local, seja fornecendo tratores e motoristas ou financiamento para a compra de sementes, adubo, ferramentas etc. Caso o projeto fracassasse, as dívidas eram perdoadas. Além disso, ao lado de sua esposa, passou a visitar periodicamente malocas,³¹ principalmente durante o Natal e a Páscoa, ocasiões em que distribuía presentes aos indígenas (CIDR, 1990).

Sob a pressão de políticos locais, o governo criou, em 1982, seis novos municípios, dos quais três encontravam-se em áreas indígenas. Os novos prefeitos defendiam que os territórios indígenas que se encontravam dentro de seus respectivos municípios não se configuravam como uma área apartada ou culturalmente diferente. Embora a Funai tenha

³⁰ Ottomar retornou ao governo em 2004, foi reeleito em 2006 e veio a falecer no ano seguinte devido a uma parada cardiorrespiratória.

³¹ A palavra *maloca* designa as habitações indígenas ou espaços destinados a reuniões e rituais. Geralmente, são cobertas com folhas de buriti (*Mauritia flexuosa*). Em alguns relatórios e mapas da Funai, assim como em mapas do IBGE, porém, a palavra parece assumir o sentido de *aldeia* (categoria historicamente ligada aos aldeamentos jesuíticos), como era utilizada outrora, ou de *comunidade*, como os indígenas daquela região referem-se atualmente.

proibido a realização de comícios nas comunidades, estas passaram a fazer parte das rotas das campanhas eleitorais, que contavam com presentes e ameaças (CIDR, 1990):

De repente, todos tornaram-se indigenistas e defensores dos direitos dos índios. Políticos que até pouco tempo tinham declarado, explicitamente, a própria atitude anti-indígena, agora estavam prontos a lutar pela demarcação das terras indígenas (sem, contudo, especificar quais áreas). O primeiro, entre todos, foi o governador Ottomar. Este utilizou o índio Makuxi que é chefe de Posto Indígena, Abel Viriato Raposo, como cabo eleitoral e conseguiu fazer com que a totalidade dos índios que votaram na maloca da Raposa, escolhessem o candidato por ele indicado. A FUNAI, oficialmente, não quis envolver-se mas, por baixo, apoiou a candidatura de um médico que trabalhava para ela e que foi eleito vereador da Câmara de Boa Vista (CIDR, 1990, p. 15-16).

Como resultado dessas ações que perduraram durante três anos, Ottomar Pinto conseguiu que 30% dos indígenas da região se tornassem eleitores e o apoiassem na eleição para governador do recém-criado estado. Ademais, Ottomar Pinto estimulou as migrações e promoveu o assentamento de dez mil famílias e a criação de nove bairros em Boa Vista. Essas medidas seriam enaltecidas durante sua campanha eleitoral para o governo do recém-criado estado, em 1990. Enquanto candidato, declarou, inclusive, que tinha a intenção de assentar 50.000 famílias em todo o estado. Para Barbosa (1993, p. 190), “o próprio impacto da notícia tornou-se um incentivo indireto a um maior fluxo de migração nesta direção, transferindo uma gama considerável de pessoas de outras regiões para Roraima”.

Oficialmente, o Departamento de Colonização do Governo de Roraima logrou alocar 1.953 famílias nas colônias agrícolas existentes e nas recém-fundadas (31,4% em 1991 e 68,6% em 1992). No entanto, “os maiores beneficiários deste modelo são os médios/grandes agricultores capitalizados, que iniciam um processo de concentração de terras registrado oficialmente nas colônias” (BARBOSA, 1993, p. 191). O governo continuou a implantar programas de distribuição de terra. Segundo o então governador: “Roraima tem muita terra: o Brasil está cheio de homens sem terra, quando aqui tem muita terra sem homens” (apud BARBOSA, 1993, p. 193).

2.2. Desterritorialização e (não) pertencimento

2.2.1. Em defesa do melhoramento da raça

No início do século XX, o positivismo também norteava o Estado venezuelano. O governo era considerado como um elemento fundamental para a manutenção da “ordem natural”. Em 1908, o caudilho³² Juan Vicente Gómez (1857-1935) passou a controlar todos os exércitos de caudilhos. Conhecido como o “pacificador e ordenador da nação”, o general criou, então, as forças armadas do moderno Estado que emergia: os militares foram profissionalizados e separados das instituições civis. Por meio da teoria do “gendarme necessário”, os positivistas venezuelanos deram legitimidade ao regime ditatorial, “*mano dura*” necessária devido às ebulições da América hispânica por conta das guerras de Independência (LEZAMA, 2020). Gómez ficaria no poder até 1935, ano em que veio a falecer, sendo sucedido pelo general Eleazar López Contreras (1883-1973), que havia sido seu ministro de Guerra e Marinha.

As sociedades latino-americanas, segundo os positivistas venezuelanos, não estavam suficientemente preparadas para as instituições democráticas, em função da “mestiçagem” e das deficiências econômicas e educacionais. Daí a base para a implementação de uma “ditadura positiva” ou de um “despotismo ilustrado” em praticamente todo o continente (LEZAMA, 2020). Ora, esse tipo de interpretação deu ensejo à ideia historicamente construída segundo a qual as instituições militares estariam aptas para resolver as “crises” da democracia, como atenta a antropóloga venezuelana Paula Vásquez Lezama (2020).

Podemos relacionar os argumentos em defesa de uma “ditadura positiva” com o que Velho (2009) chamou de *capitalismo autoritário*. A análise comparativa do desenvolvimento capitalista em países distintos indica que cada um deles apresenta peculiaridades, na medida em que “constitui uma combinação original e particular dos mesmos elementos básicos que não pode se repetir” (VELHO, 2009, p. 26). No entanto, há o predomínio de elementos comuns. Mesmo na ausência de revoluções burguesas, por exemplo, em diferentes lugares houve a transformação do capital comercial através de monopólios legais, assim como o desenvolvimento de manufaturas e indústrias com o

³² Categoria geralmente utilizada para se referir a chefes militares que comandam tropas ou forças irregulares.

apoio do Estado – sobretudo em resposta às necessidades militares. Nos países onde não ocorreu uma sublevação política capitaneada pela classe burguesa, parece ter ganhado força uma versão autoritária do capitalismo. “Atrasados” economicamente, esses países eram pressionados pelas burguesias capitalistas que dominavam a geopolítica mundial, obrigando os Estados a tomar a dianteira do processo de modernização e transformação da sociedade (VELHO, 2009).

Sob essa perspectiva, o autoritarismo não deve ser compreendido apenas “como um simples artifício descritivo de um sistema baseado na repressão da força de trabalho” (VELHO, 2009, p. 34). Trata-se de uma configuração do desenvolvimento capitalista diante da pressão do sistema internacional liderado pelo capitalismo burguês. No *capitalismo autoritário*, que podemos localizar tanto no Brasil quanto na Venezuela, a acumulação primitiva mistura-se com a acumulação propriamente capitalista. Além disso, o capital comercial tende a se transformar em outras formas de capital (como o capital financeiro), ao mesmo tempo em que há uma tendência na manutenção da superexploração do trabalho, bem como de formas não capitalistas de produção (VELHO, 2009).

Não por acaso, a história política venezuelana, assim como a do Brasil e de muitos países latino-americanos, é permeada de golpes e contragolpes. Em 1945, o governo de Isaías Medina Angarita (1897-1953) recusou-se a legalizar as eleições para presidente. No dia 18 de outubro daquele ano, foi deposto por um golpe militar, que contou com a participação de Rómulo Betancourt (1908-1981), nomeado presidente provisório. Seu mandato terminou em 1948, dando lugar ao escritor Rómulo Gallegos (1884-1969), do partido Ação Democrática (AD).³³ Embora eleito pela maioria dos venezuelanos, Gallegos permaneceu no poder por oito semanas. Foi deposto por outro golpe militar. O general Marcos Pérez Jiménez (1914-2001) assumiria o comando do país (LEZAMA, 2020), entre 1952 e 1958.

No município de Pátzcuaro, no estado mexicano de Michoacán, foi realizado, em 1940, o Congresso Indigenista Interamericano, que teve como fruto a Convenção de Pátzcuaro. Na ocasião, diferentes representantes da América Latina discutiram propostas a respeito da integração de indígenas à nação. O governo venezuelano tornou-se signatário do documento no dia 9 de junho de 1948, ano em que foi criada a Comissão Indigenista Nacional. Subordinado ao Ministério de Relações Interiores e adstrito à Diretoria de

³³ *Acción Democrática*, em espanhol.

Justiça,³⁴ o órgão tinha como objetivo “melhorar” as condições de vida dos indígenas (PAZ, 2000).

No governo de Marcos Pérez Jiménez, o indigenismo venezuelano foi enquadrado na construção do “Novo Ideal Nacional”, também assentado em bases positivistas. Almejava-se o desenvolvimento unilateral da sociedade. A nação era indivisível, motivo pela qual os indígenas deveriam ser assimilados e incorporados como “civilizados”. Diante de um processo de modernização, essa população foi concebida como um “problema” a ser administrado pelo Estado (PAZ, 2000). O desenvolvimento e o progresso da Venezuela não poderiam ser freados; era preciso buscar a transformação do meio físico, assim como o melhoramento racial, moral e social dos habitantes; os indígenas precisavam ser integrados paulatinamente à sociedade envolvente (PAZ, 2000).

Ideólogo do “Novo Ideal Nacional”, o sociólogo positivista Laureano Vallenilla-Lanz Planchart (1870-1936) explicitou a visão do Estado venezuelano daquele período: “Não somos anti-indígenas, mas nos congratulamos por não haver índios na Venezuela e nos opomos à manutenção de tradições que são fruto da miséria, da ignorância e do atraso” (PLANCHART apud PAZ, 2000, p. 371, tradução minha). Acreditava-se que o “atraso” e a “preguiça” dos venezuelanos deviam-se à mistura com os indígenas. Por isso, era precisa purificar a raça; o que foi feito, dentre outras ações, por meio do incentivo a imigração europeia (PAZ, 2000). As imagens projetadas sobre os indígenas enquanto seres “inferiores” e “incapazes” serviram para justificar, em nome da “ordem e do progresso”, uma série de práticas estatais que reproduziram os mesmos mecanismos adotados no período colonial, a exemplo das missões.

Desde 1915, por meio de um contrato, o Estado venezuelano delegou às missões católicas a responsabilidade sobre as populações indígenas. Também baseada na filosofia positivista, a ditadura de Juan Vicente Gómez promulgara a Lei das Missões, que regulara as atividades missionárias no país. O objetivo, conforme Paz (2000, p. 371, tradução minha), era “harmonizar as ideias antropológicas positivistas inovadoras da época com a experiência missionária da colônia. Assim, a ideologia missionária, sob o pretexto de 'evangelizar e civilizar', considera o índio como menor de idade e órfão”. Ora, o indigenismo desse período orientava-se, pois, por discursos e práticas presentes no século XVIII: os indígenas deveriam ser “reduzidos” e “atraídos”.

³⁴ *Dirección de Justicia*, em espanhol.

O regime de Marcos Pérez Jiménez não alterou essa parceria. As atividades do órgão indigenista deveriam ocorrer estritamente nas áreas onde as missões haviam sido implementadas, visando “a proteção, cristianização, educação e assimilação dos povos indígenas das diferentes comunidades que ocuparam diferentes regiões do território nacional” (apud PAZ, 2000, p. 372, tradução minha). Em 1953, as Missões Caroni, a cargo dos missionários capuchinos e franciscanos, estavam localizadas no estado Bolívar e no então Território Federal Delta Amacuro; no Alto Orinoco, no então Território Federal Amazonas, o comando recaía sobre os padres salesianos; em Guajira-Perijá, no estado Zulia, novamente os padres capuchinos (PAZ, 2000).

Outra organização muito influente na região era a Novas Tribos, cuja atuação, desde 1954, contava com o apoio e a permissão de Pérez Jiménez. A princípio, suas ações aconteceram no então Território Federal Amazonas, mas logo foram espalhando-se para Delta Amacuro, Bolívar, Monagas e Apure. Os missionários que atuavam na Novas Tribos chegaram em comunidades indígenas dos povos Ye'kwana, Piaroa, Curripacos, Yanomami, Baniwa, Warao e Guahibo. Com uma enorme infraestrutura, que contava com aviões e pistas de pouso, “suas atividades têm sido altamente questionadas devido à violência irracional contra os indígenas e aos mecanismos de persuasão que degradaram as comunidades em que atuam” (PAZ, 2000, p. 374, tradução minha).

Em 1953, período em que haviam cerca de 100.000 indígenas na Venezuela, foi criado o Departamento de Assuntos Indígenas,³⁵ responsável pela gestão das recomendações da Comissão Nacional Indígena.³⁶ Os especialistas do órgão, chamados de “indigenistas”, compreendiam o “significado biossocial da raça aborígine na construção de nossa nacionalidade, e por isso que na Venezuela, tanto em outros tempos como hoje, se lutou e se luta para acabar com a incompreensão e o desprezo que muitos ainda sentem pelo aborígine” (BIV, 1953 apud PAZ, 2000, p. 375, tradução minha).

A importância atribuída ao “problema indígena” pode ser constatada pelo engajamento de outros ministérios, para além do Ministério de Justiça. Por meio de um plano que previa a cooperação interministerial, deveriam atuar o Ministério de Agricultura, no âmbito da agropecuária, e o Ministério da Saúde e Assistência Social, em questões relacionadas à saúde e à salubridade das populações indígenas (PAZ, 2000). Ainda no que diz respeito à saúde, foram criadas Unidades Médico Sanitárias fluviais em Amazonas e

³⁵ *Oficina de Asuntos Indígenas*, em espanhol.

³⁶ *Comisión Indigenista Nacional*, em espanhol.

Bolívar, de modo a atender comunidades inacessíveis. Ao Ministério do Trabalho coube inspecionar os contratos laborais firmados entre empresas e indígenas, bem como eventuais casos de exploração. Todavia, “fomentam-se condições de exploração ao incentivar que os indígenas assinem contratos de servidão com empresas petrolíferas e outras empresas” (PAZ, 2000, p. 377, tradução minha).

A partir de 1955, o dia 19 de abril seria marcado pela celebração do “Dia do Índio Venezuelano”, prática adotada pelo Brasil desde 1943, quando o presidente Getúlio Vargas assinou o Decreto-lei nº 5.540,³⁷ seguindo as orientações do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano. No dia 22 de julho foi promulgada a Lei de Educação, destinada à formação e ao desenvolvimento intelectual dos venezuelanos. Os indígenas não ficaram de fora. Para “melhorá-los” física e moralmente, a lei previa que eles deveriam ser incorporados culturalmente, tornando-se “civilizados” e “doutrinados” em conformidade com os métodos estabelecidos pelo Poder Executivo (PAZ, 2000). Na II Etapa do Programa Indigenista, o governo desenvolveu um plano de Educação Fundamental: o fomento à educação e à agricultura alavancaria o nível socioeconômico das populações indígenas (PAZ, 2000).

Ademais, através de grandes obras, o regime pretendia manifestar sua grandeza. Como ocorrera no Brasil, os projetos de desenvolvimento de infraestrutura atingiram áreas indígenas. Ricos em recursos naturais, territórios tradicionalmente ocupados passaram a ser alvos do governo e de empresas. A fim de controlar essas riquezas, o Decreto nº 250, de 27 de julho de 1951, estabeleceu que a realização de expedições em territórios ocupados por indígenas estava condicionada à permissão do governo nacional. Essas expedições foram classificadas em três tipos: 1) *técnicas*, destinadas à prospecção de recursos naturais, como minério e petróleo, bem como aos estudos dos recursos florestais para fins de exploração; 2) *científicas*, isto é, pesquisas etnográficas ou biológicas; 3) *culturais*, que incluía desde viagens de jornalistas, cineastas e fotógrafos até exploradores naturalistas (PAZ, 2000). Em 1953, observou-se um aumento significativo de solicitações para expedições em áreas indígenas, principalmente as de caráter científico. Como observa Paz (2000), o aumento do interesse pelos povos indígenas que viviam na Venezuela foi

³⁷ BRASIL. **Decreto-lei nº 5.540, de 2 de junho de 1943.** Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5540-2-junho-1943-415603-publicacaooriginal-1-pe.html#:~:text=Considera%20%22Dia%20do%20%20C3%8Dndio%22%20a%20data%20de%2019%20de%20abril>. Acesso em: 4 abr. 2023.

impulsionado pelos trabalhos de Johannes Wilbert entre os Warao do *caño* Winikina, de Otto Zerries entre os Yanomami do Alto Orinoco e de Anthony Leeds, que esteve com os Yaruro do estado de Apure.

As políticas integracionistas do Estado venezuelano resultaram em um acelerado processo de deslocamento de indígenas para áreas urbanas, a exemplo da migração dos Wayuu para a cidade de Maracaibo, em Zulia. Embora o governo tenha tentado realocar os indígenas em zonas rurais, a medida fracassou uma vez que se mostrou insuficiente para deter o êxodo dessa população. As condições miseráveis dos indígenas que viviam em bairros e povoados evidenciavam as contradições do projeto indigenista (PAZ, 2000).

2.2.2. Conquistar, desenvolver, destruir

Após inúmeras manifestações populares e rebeliões militares, Pérez Jimenez caiu no dia 23 de janeiro de 1958. O contra-almirante Wolfgang Larrazábal (1911-2003), militar que havia rompido com a administração anterior, assumiu provisoriamente o governo. No dia 31 de outubro, os partidos AD, de centro-esquerda, o Comitê de Organização Política Eleitoral Independente (Copei),³⁸ de centro-direita, e a União Republicana Democrática (URD),³⁹ de centro, prosseguiram com as negociações iniciadas em Nova York. Conhecida como “Punto Fijo” (“ponto fixo”, em português), a chácara da família do líder do Copei, Rafael Caldera, serviu para sacramentar e dar nome ao pacto ali acordado. Estiveram presentes, além de Caldera, Rómulo Betancourt e Raúl Leoni, pela AD, Lorenzo Fernández, pelo Copei, assim como Jóvito Villalba, Ignacio Luis Arcaya e Manuel López Rivas, pela URD (MARINGONI, 2004). Esse pacto estabeleceu um acordo entre os partidos políticos e as Forças Armadas, excluindo os militares do jogo político e prevendo uma alternância de poder entre as principais legendas do país (LEZAMA, 2020). O jornalista e professor de Relações Internacionais Gilberto Maringoni (2004, p. 102) sustenta que “o Pacto, na verdade, representou uma maneira de acomodar na partilha do poder as diversas frações da classe dominante, incluindo aí o capital financeiro, as empresas de petróleo, a cúpula do movimento sindical, a igreja e as Forças Armadas”. Em defesa de uma democracia liberal, o acordo político institucional não estava apartado da economia petrolífera.

³⁸ *Comité de Organización Política Electoral Independiente*, em espanhol.

³⁹ *Unión Republicana Democrática*, em espanhol.

A consolidação do pacto culminou na vitória de Rómulo Betancourt para a presidência. Durante seu governo, de 1959 a 1964, os três partidos tiveram lugar. Marcada por uma forte recessão, queda dos salários e desemprego, sua gestão implementou uma política de substituição de importações. Nesse período foi promulgada a Constituição de 1991. No plano internacional, a Venezuela assumiu uma postura anticomunista, seguindo o roteiro da Guerra Fria (1947-1991). Além disso, foi uma das protagonistas, juntamente com Arábia Saudita, Iraque, Irã e Kuwait, na criação da Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), em 1960, na capital do Iraque, Bagdá. Em seguida, foi criada a Corporação Venezuelana do Petróleo (CPV), primeira estatal a controlar todas as atividades do setor, ou seja, da exploração à comercialização (MARINGONI, 2004).

No primeiro governo de Rafael Caldera, de 1969 a 1974, para alcançar a conquista e o desenvolvimento do sul da Venezuela, foi implementado o plano de Conquista e Desenvolvimento do Sul (CodeSur).⁴⁰ Em conformidade com o desenvolvimentismo em voga no continente, esse projeto visava a exploração de riquezas naturais (RODRIGUEZ, 2017). Posteriormente, nos anos 1980 e 1990, foi atualizado nos Programas de Desenvolvimento da Corporação Venezuelana de Guayana (CVG).⁴¹ Na década de 1960, o governo venezuelano, através da CVG, pretendeu transformar o Delta do Orinoco no principal abastecedor de alimentos agrícolas destinados a Guayana venezuelana,⁴² que à época experimentava uma intensa industrialização e um aumento demográfico. Para tanto, foram construídas grandes barragens, além de outras obras que impediram que milhares de quilômetros quadrados fossem inundados, como ocorria sazonalmente no Orinoco. A partir daí enormes extensões de terras seriam utilizadas para a agricultura intensiva. Em 1965, o *caño* Manamo, onde habitavam muitos warao, foi fechado, tendo consequências ambientais e socioculturais desastrosas. A despeito da existência de dois estudos prévios, que apontavam os impactos que essas obras teriam tanto no meio ambiente quanto no modo de vida dos Warao, nenhuma medida havia sido tomada para impedi-los ou minimizá-los (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999).

⁴⁰ *Conquista y Desarrollo del Sur* (CodeSur), em espanhol.

⁴¹ *Programas de desarrollo de la Corporación Venezolana de Guayana* (CVG), em espanhol.

⁴² No período colonial, era chamada de “Guayana” a região que abarcava os rios Amazonas e Orinoco até o rio Negro e o Brazo Casiquiare (também conhecido como “Canal del Casiquiare”). Com a proclamação da República, a Guayana foi elevada ao status de “estado”, dando lugar, posteriormente – e ainda hoje – aos estados Amazonas, Bolívar, Delta Amacuro e a Guayana Esequiba (“Guiana Essequiba”, em português), zona pertencente à República Cooperativa da Guiana, mas reivindicada pela Venezuela (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999).

Com o fechamento desse *caño*, foi construído um sistema de diques de 172 km de comprimento, o qual impediu que as águas do Orinoco, que passavam pelos *caños* Manamo, Pedernales, Cocuina e Tucupita, inundassem as ilhas de Guara, Manamito e Cocuina no período de maio a outubro. Nas inundações do ano seguinte, 170.000 hectares do Delta e do Sul de Monagas não receberam as águas. Contudo, os efeitos da salinização dos *caños*, bem como as inundações provocadas pelas chuvas, obrigaram o governo a construir um novo sistema de drenagem. De todo modo, o resultado esperado foi alcançado, uma vez que as áreas antes inundadas passaram a ser utilizadas para uma agricultura baseada na monocultura: em maior quantidade, milho, feijão e arroz; de maneira secundária, banana e cacau (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999).

O empreendimento, de acordo com García-Castro e Heinen (1999), provocou o aumento da salinidade das águas e a acidificação dos solos, o que prejudicou a pesca e a agricultura praticadas pelos indígenas. Como o fechamento da tubulação do *caño* Manamo represou as águas doces oriundas do Orinoco, impedindo que escoassem para o mar, o leito do rio tornou-se salobre. Esse processo de salinização afetou não somente o ecossistema animal e vegetal, mas as populações indígenas, tendo em vista que não conseguiam obter com a mesma frequência seus principais alimentos: peixes e o *ocumo chino* que, tal qual o inhame e a taioba, pertence à espécie *Colocasia esculenta*. Em função disso, em busca de recursos alternativos, os indígenas deslocaram-se das áreas afetadas, como a área costeira do Golfo de Paria, em direção a outras partes do Delta ou a centros urbanos venezuelanos, como Tucupita, La Horqueta, San Félix, Barrancas e Maturín.

2.2.3. Uma nação de dois corpos

Durante 10 anos, o petróleo fez a festa da Venezuela. Em 1973, a OPEP pressionou os preços do petróleo: quadruplicaram ao longo do ano e, após a Revolução Iraniana em 1979,⁴³ triplicaram no final daquela década (MARINGONI, 2004). O fluxo de “petrodólares”, isto é, de divisas resultantes da exportação de petróleo,⁴⁴ superava a

⁴³ Em janeiro de 1979, os islâmicos xiitas do Irã derrubaram o governo do xá Reza Pahlevi, que estava no poder desde a década de 1940, sendo aliado dos Estados Unidos. A Revolução Iraniana marcou a passagem de uma monarquia autocrática para uma república islâmica teocrática sob o comando do aiatolá Ruhollah Khomeini (1902-1989).

⁴⁴ Os países membros da OPEP, assim como o Canadá e a Rússia, por exemplo, recebem em dólares americanos pela venda de petróleo.

capacidade do país de absorver capital. Era o período do primeiro mandato de Carlos Andrés Pérez (1922-2010), que durou de 1974 a 1979, quando a Venezuela passou a ter uma presença maior internacionalmente, articulando-se com países não-alinhados e proveniente do chamado “Terceiro Mundo”.⁴⁵ Havia uma euforia e uma expectativa nas classes menos abastadas em relação à possibilidade de ascensão social e econômica; as empresas, além da política de substituição de importações, recebiam benefícios e crédito (MARINGONI, 2004).

De acordo com Lezama (2020), entre 1974 e 1976, o acúmulo de dívidas e o consumo exacerbado de petróleo não receberam tanta atenção. Os governantes acreditavam que possuíam uma riqueza ilimitada, solicitando cada vez mais empréstimos aos bancos internacionais e aos organismos multilaterais. O petróleo transformou a paisagem social da Venezuela, fomentando o abandono da produção agrícola e um êxodo rural de grandes proporções em direção às cidades onde eram extraídos aqueles recursos. Se em 1971 74.4% dos venezuelanos viviam nas cidades, em 1975 esse número aumentou para 80%. Em 1922 a indústria petrolífera empregava 3.463 trabalhadores; em 1957 eram 45.597.8 (LEZAMA, 2020).

Para Caronil (1997) – argumento seguido por Lezama (2020) –, o petróleo tem exercido um papel essencial na constituição do Estado venezuelano e na formação das classes sociais. A nação venezuelana foi imaginada como dois “corpos”: um social, formado pelos habitantes; outro natural, formado pelos recursos do subsolo (CARONIL, 1997). Os venezuelanos participam de ambos os corpos, de modo que a democracia estaria mais vinculada ao acesso à riqueza proveniente dos recursos naturais e ao consumo do que ao acesso a direitos políticos e sociais. Por isso, para Lezama (2020), na segunda metade do século XX o consumismo teria se tornado uma obsessão dos venezuelanos, o que culminou na intensificação do uso do petróleo na década de 1970.

O começo da exploração de petróleo ocorreu em 1912, no Lago de Maracaibo, localizado ao noroeste do território venezuelano. Desde o começo do século XX, portanto, os venezuelanos têm se acostumado com uma paisagem na qual o petróleo se manifesta

⁴⁵ Cunhado pelo demógrafo francês Alfred Sauvy no contexto da Guerra Fria, o termo foi inspirado na expressão “Terceiro Estado” (*tiers état*, em francês), adotado tanto na monarquia francesa (até a Revolução Francesa) quanto no Reino de Portugal, referindo-se às pessoas que não pertenciam ao clero (“Primeiro Estado”) e à nobreza (“Segundo Estado”). Para Sauvy, deveria haver uma união dos países do “Terceiro Mundo” (aqueles economicamente “subdesenvolvidos”), de modo a transformar a geopolítica internacional, a exemplo do que fizeram os burgueses na França. O “Primeiro Mundo” dizia respeito aos países capitalistas, enquanto o “Segundo Mundo” referia-se aos países socialistas industrializados (SAUVY, 2022).

por meio de instalações, caminhões e procedimentos de extração. Na década 1920, o país já havia trilhado o caminho para se tornar um grande produtor de petróleo, tendo como ambição a criação de uma empresa nacional à altura das empresas transnacionais (LEZAMA, 2020). Não por acaso, foi justamente com o auxílio do petróleo que os ditadores Juan Vicente Gómez e Marcos Pérez Jiménez fomentaram a ilusão do “progresso”. Apesar de o primeiro ter atendido aos interesses das companhias petrolíferas inglesas, holandesas e norte-americanas, Lezama (2020) tem ressalvas com a chamada “teoria da dependência”, que percebia a Venezuela como um pequeno país manipulado pelos Estados Unidos.

Em 1936, uma greve de trabalhadores petroleiros marcou não somente a independência do país da tutela estrangeira, como significou a confirmação de que os benefícios provenientes do petróleo eram um direito do povo venezuelano (LEZAMA, 2020). Além da Lei de Hidrocarbonetos de 1943 e da fundação da OPEP, a Venezuela daria outro passo em direção à nacionalização. No dia 1º de janeiro de 1976, foi criada a Petróleos de Venezuela S.A. (PDVSA), subordinada ao Ministério das Minas e Energias. Essa estratégia aumentou a participação do Estado na receita fiscal, pondo fim à política de concessões. Entretanto, as 15 concessionárias privadas que atuavam no país, como a Exxon, a Shell e a Mobil, não foram abandonadas à deriva. Não houve alterações substanciais na estrutura administrativa, mas a PDVSA ganhou grandes proporções, tornando-se uma espécie de “Estado dentro do Estado”, dentro do qual as companhias transnacionais ditavam as regras (MARINGONI, 2004, p. 106).

A boa maré econômica parecia ter consolidado o “Pacto de Punto Fijo”, mas o jogo começou a virar na década de 1980. A desaceleração da economia mundial diminuiu a demanda por petróleo. A OPEP aumentou os preços e estabeleceu cotas de produção mais robustas, a fim de minar a concorrência. Em 1982, a PDVSA iniciou um distanciamento da OPEP. Entre 1981 e 1983, estima-se que houve uma queda nas exportações de petróleo: de US\$ 19,3 bilhões para US\$ 13,5 bilhões.⁴⁶ O dia 18 de fevereiro de 1983 entrou para a história como “*viernes negros*” (“sexta-feira negra”, em português). Com a queda do preço do petróleo, aumento da dívida pública e dos juros dos empréstimos internacionais, o presidente Luis Herrera Campíns (1925-2007), que governou de 1979 a 1984, foi obrigado

⁴⁶ HERMES, Felipe. De quarto país mais rico do mundo à ruína: as lições da Venezuela. **InfoMoney**, 10 jul. 2020. Disponível em: <https://www.infomoney.com.br/columnistas/felipe-hermes/de-quarto-pais-mais-rico-do-mundo-a-ruina-as-licoes-da-venezuela/>. Acesso em: 04 ago. 2022.

a desvalorizar a moeda nacional, o bolívar. O dólar subiu de 4,70 para 7 bolívares. O desemprego aumentou drasticamente. Com o início do fim da “Venezuela petroleira”, o pacto passou a ruir, embora tenha havido uma tentativa de redefini-lo no governo de Jaime Lusinchi (1924-2014), que iria de 1984 até 1989 (MARINGONI, 2004).

Em 1994, por meio da modalidade de Convênio Operativo, o campo de Pedernales,⁴⁷ localizado na desembocadura do rio Orinoco no Golfo de Paria, havia sido entregue pela PDVSA à empresa inglesa British Petroleum. À época, previa-se a exploração de 48.000 hectares e uma produção de aproximadamente 200.000 barris de petróleo por dia: o equivalente a quase toda a produção do Equador (ANTILLANO; BUSTAMANTE; SCARTO, 1999). Cinco anos depois, a Comissão Permanente de Ambiente Territorial do Senado da República da Venezuela publicou um informe intitulado “Actividades de la British Petroleum en el delta del Orinoco”, fruto de uma inspeção realizada na região, que foi motivada por denúncias feitas por representantes das comunidades warao e por organizações ambientalistas. Os dejetos das perfurações de poços foram despejados em La Ladera-Los Playones, no *caño* Manamito no rio Orinoco. Os impactos ambientais, culturais e econômicos na vida dos Warao que ali viviam eram evidentes (ANTILLANO; BUSTAMANTE; SCARTO, 1999).

No início do século XXI, o Plano Estratégico Nacional para o Desenvolvimento, Defesa e Consolidação do Sul (PENDDCS)⁴⁸ deu continuidade aos projetos desenvolvimentistas que lhe antecederam, reforçando a presença do Estado naquela região, seja por meio de assentamentos cívico-militares, seja pela atuação da Missão Novas Tribos. Dentre os seus objetivos, destacam-se: 1) “Desenvolver a capacidade de mobilização, intercâmbio, abastecimento, interligação e comunicação do Estado com as comunidades do sul do país no contexto nacional e internacional”; 2) “Garantir a defesa, segurança e integridade territorial do sul do país”; 3) “Reforçar a presença articulada e coordenada das instituições do Estado”; 4) “Formar redes de assentamentos cívico-militares que sirvam de base para o funcionamento do Estado e cuidem das comunidades”; 5) “Atender progressivamente as necessidades sociais prioritárias das comunidades onde a Missão Novas Tribos foi estabelecida e outras selecionadas” (PENDDCS apud RODRIGUEZ, 2017, p. 38-39, tradução minha).

⁴⁷ Este campo está situado no município de Pedernales, no estado de Delta Amacuro. Dos 70 grandes *caños* que compõem o Delta do Orinoco, dois estão situados em Pedernales: o *caño* Pedernales e o *caño* Manamo.

⁴⁸ *Plan Estratégico Nacional de Desarrollo, Defensa y Consolidación del Sur* (PENDDCS), em espanhol.

2.2.4. “Nos obligan a abandonar nuestras comunidades”

Como ocorrera em sua pátria irmã brasileira, o processo de construção da “nação” venezuelana esteve alicerçado em uma política indigenista de integração e assimilação, bem como em projetos desenvolvimentistas megalomaníacos. Para os povos indígenas, o “progresso” e a conseqüente chegada à “modernidade” tiveram como resultado a invasão e a liberação de suas terras para a exploração econômica. Novamente, vemos uma espécie de réplica, com distinções e variações, obviamente, quando comparamos com as experiências de povos indígenas do Brasil: mortes, epidemias, exploração laboral, desterritorialização e deslocamentos. Em busca de insumos agrícolas, tratamento médico, venda de artesanato, obtenção de itens alimentícios, geração de renda, os Warao acorreram aos centros urbanos, como Caracas, Tucupita, Barrancas e La Horqueta.

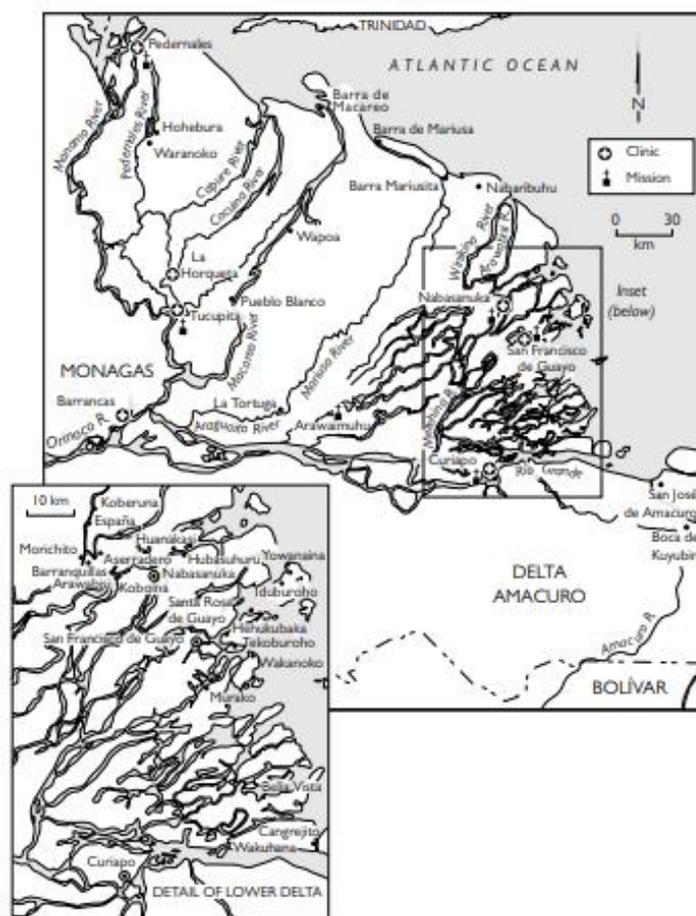
A meu ver, assim como Das (2020) pensou para o caso indiano,⁴⁹ os eventos violentos que vêm marcando as trajetórias dos Warao – e de muitos povos indígenas – inserem-se em um período no qual o Estado-nação foi forjado localmente, estabelecendo-se “como horizonte de referência dentro do qual as formas de comunidade ganharam expressão, a história das vidas emaranhadas na violência é parte da história da nação” (DAS, 2020, p. 22). Trata-se daquilo que a antropóloga indiana conceituou como *critical events* (“eventos crítico”), isto é, eventos que podem traumatizar, causar dor e sofrimento, que provocam perturbações nas vidas daquele que por eles são afetados, sendo capazes de gerar novas formas de subjetividade (DAS, 1995). Tais eventos se prendem à vida cotidiana e penetram no âmago do ordinário, dando “forma ao entrelaçamento de experiências de comunidade e Estado e continuam a se tornar mais letais” (DAS, 2020, p. 23).

Como cada sociedade tem a mortalidade que lhe convém, isto é, as escolhas políticas de cada sociedade em relação à justiça e à proteção social significam um juízo de valor sobre a vida de seus membros, Fassin (2018) propõe que pensemos em uma *política da vida*. Assim, se o poder sobre a vida pode ser chamado de *biopoder*, conforme a gramática foucaultiana, o poder da vida como tal seria a *biolegitimidade*, que se tornou central nas economias morais das sociedades contemporâneas. Falar em *biolegitimidade* – e de *biodesigualdade* – ao invés de *biopoder* implica em atentar não somente para as forças

⁴⁹ A autora trabalha especificamente com dois eventos: a Partição da Índia, em 1947, e o assassinato da então primeira-ministra Indira Gandhi, em 1984 (DAS, 2020).

e estratégias empregadas para controlar a vida, mas para os significados e valores atribuídos à *vida* de maneira ampla e genérica e às vidas concretas, particularmente.

Figura 9: mapa de Delta Amacuro com as principais localidades mencionadas no texto.



Fonte: Briggs e Mantini-Briggs, 2003.

No que diz respeito às vidas dos povos indígenas, notadamente dos Warao, a noção de *precariedade* sustentada por Butler (2011) pode nos ajudar a compreender os sentidos que têm assumido no decorrer dos processos de desterritorialização e deslocamento. A precariedade se apresenta por meio da possibilidade de reconhecimento da vida, ou seja, as pessoas cujas vidas não são reconhecidas como tais vivem uma *vida precária*. Ora, são justamente os esquemas de inteligibilidade que estabelecem o que será considerado ou não como “humano” (quem é mais ou menos humano), que vida pode ser vivida e qual morte será lamentada. Fassin (2016b), por sua vez, sustenta que *vidas precárias* podem ser analisadas a partir de duas dimensões: uma sociológica e outra epistemológica. A primeira diz respeito à desigualdade no valor das vidas. Nesse caso, a vida torna-se “precária” à

medida em que é empiricamente menos valorada. Na segunda dimensão, constatamos que, etimologicamente, a palavra *precário* deriva do latim, significando aquilo que se obtém através da prece. “Isso nos lembra”, segundo Fassin (2016b, p. 34), “a dimensão de solicitação, de pedido e mesmo de súplica que está envolvida na relação humanitária”.

Durante o meu trabalho de campo com os Warao, entre 2020 e 2022, ambas as dimensões se fizeram presentes. Por um lado, como mencionado anteriormente, os próprios Warao afirmavam em tom de denúncia como suas vidas eram menos valoradas, uma vez que se sentiam tratados como “animais”. Na década de 1970, Heinen e Gassón (2008) registraram o mesmo discurso, embora em um contexto diverso. Como vimos no capítulo anterior e como veremos nos capítulos posteriores, essa ideia de animalidade tem uma história de longa duração entre os indígenas e tem sido remodelada contemporaneamente. Por outro lado, eram precárias no sentido de que pediam e, em alguma medida, recebiam dinheiro e doações de motoristas e transeuntes que os viam nos semáforos, bem como eram contemplados com “ajuda humanitária”, tanto na Venezuela quanto no Brasil, como veremos nos próximos capítulos.

Sob essa perspectiva, a inserção social e laboral dos Warao nas cidades ocorreu, majoritariamente, de maneira informal e precarizada. Trabalhavam no setor de serviços como ajudante de pedreiro, descarregador e cuidador de propriedades. Enquanto os homens exerciam atividades de baixa qualificação profissional, as mulheres e as crianças vendiam artesanatos (cestarias, redes, colares) e pediam dinheiro e doações pelas ruas. Como vimos acima, o processo de contato interétnico fez com que muitas mulheres e crianças indígenas que viviam em território brasileiro fossem entregues pelo próprio órgão indigenista a famílias de fazendeiros para trabalhar na lavoura, em serviços domésticos ou mesmo para integrar redes locais de prostituição. Em relação aos Warao, obtive relatos de mulheres que, ao chegarem nas cidades venezuelanas ou brasileiras, passaram a trabalhar como empregadas domésticas em casas de não indígenas. Conheci, igualmente, mulheres e pessoas trans indígenas que se tornaram profissionais do sexo. Assim como os moçambicanos, senegaleses, sul-africanos e tunisianos entrevistados por Honwana (2014), parece-me que os Warao, pelo fato de serem classificados como “índios”, estavam fadados a permanecer na *waithood*, isto é, um tempo suspenso e prolongado entre a infância e a idade adulta. Era-lhes, pois, praticamente impossível subverter a precariedade da condição de suas vidas (HONWANA, 2014).

Na década de 1970, as áreas indígenas dos Warao e suas adjacências foram exploradas por empreendimentos voltados à extração de madeiras e palmito. Alguns warao, principalmente homens, passaram a trabalhar para essas empresas. Freddy, um homem warao de 38 anos, com quem conversei em 2021, na cidade de Belém (PA), foi um deles: com apenas cerca de 12 anos de idade, começou a trabalhar para as madeireiras e, depois, para as palmitteiras:

Freddy Cardona: *También trabajé mucho en la comunidad de Koberuna: corté palmitos; llegaron, compraron, nos entregaron comida. También trabajé con la madera, cortada, embalsamada. Cuando hay un embalsamamiento de madera, la marea está alta y se lo lleva a la comunidad. Allí compran la madera. Tienes que atar la madera. Corte cuatro metros. Era dinero. Ayudé a mi hermano. Cuando se perdió la fábrica de madera, vino la fábrica de palmito. En ella también corté, la llevé del monte al río curiara. Corté mucho: 100, 300... más dinero. Cuantos más cortes, más dinero. Estaba funcionando así. No recuerdo mucho, pero creo que un ciempiés mordió a mi hermano y murió. Y pensé en mi vida: no podía quedarme más allí. Hablé con mi mamá que se iba al pueblo, a Tucupita. Iba a dar un paseo para viajar. Tengo dos hermanos más, pero ya tenían sus esposas. Mi padre tenía el apoyo de su yerno, su yerno lo ayudaba.*

No caso de Freddy, a saída de sua comunidade de origem até o *pueblo* – categoria utilizada para se referir aos centros urbanos genericamente –, foi motivada por um acontecimento trágico: a morte de seu irmão devido à picada de um animal peçonhento. Como era jovem e solteiro, foi embora, mas não antes de se assegurar que seus pais receberiam o apoio de seu cunhado. Outros warao, contudo, permaneceram vinculados ao extenuante trabalho de exploração de palmito. No entanto, como ocorrera com o comércio de madeira, as fábricas logo fecharam as portas nos anos 1980. Isso ensejou uma onda de deslocamentos de indígenas warao para cidades venezuelanas. Na mesma década, os pesquisadores Wilbert e Lafée-Wilbert (2009, p. 435) registraram o depoimento de um warao a respeito desse contexto:

En los actuales momentos hay muchos indígenas, vivimos en las ciudades y no porque nos gusta vivir en ellas, sino porque nos obligan a abandonar nuestras comunidades al quitarnos nuestras tierras o creándonos necesidades falsas (tener carros lujosos, televisores a colores, edificios, etc.) y cuando llegamos a la ciudad caemos en lo que llaman barrios marginales pobres. Los hombres pasamos a ser esclavos de los criollos y extranjeros ricos; las mujeres muchas veces caen en la

prostitución y los jóvenes en el vicio del alcoholismo o las drogas si no logran estudiar.

Y si logramos ir a la escuela nuestros compañeros se burlan de nosotros porque somos indios; si caminamos por la calle se burlan niños y adultos porque somos indios; en los centros de trabajo sucede lo mismo, y todo esto por culpa de la maldita historia que cuenta mucho, de que el hombre blanco descubrió, conquistó y civilizó al indio. De la misma manera nos acusan de que no razonamos, somos flojos, convivimos con animales, de que no tenemos cultura, etc. pero la verdadera historia es la que el hombre blanco siempre nos jugó sucio, traicionándonos todo el tiempo; y a pesar de eso, aquí estamos vivos y coleando en espera de la justicia del gran espíritu y la protección de nuestra madre naturaleza. Y esperamos que todos luchemos como un solo hombre y digamos a todo el mundo que: América no camina sin el indígena.

O depoimento acima é exemplar na medida em que, mesmo hoje, é compartilhado e difundido por muitos warao com os quais convivi durante o meu trabalho de campo. Ele condensa algumas das razões pelas quais os Warao foram impelidos a sair de suas terras (“*nos obligan a abandonar nuestras comunidades al quitarnos nuestras tierras o creándonos necesidades falsas*”), assim como os efeitos desse processo de desterritorialização (“*Los hombres pasamos a ser esclavos de los criollos y extranjeros ricos; las mujeres muchas veces caen en la prostitución y los jóvenes en el vicio del alcoholismo o las drogas*”). Ademais, a fala traz um compilado das principais imagens que os “brancos” têm projetado historicamente sobre povos indígenas (“*siempre nos jugó*”): “irracionais”, “preguiçosos”, “animais”, desprovidos de “cultura”, “sujos”. Essa narrativa também tenciona uma outra imagem que recai sobre os Warao e que parece ter ganhado fôlego com os recentes deslocamentos transfronteiriços, qual seja, a de que seriam um “povo nômade”, como se a vontade de se deslocar espontaneamente fizesse parte de sua “essência”, de sua “cultura”.⁵⁰ Ora, a meu ver, estamos diante do que Collins (2019) chamou de *imagens de controle*, isto é, imagens estereotipadas que fazem parte de uma ideologia de dominação. Se “a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição de mulher negra” (COLLINS, 2019, p. 135) – e eu acrescentaria, de populações indígenas.

⁵⁰ No próximo capítulo, retornarei a esse ponto.

2.2.5. Tempos de cólera

Na década de 1990, os deslocamentos internos continuaram devido à insuficiência de políticas sanitária e de saúde e à intensificação da exploração petrolífera. Esse período também é marcado por uma epidemia de cólera que matou mais de 500 warao em diferentes comunidades do estado Delta Amacuro, entre 1992 e 1993 (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2003). Em um livro a respeito desse evento, Briggs e Mantini-Briggs (2003) analisam as narrativas não apenas de muitos warao, mas de profissionais que atuaram no combate à doença, entre os quais, um médico *criollo* que trabalhou com os indígenas nas localidades de Mariusa e La Tortuga: Ricardo Campins. Ele havia sido elogiado pelos Warao, tendo trabalhado com dedicação e de maneira incansável. Mesmo que o Estado venezuelano estivesse mais preocupado, ao que parece, em manter os mariusanos longe dos jornalistas, assim como de Barrancas e Tucupita, o médico, segundo os autores, teria lutado para salvar vidas. Não obstante, o regime discursivo desse especialista estava orientado por uma perspectiva racializante que veio a moldar suas ações (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2003).

Na narrativa de Campins, havia uma oposição entre a modernidade e a pré-modernidade; entre a “civilização” e a “barbárie”. Para ele, o fracasso da modernidade venezuelana devia-se aos indígenas. Assim, se os mariusanos eram incapazes de alcançar a modernidade, nas mãos dos tortuganos a modernidade se transformou em vício. O médico frustrava-se, porque, ainda que tenha logrado êxito em curar seus corpos, não lhe era possível mudar suas mentes. Chegou a essa constatação quando percebeu que os Warao, supostamente, não entenderam a origem da epidemia, ou mesmo a definição de um vírus, uma bactéria ou um fungo (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2003). O médico desconfiava até mesmo da capacidade de compreensão de Vicente Medina, um “médico warao” que, além de deputado, estava estudando Medicina. Mas este saber científico não poderia frutificar na “cultura” dos indígenas. De acordo com as observações de Briggs e Mantini-Briggs (2003), se o trabalho dos médicos é representado de maneira heroica e exitosa, a atuação, a língua e os “costumes” dos indígenas são vistos negativamente, como obstáculos a serem superados. O projeto da modernidade venezuelana é frustrado, assim, pela persistência da “barbárie” entre os súditos “não civilizados”.

Durante a campanha de controle da cólera, a Guarda Nacional também desempenhou um papel importante enquanto autoridade em matéria de saúde pública,

endossando a relação entre instituições médicas e militares. A Guarda Nacional ou Força Armada de Cooperação – atualmente, Guarda Nacional Bolivariana – constitui, juntamente com o Exército, a Marinha e a Força Aérea,⁵¹ a Força Armada Nacional da República Bolivariana da Venezuela. Sua origem remonta a uma organização homônima criada em 1811 para salvaguardar proprietários rurais. Após a morte do ditador Juan Vicente Gómez, o general Eleazar López Contreras, até então ministro da Guerra e da Marinha, assumiu a presidência em meio a tumultos políticos e sociais, como manifestações de ruas, aumento das taxas de delinquência e do contrabando nas fronteiras venezuelanas. Em função disso, o governo propôs a criação de uma Polícia Rural, a fim de proteger famílias, propriedades e a “nação”. Inspirada e sob a orientação da Guarda Civil Espanhola,⁵² foi criada, em 1936, a Escola do Serviço Nacional de Segurança, onde foram formados os primeiros agentes que integrariam a Guarda Nacional no ano seguinte, quando passou a operar em todo o território nacional. O objetivo da Guarda, conforme sua autodefinição institucional, é cooperar com as demais forças em operações militares que visam assegurar a defesa da “nação” e a manutenção da “ordem pública”.⁵³

Nos tempos de cólera, além de fornecerem helicópteros e aviões militares para que fossem levados suprimentos para a região, as Forças Armadas, especialmente a Guarda Nacional, eram responsáveis por “manter a ordem” e garantir que os medicamentos fossem administrados. Era necessário disciplinar os “índios”, principalmente os “puros”, que eram “ferozes” e “indomáveis” (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2003, p. 194). Para tanto, os soldados, segundo relatos dos Warao obtidos por Briggs e Mantini-Briggs (2003), agiam de forma intimidatória e truculenta. Em Pedernales, militares armados com metralhadoras acompanhavam médicos em visitas às comunidades. Seguindo orientações de agentes de saúde, houve ocasiões em que confiscaram e queimaram caranguejos e peixes, a fim de se evitar que os indígenas comessem alimentos supostamente contaminados. Do mesmo

⁵¹ Há, ainda, a Milícia Nacional, um corpo civil criado por Hugo Chávez em 2007. Trata-se de uma força subordinada ao presidente da República e ao ministro da Defesa. Ela age de maneira autônoma no auxílio das Forças Armadas

⁵² Vale ressaltar que, entre 1936 e 1939, ocorrera a Guerra Civil Espanhola. O conflito se deu entre “republicanos” (em aliança com anarquistas e comunistas) e “nacionalistas”, entre os quais, monarquistas e católicos. A vitória dos segundos – apoiados pela Alemanha nazista e pela Itália fascista – levou o general Francisco Franco (1892-1975) ao poder, lá permanecendo até sua morte, em novembro de 1975.

⁵³ GOBIERNO Bolivariano de Venezuela. **Guardia Nacional Bolivariana**. Antecedentes. Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio del Poder Popular para la Defensa. Disponível em: <http://www.guardia.mil.ve/web/antecedentes/>. Acesso em: 22 ago. 2022.

modo, estiveram presentes durante as “campanhas de vacinação” no delta, evitando “problemas” e garantindo que a população fosse vacinada.

Assim como os médicos, os militares também representavam os indígenas negativamente. Em um panfleto elaborado e distribuído pela Guarda Nacional, os *criollos* não apresentavam sintomas de cólera; os indígenas, ao contrário, defecavam e vomitavam. De maneira geral, os materiais direcionados aos indígenas pareciam dizer que, se contraíssem cólera, seriam eles os responsáveis, pois não teriam adotado os procedimentos biomédicos sugeridos (BRIGGS; MANTINI-BRIGSS, 2003).

Em um contexto histórico mais amplo, antes da eclosão da epidemia de cólera, a Guarda Nacional havia sido amplamente criticada por ter sido incapaz de proteger a fronteira ao sul da Venezuela, que recebera um enorme fluxo de garimpeiros brasileiros, os quais foram responsáveis pela dizimação de indígenas Yanomami. Além disso, havia sido criticada por maltratar e discriminar indígenas, bem como massacrar venezuelanos pobres tanto nas cidades quanto em áreas rurais durante o levante de 1989, o “Caracaço”.⁵⁴ Sob essa perspectiva, Briggs e Mantini-Briggs (2003) levantam a hipótese segundo a qual a participação dos militares no combate à cólera, a partir de um “diálogo intercultural”, também tinha como objetivo melhorar a imagem da corporação, demonstrando os laços existentes entre a Guarda Nacional e “nossos principais colonizadores da fronteira nacional”, isto é, os indígenas (BRIGGS; MANTINI-BRIGSS, 2003, p. 231, tradução minha).

Em meados dos anos 2000, algumas comunidades warao também foram acometidas por uma epidemia do vírus da imunodeficiência humana (HIV), causador da aids. Em meio à escassez de medicamentos e aos problemas do sistema de saúde venezuelano, o vírus se espalhou pelo Delta do Orinoco, provocando a morte de centenas de indígenas.⁵⁵ Em entrevista à BBC, Flor Oujol, diretora do Laboratório de Virologia Molecular do Instituto Venezuelano de Pesquisa Científica (IVIC, na sigla em espanhol), afirmou: “É uma situação alarmante pela magnitude. A prevalência é muito elevada, similar à que se viu na

⁵⁴ *Caracazo*, em espanhol, é como foi alcunhada uma manifestação social de grandes proporções que tomou as ruas da capital venezuelana, Caracas (daí o nome), em 27 de fevereiro de 1989. Tratava-se, dentre outras razões, de uma reação às medidas econômicas tomadas pelo governo de Carlos Andrés Pérez.

⁵⁵ VILMA, Reis. AIDS na Venezuela coloca em risco uma cultura antiga. **Abrasco**, Associação Brasileira de Saúde Coletiva, 11 mai. 2018. Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/aids-na-venezuela-coloca-em-risco-uma-cultura-antiga/34122/>. Acesso em: 05 nov. 2020.

África no início da epidemia naquele continente. Além disso, está sendo transmitido rapidamente”.⁵⁶

2.2.6. A “casa comunal”

Em função dos impactos provocados em seus territórios, seja pela exploração de petróleo, madeiras, palmitos e outros recursos, seja por obras de grande envergadura (como o fechamento do *caño* Manamo), na década de 1980, milhares de indígenas warao viviam nos arredores de Tucupita, capital do então Território Federal Delta Amacuro, assim como em outras localidades fora dos *caños*. Nessa região, durante o governo do presidente Carlos Andrés Pérez, de 1989 a 1993, implementou-se uma política de habitação baseada em “viviendas rurales”, por meio da qual foram construídas pequenas casas com a utilização de mão de obra indígena. Foram fundados, assim, bairros habitados por *criollos* e indígenas em uma extensão territorial de 50 quilômetros entre um porto fluvial chamado “Volcán”, às margens do Orinoco, e três quilômetros no ponto onde o *caño* Manamo havia sido fechado (VELÁSQUEZ, 2020, p. 107).

Nesse mesmo período, foi construída em Tucupita uma grande “casa comunal” para os Warao, uma espécie de abrigo denominado de Yakariyene (“casa indígena”, em warao). O edifício foi projetado às margens do *caño* Manamo que emoldura toda a orla de Tucupita. A princípio, serviria para receber, temporariamente, as famílias que vinham das comunidades em busca de trabalho ou para realizar trâmites burocrático e atendimentos médicos na capital deltana. A casa, contudo, passou a ser ocupada permanentemente.

A construção era constituída por dois pisos de cimento com telhados de metal. Apesar de ter sido projetada para acolher de 150 a 200 pessoas, havia de 400 a 500 pessoas ocupando cada milímetro com suas redes. Havia banheiros, pias e chuveiros comunitários. Mas eram tão inadequados que os moradores muitas vezes utilizavam o rio ou outras áreas da cidade para fazerem suas necessidades (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2003). Yakariyene simbolizou, na opinião de Briggs e Mantini-Briggs (2003), a forma pela qual o governo e os moradores de Tucupita tentaram manter os indígenas segregados dos *criollos*. Abrigados naquele espaço superlotado e inseguro, os Warao eram deixados *fora*

⁵⁶ VALENDIA, Karenina. A tribo indígena que está sendo dizimada por uma epidemia de HIV. **BBC News Brasil**, 12 jan. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42647056>. Acesso em: 05 nov. 2020.

da cidade. Além disso, “as condições de vida em Yakariyene eram amplamente consideradas como prova de que os indígenas são ignorantes, atrasados, imundos e preguiçosos” (BRIGGS; MANTINI-BRIGSS, 2003, p. 70, tradução minha). No segundo semestre de 1992, em função da epidemia de cólera, as condições do abrigo eram ainda mais lastimáveis. Como muitos warao fugiram de suas comunidades em direção à Tucupita, Yakariyene era um dos poucos lugares para onde poderiam ir. O local ficou abarrotado de indígenas famintos e assustados com a devastação provocada pela doença (BRIGGS; MANTINI-BRIGSS, 2003).

Através das histórias contadas pelo seu pai, Freddy recordava-se da época em que Yakariyene ainda não havia sido construída. Durante uma conversa, me contou longamente sobre os deslocamentos dos Warao para as cidades. No passado, as viagens eram realizadas ocasionalmente: as famílias ou alguns de seus membros – geralmente, homens – iam até as áreas urbanas para vender artesanatos e, ao mesmo tempo, adquirir alimentos, roupas, equipamentos agrícolas ou outros produtos manufaturados.

Freddy Cardona: *Antiguamente los Warao viajaban en canoa a la ciudad a comprar ropa, a comprar material de artesanía. En el pasado, no existía Yakariyene. En el pasado, los Warao dormían en la canoa; a veces dormían en la calle. Muchos sufrieron. Antiguamente el gobierno judaizaba a los Warao que venían de los caños, de las comunidades. Porque en el pasado los Warao no tenían documentación, ni cédula, ni certificado de nacimiento. No sabían qué era una documentación, qué era una vacuna, qué era un medicamento, qué era un motor, qué era una motosierra. Lo que vi, en la comunidad de Koberuna, es que la gente viajaba pagando un boleto. Fue mi difunto papa quien me dijo esto. Se reunía una comunidad, el cacique se organizaba, para que pudieran viajar a comprar ropa para Navidad. Llevaron muchos materiales a la ciudad: chinchorro, cestería, najoro [“comida”]. Porque Delta Amacuro es como un lugar turístico. A Delta Amacuro iba gente de las grandes ciudades, muchos turistas. Allí mucha gente compraba materiales a los indígenas. A veces nos quedábamos una semana y media. La Guardia Nacional ayudó proporcionando un lugar para vender cosas. Pero no era una casa, era el gobierno. Llevamos azúcar y harina a la comunidad. Cada familia hacía pedidos para comprar ropa, comida. En cada grupo de familias, de diferentes casas, dos o tres personas iban al canal. Eso es lo que me dijo mi difunto Papa.*

Ao mesmo tempo em que Freddy atribuiu aos indígenas um certo desconhecimento em relação a artefatos e trâmites burocráticos (documentos de identificação, vacina etc.), demonstrou que os Warao adotavam “estratégias” de venda de artesanatos para os turistas que visitavam Delta Amacuro. Ademais, pela fala dele percebemos que, a despeito da

inadequação da infraestrutura de Yakariyene, os próprios warao passaram a demandar a existência de um espaço como aquele, de modo que não precisassem mais dormir nas ruas de Tucupita.

Freddy Cardona: *Con el tiempo los Warao se dieron cuenta que casi todas las comunidades no estaban organizadas. Ellos estaban discutiendo. Entonces, mi difunto papa dijo que había discusión para poder tener su casa; era una lucha entre los warao, los caciques, los capitanes, los gobernadores (los Warao se llamaban a sí mismos “gobernador”, “capitán”). No recuerdo mucho, pero sé mucho porque él me lo dijo. Había muchos Warao en la ciudad que no tenían donde dormir. Como hubo estas discusiones, el gobierno preparó un abrigo: Yakariyene. Se llamaba Yakariyene. Bueno, cuando desperté, Yakariyene ya existía. Viajábamos a menudo a Delta Amacuro; no era tanto: viajábamos cinco meses, cuando terminábamos el chinchorro [“rede de dormir”], o cuando terminábamos la cestería con material de moriche. Fuimos allí a vender. Allí en esa casa, en Yakariyene, había seis casas grandes para diferentes comunidades; era para mucha gente. Había tres cocinas de leña. Entonces, algunos Warao se quedaron estudiando allí. Se estaban organizando, poniendo colegios, salud. Así avanzó. Pasaron muchos años; llegaron muchos Warao de diferentes comunidades. A veces llegábamos y pasábamos 15 días; a veces una semana y media. Y algunos Warao, que no querían volver a sus comunidades, se quedaron allí. Pero algunos Warao, como tienen su responsabilidad, su konuko, su plantación, sus responsabilidades en los caños, su casa, no les gustaba la ciudad, les gustaba más su comunidad. Era como una casa de tránsito. Diariamente llegaban 40, 60 personas. Algunos caciques, los más antiguos, se organizaron allí como si fuera una comunidad. Porque ya sabes cómo son los Warao, ya tenían argumentos; ellos mismos se encontraron para que no hubiera problema.*

Gradativamente, diminuíram os intervalos entre as viagens dos *caños* para Tucupita e aumentaram tanto o tempo de permanência em Yakariyene como o número de moradores. Embora esse dado não apareça na fala de Freddy, não é coincidência que essa mudança tenha ocorrida justamente no período em que os territórios dos Warao experimentavam os eventos descritos acima. Pela memória vivida de Freddy, notamos que, uma vez que o governo atendeu à demanda dos Warao – ainda que com a intenção de “limpar” a paisagem urbana da presença de indígenas –, eles mesmos passaram a organizar o espaço nos moldes da organização política de suas comunidades; daí a figura do *cacique* como mediador de conflitos e o *consejo* (“conselho” no sentido de aconselhar) como método:

Freddy Cardona: *Bueno, Warao tiene que vivir bien. Allí se organizó; los mayores y las mujeres daban consejos a los más jóvenes. Antes de que comenzara la fiesta, todos se juntaron: “Hay que beber bien; si no*

vas a beber bien, no bebas". Pidieron permiso al jefe que estaba organizado. El 24 y el 31 [Nochebuena y Nochevieja, respectivamente] estabas bebiendo, pero hay que beber bien.

Entretanto, ao que parece, o Estado também estava presente, quer por meio do oferecimento de serviços de educação e saúde, quer por intermédio de agentes policiais. Esses agentes controlavam entradas e saídas, horários de atividades (devia-se dormir às 21h) e eventuais “tumultos” provocados por brigas ou pelo uso abusivo de álcool. Nessas situações, aquele que descumprisse as regras poderia receber como “pena” a privação de liberdade em uma espécie de prisão instalada no mesmo edifício:

Freddy Cardona: *Pero adentro había policías, había presos. En eso Yakariyene había prisión; eran como cuatro celdas. Los warao que bebían mucho estaban encarcelados allí. Al Warao que no quiere dormir, la policía lo agarra y se lo lleva; por la mañana, déjalo ir y te dará un consejo. Fue así. A veces caían tres, cuatro, cinco; a veces caían ocho. También se llevaron mujeres.*

O abrigo parece ter servido também para fornecer um “exército industrial de reserva” para a economia local. Em meados dos anos 1990, quando chegou em Yakariyene para viver com sua tia, Freddy, à época com 14 anos, falava apenas a língua warao. Com o tempo, aprendeu espanhol, mas não chegou a ingressar no ensino formal. Começou a trabalhar distribuindo jornais, repetindo o percurso de outras crianças indígenas:

Freddy Cardona: *Había un señor que tenía una fábrica de periódicos: el viejo recogía a los niños a las 6 de la mañana para ir a trabajar. Hablé con él para que yo también trabaje. Los que no trabajaban no recibían alimentos. Había comida en la escuela, pero los que no iban a la escuela no comían. Quien no tuvo padre y madre, no comió. Tenía que trabajar. Hablé con el hombre de la fábrica y aceptó. Estaba gritando: "¡Vamos, Freddy, ¡pongámonos a trabajar!" [...]. Entonces, a las 6 am, a las 7 am, a las 9 am, ya había vendido todo. Como éramos menores, los pequeños entregaron 150 periódicos. Para ganar 20 bolívares, 20 bolívares eran como 20 reales, creo, porque compraba gaseosa, pollo y todavía sobraba. Le daría 10 bolívares a mi tía y me quedaría con 10 bolívares. Trabajé allí durante un año.*

À medida em que crescia a população warao nas cidades e, conseqüentemente, o número de indígenas que buscavam abrigo, as condições de Yakariyene pioravam. Segundo Freddy, ele havia saído e retornado inúmeras vezes. Uma vez, contudo, ao voltar, observou que a “casa indígena” havia sido modificada substancialmente: a população havia

aumentado, o que teria feito com que as lideranças locais perdessem o “controle”. Além disso, ao que parece, o Estado não estava mais presente. Quando as condições se tornaram insustentáveis, o governo local iniciou um projeto de realocação das famílias que ali viviam. Para tanto, foi realizado um levantamento censitário, a fim de oferecer outras moradias àqueles que viviam há mais tempo no abrigo:

Freddy Cardona: *Salí de allí para trabajar. Fui a Maturín, con mi hermano, primo. Luego me fui a San Félix, Caracas. Siempre buscando trabajo. Trabajó en cualquier trabajo. Cuando regresamos, Yakariyene todavía estaba allí. Y había más gente. Ya no era posible entrar. No había más control. Había un jefe, pero había muchos problemas. Llegaron los Warao. No había más policías, no había nada. Ahora solo mandan los Warao, los caciques. Cualquier problema mayor, llamaron a la patrulla y se llevaron al Warao detenido. Pelea entre mujeres, entre marido y mujer. Los que vivían más tiempo allí, creo que el gobierno empezó a hacer un censo de la casa; que tenía dos años, tres años, cuatro años en el albergue. Primero construyeron; los Warao mismos limpiaron e hicieron una tienda de campaña. No sé cómo te las arreglaste para entregar. Cuando nos fuimos, echamos de menos esta casa; dio a otras personas. Luego fue en Yakariyene: salí y llegué, salí y llegué. En otro momento, cuando llegué, ya estaban cambiando. Dijeron: “Los Warao tienen que irse. Los que quieren ir a los caños, los que quieren una casa tienen que empadronarse. Los que no quieren un hogar tienen que ir a las cloacas de una vez. Los que quieran ir a la comunidad les entregarán los materiales a los niños”.*

Hermes e Ermínia, um casal warao com quem estabeleci laços de amizade em Boa Vista (RR), contaram-me, em 2022, a respeito de Yakariyene. Ela havia ido para lá com 13 anos de idade, logo no período inaugural. Mas apenas sazonalmente, pois sempre retornava para Arawabisi, sua comunidade nos *caños*. Apesar dessa temporalidade, ela não percebia esse espaço como pertencente ao Estado: era um “terreno dos warao”. Por isso, mesmo após a remoção empreendida pelo governo em 2002, muitos warao “invadiram” a área, como ela mesmo descreveu:

Hermes Zapata: *Abrimos Warao Orubakanoko [?] Yakariyene hace años. Ya soy vieja: cumplí 58 años hoy, 26 de junio. Los Warao se mudaron y vivieron allí durante años. Bueno, en años anteriores moría gente; los que iban allí morían. Luego los gobiernos derribaron esa casa. De ahí se mudaron a un barrio llamado Janokosebe. Sí hermano. Ahora los Warao viven allí. Cinco años después volvimos a salir de los caños. Como terreno Warao, volvimos a invadir, en 2008. Esto es Yakariyene. Allí estaba nuestra barraca. Allí vivíamos. Todavía hay gente de nuestra familia viviendo allí: mi hermana, mi prima, todos están ahí. No olvidemos este terreno; esta tierra es nuestra.*

Embora muitos warao considerassem-na como “seu lugar”, o governo a demoliu no início dos anos 2000. Algumas famílias recusaram-se a retornar para suas comunidades, sendo realocadas para um bairro atualmente chamado de Yakariyene (GARCÍA-CASTRO, 2020); outras deslocaram-se para outros bairros de Tucupita ou para cidades circunvizinhas, transformando-se em “obrigados, jornaleros, mendigos” (VELÁSQUEZ, 2020, p. 107).

2.3. Colonização do tempo, dominação do espaço

Nos parágrafos acima, vimos, por meio dos indigenismos e das políticas indigenistas implementadas no Brasil e na Venezuela ao longo do século XX, como as comunidades políticas de ambos os países têm sido imaginadas (ANDERSON, 2008). Mais especificamente, qual seria o papel atribuído às populações classificadas como “indígenas” nesse processo. Compreendidos como seres que fazem parte do nosso passado, foram relegados a um tempo histórico evolutivo bem abaixo do topo da “civilização”. Paradoxalmente, enquanto eram vistos como ingênuos “selvagens” da floresta, conforme suas áreas eram invadidas e exploradas, acorriam para os centros urbanos, onde vicejava o “progresso”. Mas, para serem aceitos e alçados à “modernidade”, esses seres deveriam ser radicalmente transformados em “cidadãos nacionais”, “trabalhadores”, “soldados”. Era necessário integrá-los e assimilá-los à sociedade envolvente, eliminando qualquer possibilidade de diversidade.

Caberia então indagar: quem pode imaginar comunidades? Estas podem ser imaginadas livremente ou devem observar determinados esquemas imagéticos? Embora esteja de acordo com a noção de *comunidades imaginadas* proposta por Anderson, Chatterjee (2008) discorda da ideia segundo a qual o nacionalismo seria um fenômeno que faria parte da história universal do mundo moderno. Se, de fato, o resto do mundo tivesse que escolher sua “comunidade imaginada” a partir dos modelos estabelecidos pela Europa e pela América, o que restaria à imaginação? Os habitantes do mundo pós-colonial seriam tão-somente “consumidores perpétuos da modernidade”? (CHATTERJEE, 2008, p. 4). A objeção de Chatterjee (2008) se deve à constatação da existência de um nacionalismo anticolonial na Índia, incompatível com a proposta de Anderson. Tal nacionalismo forjara seu próprio espaço de soberania dentro da sociedade colonial muito antes de iniciar sua batalha com o poder imperial. Isso foi feito mediante a divisão do mundo das instituições

e das práticas sociais em dois campos: o material e o espiritual. O primeiro é o campo do “exterior”, da economia e do estatal, da ciência e da tecnologia. Nele, a superioridade ocidental tem sido reconhecida, estudada e imitada. Por outro lado, o espiritual é o campo “interior”, ligado aos aspectos essenciais da identidade cultural. “Se uma nação é uma comunidade imaginada”, sustenta Chatterjee (2008, p. 6) “é no campo interior (do espiritual) onde adquire razão de ser”, uma vez que, quanto mais imita-se os feitos ocidentais no campo material, maior será a necessidade de preservar as características da cultura espiritual própria.

Ainda que eu esteja de acordo com os argumentos de Chatterjee (2008), creio que um novo problema surge quando questionamos a validade do termo *pós-colonial*, que sugere que o colonialismo está situado no passado, subestimando os efeitos econômicos, políticos e culturais que ele produz no presente (SHOHAT, 2008). Essa categoria oculta, portanto, a persistência da hegemonia global sob outras formas de domínio colonial (SHOHAT, 2008). Mais acertado seria pensarmos na validade do termo *colonialismo*, notadamente em lugares onde a independência formal dos países colonizados raramente significou o fim da hegemonia do chamado “Primeiro Mundo”, como nos casos do Brasil e da Venezuela. A meu ver, o *colonialismo* implica em uma repetição com diferença, isto é, uma regeneração das hierarquias e assimetrias a partir de outros meios.

Se o colonialismo continua a operar, podemos indagar como as comunidades permanecem sendo imaginadas – ou seja, nunca estão acabadas – e como esse processo de produção de representações é uma das expressões do *poder colonial*. Nesse sentido, penso que a criação e a implementação das políticas indigenistas descritas acima estavam inseridas em um contexto no qual comunidades políticas eram imaginadas e, conseqüentemente, no qual o colonialismo era atualizado no tempo e no espaço através do exercício do poder colonial e do poder tutelar (SOUZA LIMA, 1995) – exercido por órgãos estatais – sobre espaços e grupos culturalmente diferenciados: os povos indígenas.

De acordo com Mignolo (2007), o colonialismo é uma ideologia que ninguém quer promover e a qual todos dizem querer eliminar. Por isso, a fim de encobrir a palavra “colonização”, utilizam termos como “civilização”, “desenvolvimento” e “democracia”. Nesse sentido, o eurocentrismo pode ser definido como uma concepção da história em que a modernidade se apresenta como uma superação da tradição e o colonialismo como um meio para alcançar tais fins. Por outro lado, mediante o apagamento de tudo que se lhe opõe, o colonialismo esconde sua ideologia. Assim, a modernidade pode conceber-se e

definir-se em termos de “razão”, “progresso”, “democracia”, “ciência”, produção de bens, novas concepções de tempo e espaço e mudanças rápidas, apagando o que a precedeu através da colonização do tempo (MIGNOLO, 2007).

Ao pensar sobre as implicações da globalização, Mbembe (2008) coloca os problemas da espacialidade, da calculabilidade e da temporalidade em suas relações com a representação. Propõe, então, uma dupla hipótese: 1) as temporalidades se superpõem e entrelaçam-se; 2) há diferentes modalidades através das quais o tempo mundial é domesticado; estas modalidades dependem das histórias e culturas locais e da interação de interesses cujos fatores determinantes nem sempre conduzem à mesma direção (MBEMBE, 2008). Dessa forma, a tese central de Mbembe (2008) é a de que em distintas regiões, consideradas, equivocadamente, como “margens do mundo”, a domesticação do tempo mundial é produzida através da dominação do espaço e dos diferentes usos para os quais é destinado. Ele se interessa por uma forma específica de dominação: aquela que consiste em produzir fronteiras, seja deslocando as fronteiras existentes, seja eliminando-as, fragmentando-as, descentralizando-as ou diferenciando-as.

Utilizando-se do método comparativo, na década de 1970, Velho (2009) analisou as fronteiras de expansão nos Estados Unidos, na Rússia e no Brasil. A *fronteira*, para ele, não é um objeto em si mesmo, mas algo construído historicamente, de modo que para compreendê-lo é necessário examinar a intervenção do Estado nacional sobre o território. Seguindo o mesmo raciocínio, Souza Lima (2015, p. 430) defende que, no caso brasileiro, “a produção política de uma fronteira em movimento (*moving frontier*) é uma marca determinante para se entender o desenvolvimentismo contemporâneo”. Eu diria que o mesmo vale para a Venezuela.

Nos parágrafos acima, tentei descrever e analisar como as políticas indigenistas implementadas no Brasil e na Venezuela, a despeito de possuírem configurações distintas no tempo e no espaço, contribuíram para a “formação” de seus respectivos Estados-nação, o que implicou em uma constante produção de fronteiras para atender aos interesses de determinados grupos políticos e econômicos. Surgiram, portanto, outras formas de territorialidade e formas inesperadas de localidades, cujos “limites não têm necessariamente interseções com os limites, normas ou línguas oficiais dos Estados” (MBEMBE, 2008, p. 169). Ora, o estabelecimento de qualquer fronteira depende de uma “convenção”. Desse modo, enquanto algumas fronteiras são baseadas em limites “naturais”

(oceanos, rios ou cordilheiras, por exemplo), outras são o resultado de negociações diplomáticas ou tratados de cessão (MBEMBE, 2008).

Em África, as fronteiras não foram um mero produto do colonialismo, pois refletiram “as realidades comerciais, religiosas e militares, as rivalidades, as relações de poder e as alianças que prevaleceram entre as distintas potências imperiais e entre elas e os africanos” durante os séculos anteriores à colonização (MBEMBE, 2008, p. 174). Não obstante, a empresa colonial definira fronteiras internas dentro de cada país. Os espaços econômicos foram estruturados em associação com mitologias territoriais específicas. No âmbito da administração urbana, adotou-se a mesma modalidade: estabeleceram-se espaços urbanos reservados especificamente para os não brancos. O sistema do *apartheid*, marcado pela diferenciação dos sistemas de propriedade (propriedade individual nas zonas comerciais e sistemas mistos nas zonas comunais), privou estes últimos de todos os direitos que vigoravam nas zonas brancas (MBEMBE, 2008). Essa estruturação colonial dos espaços econômicos não foi abolida com a ascensão dos regimes “pós-coloniais”. Após a independência, houve uma reconfiguração das entidades territoriais internas, criando-se regiões, províncias e municipalidades administrativas, além de uma reclassificação das localidades em “áreas grandes” e “áreas pequenas”, divididas em função de culturas e línguas supostamente comuns. De acordo com as observações de Mbembe (2008), esse trabalho burocrático foi acompanhado pela “invenção de laços familiares imaginários”, respaldado na recente “proliferação de ideologias que promovem os valores da autoctonia” (MBEMBE, 2008, p. 176).

Para que as estruturas coloniais fossem reproduzidas e atualizadas, as instituições militares foram indispensáveis. No século XX, a predominância de regimes militares era um ponto em comum entre diferentes países do chamado “Terceiro Mundo”. Acontecimento histórico relativamente novo, em 1914 poucos governos encontravam-se nas mãos dos militares, mesmo na América Latina, onde os *coups d'état* pareciam constituir uma tradição. Embora as Forças Armadas dos Estados tenham exercido um importante papel durante a Guerra Fria – inclusive subsidiando e transferindo armamentos para outros países –, nas chamadas “superpotências” os militares atuavam de maneira restrita no tabuleiro político (HOBSBAWM, 2004). Na análise do historiador inglês Eric Hobsbawm (2004, p. 341), “a política de golpes militares foi portanto produto da nova era de governo incerto ou ilegítimo”.

Onde as feridas coloniais estavam abertas, os oficiais ocidentais não resistiram aos golpes militares: a França tentou recuperar o domínio da Indochina (1946-1954) e da Argélia (1954-1962), assim como Portugal o fez com suas colônias em África na década de 1970. Na Grécia, os Estados Unidos apoiaram uma ditadura encabeçada por coronéis que durou de 1967 até 1974 (HOBSBAWM, 2004). Mas foi no “Terceiro Mundo” que a política dos militares se difundiu profundamente: inúmeros países que nasceram das antigas colônias “se achavam agora comprometidos, de uma maneira ou de outra, com políticas que exigiam deles exatamente Estados estáveis, funcionais e eficientes” (HOBSBAWM, 2004, p. 342). Sob a égide do nacionalismo, buscavam independência econômica, “desenvolvimento” e a superação da condição de países produtores primários para o mercado mundial. Por meio da industrialização, o “atraso” agrário poderia ser vencido. As novas “nações” que emergiam desse contexto desejavam controlar e desenvolver seus recursos naturais. No caso do petróleo, empresas privadas ocidentais monopolizavam a produção. A nacionalização empreendida pelo México em 1938 passou a servir de exemplo, incentivando a criação de empresas estatais em diferentes países (HOBSBAWM, 2004).

Em 1913, Rosa Luxemburgo (1871-1919) relacionou a acumulação e a expansão do capitalismo com o *imperialismo*, isto é, não uma “fase” histórica, mas uma faceta importante do modo de produção baseado no capital. Isso porque o capitalismo expande-se solapando formas de se relacionar social e economicamente, de se organizar e viver que lhe são antagônicas, a fim de que impere em diferentes partes do globo a economia de mercado, transformando o mundo à sua imagem e semelhança. Para que esse processo seja exitoso, as instituições militares são imprescindíveis.

O militarismo desempenha, na história do capital, uma função bem determinada. Ele acompanha os passos da acumulação em todas as suas fases históricas. No período da chamada “acumulação primitiva”, ou seja, nos primórdios do capital europeu, o militarismo desempenhou papel decisivo na conquista do Novo Mundo e dos países fornecedores de especiarias das Índias; desempenhou-o também mais tarde, na conquista das colônias modernas, na destruição das comunidades sociais das sociedades primitivas e na apropriação de seus meios de produção, na imposição violenta do comércio aos países cuja estrutura social constituía um obstáculo à economia mercantil, na proletarização forçada dos nativos e na instituição do trabalho assalariado nas colônias, na formação e extensão de áreas de influência do capital (europeus em regiões não-europeias), na imposição de concessão de ferrovias a países atrasados, na execução das dívidas resultantes de empréstimos internacionais do

capital europeu e finalmente como instrumento da concorrência entre os países capitalistas visando à conquista de culturas não capitalistas (LUXEMBURG, 1984, p. 89).

Sob essa perspectiva, ainda que não devamos incorrer no erro de homogeneizar as instituições militares que surgiram em diferentes lugares, em períodos históricos distintos,⁵⁷ é importante observarmos que a formação dos Estados-nação – um tipo de *work in progress* (“obra em progresso”) – tem sido acompanhada, pelo menos no início do século XX, do aumento de gastos militares e, portanto, da modernização de suas tropas e armamentos. Mais do que isso, o militarismo, nos termos de Luxemburgo, tem desempenhado um papel fundamental na ampliação das áreas de influência do capital, seja através da exploração de recursos naturais, seja pela “conquista de culturas não capitalistas”. Como vimos acima, o exercício do *poder tutelar* sobre corpos e territórios indígenas contou com a participação de militares, tanto no Brasil quanto na Venezuela, servindo justamente para que esses lugares fossem liberados para a exploração econômica de suas riquezas, a exemplo do ouro e do petróleo.

Weber (2012) frisa que não necessariamente a formação de grandes Estados se dá pela exportação de bens, isto é, pelo lucro mercantil, ainda que este tenha sido de grande valia para formação dos domínios ultramarinos do passado, como o ateniense e o de Roma. Nesses Estados da Antiguidade havia outros interesses econômicos em jogo, principalmente aqueles relacionados à renda do solo e ao arrendamento de impostos. A expansão persa, por exemplo, segundo Weber (2012, p. 167), não se baseou em interesses “capitalistas”. Não obstante, ele faz uma ressalva: “Ainda que, portanto, o tráfico de bens, como tal, não constitua, de modo algum, o fator decisivo nas expansões políticas, a estrutura da economia, em geral, determina em considerável grau tanto a extensão quanto a forma da expansão política”. Nessas situações, a apropriação direta da terra pode vir acompanhada do extermínio das populações que anteriormente ocupavam-na, de modo que a renda do solo é frequentemente “produto de uma sujeição política violenta” (WEBER, 2012, p. 167). Todavia, os grupos que ali habitavam podem não ser eliminados, “mas, ao contrário, bem tratados e feitos tributários dos conquistadores, que se tornam seus senhores feudais” (WEBER, 2012, p. 167). Comparado à troca pacífica de produtos industriais entre comunidades políticas, “o capitalismo imperialista, sobretudo o capitalismo explorador

⁵⁷ Para uma discussão mais ampla a respeito dessas nuances e transformações – principalmente no caso europeu –, ver Giddens (2008).

colonial na base de violência direta e trabalho forçado, tem oferecido, em geral, em todos os tempos, as melhores oportunidades de lucro” (WEBER, 2012, p. 169).

Retornando à teoria da acumulação proposta por Marx – como fizera Luxemburgo –, o geógrafo David Harvey sustenta que o capitalismo, para escapar de suas próprias contradições, necessita da expansão. Esta se manifesta, ao mesmo tempo, pela *intensificação* (de desejos, necessidades, populações etc.), assim como pela *expansão geográfica*, tendo em vista a necessidade da criação de novos espaços destinados à acumulação (HARVEY, 2005). Uma das consequências dessa expansão é “criar escassez onde antes isso não acontecia”, em outras palavras, criar o chamado “subdesenvolvimento” através da “penetração capitalista, transformando sociedades não capitalistas de organizações relativamente autossuficientes para a produção de valores de uso em unidades especializadas e dependentes para a produção de valores de troca” (HARVEY, 2005, p. 57).

A fim de desmistificar o fetichismo da mercadoria, ou como o capitalismo se apresenta enquanto um sistema “natural”, Taussig (2010) observou como camponeses colombianos e indígenas bolivianos acionavam a imagem do “diabo” para mediar o conflito entre formas de vida “pré-capitalistas” e capitalistas. O predomínio da lógica do *valor de troca* em detrimento do *valor de uso* era demonizado como uma prática “antinatural” (TAUSSIG, 2010). Assim, se a terra era representada como uma “mercadoria” do ponto de vista capitalista, para aqueles grupos sociais ela estava diretamente vinculada à reprodução sociocultural, à manutenção de suas formas de *ser e estar* no mundo. Ora, os diferentes modos de vida de inúmeras populações classificadas como “indígenas” diferem do que se convencionou chamar de “moderno”, “urbano” e “capitalista”. Os sentidos atribuídos aos territórios tradicionalmente ocupados certamente destoam dos significados e das formas de apropriação empreendidas pelo Estado e por corporações econômicas ligadas a ele direta ou indiretamente: “A terra é uma maneira de se falar sobre um modo de vida. Sua apropriação pelo agronegócio é uma pilhagem tanto moral quanto material” (TAUSSIG, 2010, p. 170).

A meu ver, a *pilhagem* talvez seja um dos principais símbolos que evidencia a atualização constante do colonialismo. É através da expropriação (moral e material), do saque e do roubo praticado por determinados grupos (no passado, os conquistadores; no presente, mineradoras e petrolíferas) que povos indígenas têm sido dizimados ou impelidos a sair de seus territórios tradicionais. A pilhagem caminha de mãos dadas com a construção

de “comunidades imaginadas”; são duas faces da mesma moeda. Simultaneamente, expande-se territórios e demarca-se fronteiras físicas, sociais e morais, estabelecendo de antemão aqueles aos quais serão outorgados o direito de pertencimento e os que serão excluídos ou relegados a uma cidadania de segunda classe. Suas terras, contudo, servirão aos “interesses” da “nação”, ora sob a roupagem do “progresso” e do “desenvolvimento”, ora da “segurança nacional”. Em conformidade com Collins (2019, p. 136), os “Outros” de uma sociedade são os que nunca farão parte dela; são os “estranhos” que “ameaçam a ordem moral e social” e, “ao mesmo tempo, são fundamentais para a sua sobrevivência, porque os indivíduos que estão à margem são os que explicitam os limites da sociedade” (COLLINS, 2019, p. 136), evidenciando os significados do pertencimento.

Para tanto, o militarismo tem desempenhado um papel chave, uma vez que o “Estado-nação e o exército de massa surgem simultaneamente, símbolos gêmeos da cidadania com as comunidades políticas delimitadas territorialmente” (GIDDENS, 2008, p. 250). Daí a figura do “cidadão-soldado” que apareceu em cena nos Estados Unidos e na França após suas respectivas revoluções no século XVIII: no primeiro país, aceitava-se que os cidadãos estivessem armados a serviço do Estado; no segundo, os cidadãos deveriam participar ativamente em questões que afetassem o Estado, o que fomentava o sentimento de lealdade nacional (GIDDENS, 2008). No caso brasileiro, no início do século XX, a transformação de indígenas em “soldados-cidadãos” era percebida como um projeto necessário à integração dessas populações à sociedade envolvente e, ao mesmo tempo, como um mecanismo de delimitação e proteção de fronteiras (SOUZA LIMA, 1995). É nesse período que vicejavam na América Latina variações do positivismo, corrente filosófica cuja paternidade é atribuída ao filósofo francês Auguste Comte (1798-1857). Como descrevi acima, as teorias comtianas serviram de mote para as nascentes repúblicas brasileira e venezuelana e para suas respectivas instituições militares, cujas corporações haviam sido criadas não necessariamente com os mesmos tijolos.

Sob a influência do racionalismo de sua época, Comte afirmou ter descoberto uma “lei fundamental” que dizia respeito ao movimento histórico, à existência de três estados que se sucederiam no tempo: do estado *teológico* para o estado *metafísico* e deste para o *positivo*, onde o espírito humano encontraria, enfim, a ciência. Ele propunha uma síntese entre duas orientações políticas que lhe eram contemporâneas: a conservadora, segundo a qual os problemas sociais eram provocados pela destruição da “ordem”; e aquela constituída pelos defensores do “progresso”, para os quais a ordem anterior deveria ser

completamente minada (SIMON, 2005). Ele afirmava que o progresso da evolução humana estava em curso, mas não prescindia da ordem, pois “o progresso constitui, como a ordem, uma das duas condições fundamentais da civilização moderna” (COMTE, 1978, p. 66). É justamente da ordem que o progresso se origina e é através dele que dimensões sociais como a religião, a família, a propriedade e a linguagem serão aperfeiçoadas.

Penso que os imperativos do “progresso” e a manutenção da “ordem” estão presentes nas páginas da história do encontro entre indígenas e “civilizados”. Para compreendermos o processo de desterritorialização e deslocamento dos Warao, é necessário analisarmos a maneira pela qual os Estados são formados localmente, recorrendo à gramática bélica – a palavra “conquista” talvez seja sua melhor representação – e fomentando subjetivações e objetivações. É preciso que observemos a existência simultânea de modalidades de poder distintas, bem como a relação entre produções imagéticas e produções materiais, desvencilhando-se de perspectivas e teorias mecanicistas que condicionam as representações, o “mundo das ideias”, à economia capitalista. Mas não podemos perder de vista a centralidade desta em diferentes partes do globo, ainda que sua hegemonia não necessariamente tenha eliminado as diferentes possibilidades de se viver.

Capítulo 3 – “No pensé que llegaríamos a ese extremo”: chavismo, deslocamento e destino

[...] las prácticas estatales en zonas de emergencia o en los estados de excepción no pueden entenderse en términos de ley y trasgresión, sino más bien en términos de prácticas que yacen simultáneamente fuera y dentro de la ley (DAS; POOLE, 2008, p. 16).

A construção de comunidades imaginadas é, como dito anteriormente, um empreendimento sempre incompleto, nunca totalmente terminado. Isso porque seu modelo arquitetônico pode variar em consonância às modas do momento, aos valores e interesses que estão em negociação. Nessa perspectiva, o chavismo apresentou continuidades e descontinuidades quando comparado aos governos venezuelanos anteriores. Mas, ao que parece, o *modus-operandi* daquele Estado-nação manteve-se praticamente inalterado no que diz respeito à cegueira provocada pela exploração petrolífera e à demarcação de fronteiras físicas e morais. Como veremos neste capítulo, a despeito dos discursos do presidente Hugo Chávez, as populações indígenas permaneceram à margem da comunidade que se imaginava.

A fim de compreender os deslocamentos dos Warao para o Brasil, olho para o passado recente da Venezuela. Amado por uns e odiado por outros, o consenso em torno da figura de Chávez e da “Revolução Bolivariana” caminhou sempre na corda bamba. Não obstante, até a sua morte, nem todos conseguiram antever as rachaduras no Palácio Miraflores⁵⁸ e na vida social daquele país cuja aparente calma de destoa do maremoto que varreu boa parte da América Latina nas últimas décadas, por meio de ditaduras militares, recessões econômicas e produção sistemática de desigualdades. A chegada de Nicolás Maduro à presidência derrubou de vez o castelo de areia: a partir de 2014, milhares de venezuelanos, incluindo grupos indígenas, tiveram que sair da Venezuela, seja devido a perseguições políticas, seja porque o salário valia pouco, os empregos eram escassos, faltavam medicamentos e produtos alimentícios nas prateleiras dos mercados.

Para reconstituir as histórias desses deslocamentos, recorro às narrativas produzidas pelos Warao, as quais me foram compartilhadas presencialmente ou por meio de chamadas telefônicas e envio de áudios. Eram conversas, mais do que entrevistas estruturadas.

⁵⁸ Localizado no centro-oeste de Caracas, próximo ao Palácio Legislativo Federal, o Palácio de Miraflores é a sede da Presidência da República venezuelana.

Ocorreram no Brasil, em diferentes estados, mas sobretudo em Roraima e no Pará. Embora sejam histórias individuais, elas sintetizam e condensam uma história social que é parte integrante de identidades, experiências e formas de ver o mundo. Por meio delas, poderemos visualizar como determinadas tecnologias de poder (FOUCAULT, 2017; 2021) recaem sobre essa população. Além disso, neste capítulo veremos o lugar destinado aos Warao na nação imaginada (ANDERSON, 2008), bem como no processo de formação do Estado (SOUZA LIMA, 1995; ELIAS, 2006a): um constructo ideológico capaz de exercer legitimação, a fim de tornar tolerável aquilo que pode ser considerado como insuportável ou intolerável (ABRAMS, 2015).

3.1. Recordações do Caracazo

Com 56,4% dos votos válidos, Carlos Andrés Pérez (1922-2010) foi eleito presidente da República venezuelana, em 4 de dezembro de 1988. Àquela altura, ele simbolizava a prosperidade trazida pela exploração petrolífera na década anterior, quando havia governado o país pela primeira vez, de 1974 a 1979. Mas, em seu segundo mandato, o cenário econômico não lhe era tão favorável: fuga de capitais, inflação a 40,3% ao ano, aumento do desemprego, diminuição de salários. Além disso, nos anos anteriores, a queda dos preços internacionais do petróleo fez com que as reservas do Banco Central caíssem de US\$ 13,75 bilhões, em 1985, para US\$ 6,67 bilhões na reta final da gestão de Jaime Lusinchi (1924-2014), presidente de 1984 a 1989 (MARINGONI, 2004).

No dia 16 de fevereiro de 1989, em um pronunciamento, Pérez informou à população que havia firmado um memorando com o Fundo Monetário Internacional (FMI),⁵⁹ alegando que a medida tornaria a Venezuela mais produtiva e competitiva, a despeito dos sacrifícios com os quais os venezuelanos teriam que arcar temporariamente (MARINGONI, 2004). Para receber um empréstimo no valor de US\$ 4,5 bilhões, o governo teve que implementar um pacote de medidas econômicas que incluía a desvalorização da moeda nacional, diminuição de crédito e investimentos públicos, congelamento de salários e aumento dos preços de gêneros de primeira necessidade. Como

⁵⁹ Oficialmente criado em dezembro de 1945 por 29 países (homologado pela ONU em 1966), o Fundo Monetário Internacional (FMI) é uma organização internacional cujo propósito, a princípio, era contribuir para a reestabelecimento do sistema monetário internacional após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Em regra, o fundo recebe dinheiro de países de modo que possa emprestar para os membros que enfrentam dificuldades financeiras.

a gasolina teve um reajuste de 100%, os bilhetes dos transportes coletivos aumentaram 30% (MARINGONI, 2004).

Na manhã do dia 27 daquele mesmo mês, ouviram-se os primeiros protestos nos terminais de transportes coletivos de cidades como La Guaira, Catia La Mar e Guarenas – todas situadas no entorno de Caracas. Na capital, o terminal Nuevo Circo transformou-se no epicentro daquela que seria uma das maiores manifestações populares do país. Inicialmente, cerca de 200 pessoas caminharam até a avenida Bolívar, onde construíram uma barricada em frente a uma estátua em homenagem ao “Libertador”, Simón Bolívar. Estudantes, professores e funcionários da Universidade Central endossaram o coro, que já havia se tornado uma multidão. Além de bradarem contra o aumento do preço das passagens, os manifestantes eram contrários às medidas econômicas tomadas pelo governo.

Conheci indígenas warao que não participaram das manifestações, seja porque estavam em comunidades longínquas dos centros urbanos, seja porque ainda estavam na tenra idade quando o evento foi deflagrado. Isso, contudo, não significa que aquele evento não estivesse presente na memória vivida desses indígenas. É o caso de Jhonny Ramos, que tinha oito anos à época e vivia na comunidade de Araguaimujo, no município de Antonio Diaz, estado de Delta Amacuro. Nós nos conhecemos em Boa Vista, no ano de 2020. Quase três anos depois, Jhonny me contou, durante uma chamada telefônica – ele passou a viver em Palmeira, no Paraná –, como o *Caracazo* (em português, “Caracaço”) o havia marcado:

Jhonny Ramos: *Recuerdo que íbamos a misa, en la Iglesia de la comunidad, donde los sacerdotes decían misa los domingos. Así que ahí es donde nos enteramos de la situación. Porque no teníamos información de lo que estaba pasando en Caracas. Comenzó en La Guaira, en el estado de Miranda. El conflicto comenzó por la situación de que Carlos André Pérez asumía el segundo mandato presidencial y había aprobado un paquete económico en el que habían aumentado los precios de productos, alimentos, gasolina. Este fue el detonante de la situación, la causa, la razón por la que se originó lo que se llamó “Caracazo”. Comenzó en La Guaira y pronto se extendió a Caracas, donde, durante varios días, el gobierno decretó toque de queda, es decir, nadie podía salir a la calle; los que se fueron, por lo tanto, asumieron las consecuencias, el riesgo de morir por las acciones que pudieran tomar las autoridades, la Policía Metropolitana.*

De fato, no decorrer do dia, caminhões com itens alimentícios foram saqueados, lojas fechadas e ônibus incendiados. A Polícia Metropolitana desferiu disparos; um

estudante foi atingido. As manifestações espalharam-se pelas cidades vizinhas à Caracas. Em alguns lugares, haviam sido deflagradas por estudantes até ganharem maior adesão. Aparentemente, havia pessoas pertencentes a diferentes classes. Quando a situação parecia estar fora de controle, militares do Exército saíram às ruas pela madrugada. No entanto, não conseguiram evitar roubos e depredações (MARINGONI, 2004).

Para conter os distúrbios, no dia seguinte o presidente Pérez recebeu políticos e empresários no palácio Miraflores. À tarde, proferiu um discurso em cadeia nacional, difundido pela rádio e pela televisão. Anunciou que, a partir daquele momento, haveria um toque de recolher nas ruas e que as garantias previstas na Constituição seriam suspensas. O Estado, por meio das Forças Armadas, passou a agir repressivamente contra a população, sobretudo em áreas periféricas. Em Petare, município do estado de Miranda onde há a considerada maior favela da América Latina,⁶⁰ no dia 1º de março, soldados atiraram e mataram mais de 20 pessoas. No alto de alguns prédios de uma zona chamada de 23 de Janeiro – uma celebração à queda de Pérez Jiménez –, franco-atiradores posicionavam-se. Conforme descrito pelo jornalista Gilberto Maringoni (2004, p. 112), “soldados muito jovens e inexperientes, enviados para o local, armados com fuzis FAL, de vasto poder destrutivo, chegaram disparando contra os edifícios. Incontáveis moradores foram mortos. Nesta mesma noite, o clima foi de puro terror em outras regiões pobres”.

Jhonny, que havia estudado Direito na Venezuela, posicionou-se criticamente em relação à repressão do governo e à situação econômica que o país vivenciava naquele momento. O ano de 1989 não seria facilmente esquecido pelos venezuelanos, “*quedó en la memoria del pueblo*”, como me disse:

Jhonny Ramos: *Entonces la Policía Metropolitana mató no sé cuántas personas desde el 27 de febrero, cuando empezó el Caracazo. No se sabe exactamente cuántas personas murieron. El gobierno reconoció como 200 o 300 muertos, pero las personas que testificaron dicen que el gobierno no dio un resultado oficial de la situación, o sea que pudo haber muchos más muertos, más de mil o tres mil muertos, es estimado. Eso es lo que dice la gente, porque vieron muchos muertos. La policía llegó a los barrios, a todos los sectores populares, y mató a mucha gente. Así que no reconocen exactamente cuánto. Hablan de 300, 400, pero no es la verdad. Desde entonces, el gobierno ha comenzado a hacer mucha fuerza común, es decir, ha hecho un hueco para meter a toda la gente que se estaba muriendo. Pocas personas fueron enterradas en un ataúd.*

⁶⁰ SILVA, Hélder e ARAÚJO, David. Venezuela. Petare, a maior favela da América Latina. RTP, Mundo, Portugal, 16 fev. 2019. Disponível em: https://www.rtp.pt/noticias/mundo/venezuela-petare-a-maior-favela-da-america-latina_v1129688. Acesso em: 25 ago. 2022.

La mayoría fueron enterrados en fosas comunes, en agujeros que improvisaron y tiraron a la gente como animales. No sé cuántas personas.

Ao final da rebelião, que durou cinco dias, e não havia sido convocada por nenhum partido ou sindicato, não se sabe ao certo quantas pessoas perderam a vida. Como recorda Jhonny, a abertura de valas para que os corpos fossem enterrados conjuntamente parece ter sido uma tática de ocultação de provas adotada pelas autoridades locais, assim como fora em diferentes países latino-americanos durante as ditaduras militares. De todo modo, segundo os dados oficiais, 396 pessoas haviam morrido e milhares ficaram feridas. No final daquele famigerado ano, o PIB da Venezuela caiu 8,1% e a inflação chegou a 81%. Se em 1988 o número de pessoas que viviam na linha da pobreza era de 15% da população, dois anos depois subiu para 45% (MARINGONI, 2004).

Montiel (2018) ressalta que o *Caracazo* tem múltiplas interpretações, seja acerca das causas que levaram ao levante, seja em relação ao descontentamento frente às medidas econômicas tomadas pelo governo ou ao bipartidarismo vigente. No entanto, segundo a autora, há um relativo consenso em relação ao fato de o evento ter indicado uma série de problemas e contradições existentes na Venezuela, além de ter explicitado a incapacidade dos atores políticos que governavam o país de dar respostas satisfatórias às demandas da maioria da população.

3.2. Mito e mitologia do chavismo

3.2.1. Do quartel ao Miraflores

O escritor colombiano Gabriel García Márquez (1927-2014), no início de 1999, havia publicado, na revista *Cambio* e no jornal *El País*, uma reportagem a respeito de Hugo Rafael Chávez Frias, o recém-eleito presidente da Venezuela. Ambos se encontraram em Cuba, faltando 15 dias para a cerimônia de posse. Chávez contou sobre sua trajetória, seus sonhos e projetos. Na narrativa do venezuelano, o *Caracazo* de 1989 aparecia como um acontecimento deflagrador. Acometido por uma febre, o militar Chávez não teria endossado os destacamentos do Exército enviados para conter os manifestantes. Ao revés, posicionou-se contrariamente. A partir daí, contudo, começou a planejar sua chegada ao Miraflores. Ao fim do encontro, admirado, García Márquez, espantava-se com o mito que

nascia à sua frente: “[...] *me estremeció la inspiración de que había viajado y conversado a gusto con dos hombres opuestos. Uno a quien la suerte empedernida le ofrecía la oportunidad de salvar a su país. Y el otro, un ilusionista, que podía pasar a la historia como un déspota más*”.⁶¹

Hugo Chávez nascera no dia 28 de julho de 1954, na periferia de Sabaneta, uma pequena cidade localizada no estado de Barinas. De uma família de classe média baixa, filho de professores, entrou para o Exército na década de 1970, atraído, a princípio, pela estrutura desportiva da instituição e pela possibilidade de viver em Caracas. Apaixonado por beisebol – esporte introduzido na Venezuela por estadunidenses –, o jovem soldado sonhava em ser jogador profissional. Mas, encantado com rituais militares, fardas, armas e estudos sobre ciência política, táticas e estratégias, logo descobriu sua vocação para ser soldado, como recontou o jornalista irlandês Roy Carroll em um livro dedicado à vida de Chávez (CARROLL, 2013).

Embora tradicionalmente a academia de Caracas absorvesse jovens pobres de favelas e povoados transformando-os em militares politicamente conservadores no decorrer da carreira, dois fatos teriam marcado o jovem cadete Chávez nesse período inicial: os relatos de cadetes panamenhos em visita a Venezuela a respeito dos feitos do general Omar Torrijos, (1929-1981), o qual havia encabeçado um golpe de Estado no Panamá, a fim de implementar um governo nacionalista e lograr a devolução do canal⁶² até então controlado pelos Estado Unidos; e o encontro, durante uma viagem ao Peru com outros cadetes, com o general peruano Juan Velasco Alvarado (1909-1975), que, em 1968, derrubou o presidente Fernando Belaúnde Terry (1912-2002), sob a justificativa de que expropriaria as petrolíferas estadunidenses que atuavam no país (CARROLL, 2013).

Ora, como atentou Bourdieu (2006) ao discorrer sobre a “história de vida”, a vida de Chávez vem sendo construída como uma narrativa coerente, dotada de acontecimentos interligados. Daí apresentar-se como uma “ilusão biográfica”, ou como uma “ilusão retórica” (BOURDIEU, 2006, p. 185). Nesse sentido, “o relato de vida tende a aproximar-se do modelo oficial da apresentação oficial de si, carteira de identidade, ficha de estado civil, *curriculum vitae*, biografia oficial” (BOURDIEU, 2006, p. 188). Não obstante, a

⁶¹ MÁRQUEZ, Gabriel García. El enigma de los dos Chávez. **Voltairnet.org**, fev. 1999. Disponível em: <https://www.voltairnet.org/article120084.html>. Acesso em: 30 ago. 2022.

⁶² Trata-se do *canal do Panamá*, que possui uma extensão de 77,1 quilômetros. Localizado no país homônimo, o canal liga, através do mar do Caribe, o oceano Atlântico ao oceano Pacífico. Foi construído, inicialmente, pela França, em 1880; depois, pelos Estado Unidos, que concluiu a obra em 1914.

trajetória de Chávez aqui descrita – como a de qualquer indivíduo – deve ser compreendida a partir de inúmeros posicionamentos e deslocamentos no espaço social, bem como pelo conjunto de relações objetivas que o uniu a outros agentes, e não como uma série de acontecimentos que se sucedem temporalmente.

Duas décadas depois, no dia 3 de fevereiro de 1991, o tenente Hugo Chávez, juntamente com outros militares, tentou derrubar o presidente Carlos Andrés Pérez. Dois anos e meio após o *Caracazo*, o descontentamento com a gestão do mandatário era crescente em diferentes seguimentos da sociedade. No Exército, o Movimento Bolivariano Revolucionário-200 (MBR-200) havia começado a discutir, desde 1986, sobre a possibilidade de um levante armado. Eram, em sua maioria, jovens oficiais de média e baixa patente. O plano foi apelidado de “Ezequiel Zamora”, em homenagem ao general da Guerra Federal.⁶³ Naquela data, descobriu-se que tropas se deslocavam da cidade de Maracaibo em direção à capital (cerca de 700 km), a fim de deter o presidente da República, que aterrissaria no aeroporto depois de uma viagem. Agrupamentos militares posicionaram-se nas mediações do Miraflores, de La Casona – residência oficial do presidente – e de uma base aérea. Após tentativas de negociação entre o ministro da Defesa e os sublevados, Pérez autorizou que se abrisse fogo. O governo saiu vitorioso. Doze horas depois, o levante terminou. No total, foram detidos 180 oficiais, 58 suboficiais, 90 integrantes de tropas profissionais e 2 mil soldados (MARINGONI, 2009). Chávez proferiu um pequeno discurso para a televisão:

Antes de mais nada, quero dar bom dia a todo o povo da Venezuela. Esta mensagem bolivariana é dirigida aos valentes soldados que se encontram nos regimentos de paraquedistas de Aráguá e na Brigada Blindada de Valência. Companheiros: lamentavelmente, por enquanto, os objetivos que nos colocamos não foram atingidos na capital. Quer dizer, nós, aqui em Caracas, não conseguimos controlar o poder. Vocês agiram muito bem, porém já é hora de refletir. Virão novas situações e o país tem de tomar um rumo definitivo a um destino melhor. Assim que ouçam minha palavra, ouçam o comandante Chávez, que lhes lança esta oportunidade para que, por favor, reflitam e deponham as armas, porque, em verdade, os objetivos que traçamos em nível nacional são impossíveis de serem alcançados. Companheiros, ouçam esta mensagem solidária. Agradeço sua lealdade, agradeço sua valentia, seu desprendimento e eu, diante do país e de vocês, assumo a responsabilidade deste movimento militar

⁶³ Depois da Independência, a Venezuela foi palco, em 1859, de um confronto bélico de longa duração (daí ser conhecido como Guerra Longa ou Guerra dos Cinco Anos). De um lado, os liberais (chamados de “federalistas”) reivindicavam a autonomia das províncias; do outro, os conservadores, formados por oligarquias que queriam manter a ordem estabelecida desde o período colonial.

bolivariano. Muito obrigado (CHÁVEZ, 1992 apud MARINGONI, 2009, p. 95-96, tradução do autor).

Até então, Chávez era um tenente-coronel desconhecido. Quatro meses depois, pesquisas de opinião apontavam um aumento de sua popularidade: 64,7% da população acreditava que ele seria uma pessoa confiável para dirigir o país. Enquanto isso, Pérez estava em declínio. Em novembro de 1992, após denúncias feitas por um jornalista, o Congresso iniciou uma investigação que revelou um desvio de verbas para financiar a segurança de Violeta Chamorro (1929-), presidente da Nicarágua de 1990 a 1997. Uma ação foi instaurada na Corte Suprema. No início de 1993, Carlos Andrés Pérez foi condenado a dois anos e quatro meses de prisão domiciliar. Uma nova eleição foi convocada para dezembro. Rafael Caldera, um dos fundadores do Copei, venceu o pleito. O índice de abstenção, contudo, foi altíssimo: 38,84% dos venezuelanos não foram votar – em 1988, eram apenas 18%. Argumentos antipolítica e antipartidos ganhavam cada vez mais força no país; o Chávez dessa época recusava-se a participar politicamente dos canais institucionais vigentes. Para ele, era preciso dissolver o Congresso e convocar uma Assembleia Constituinte (MARINGONI, 2009).

Em dezembro de 1998, Chávez, candidato pelo Movimento V República (MVR), ganhou a eleição presidencial com 56% dos votos, derrubando o empresário e economista Henrique Salas Römer, apoiado por partidos tradicionais. Chávez sucederia Rafael Caldera, que lhe havia concedido um indulto para sair do cárcere. Enterrou-se, assim, o “Pacto Punto Fijo”,⁶⁴ por meio do qual os partidos AD e Copei alternavam-se no poder desde o fim da ditadura de Pérez Jiménez, em 1958. Sua vitória ocorreu, portanto, em um contexto marcado pelo fim da euforia do petróleo, que levou a economia venezuelana à bancarrota, assim como pelo fim de um longo período de estabilidade política, durante o qual, aparentemente, a Venezuela manteve-se apartada da instabilidade que marcou inúmeros países latino-americanos nas décadas de 1960 e 1970, quando golpes e ditaduras militares pareciam ser a regra do jogo (COGGIOLA, 2001; MARINGONI, 2004; CARROLL, 2013).

À época, Chávez ainda não enaltecia o “socialismo” ou a “revolução bolivariana”, os quais passariam a integrar o léxico chavista anos depois. Ele dizia que nunca havia lido Marx, mas gostava de contar o seu encontro com as ideias do revolucionário russo

⁶⁴ Uma descrição mais detalhada encontra-se no segundo capítulo desta tese.

Gueorgui Plekhanov (1856-1918): na década de 1970, o jovem oficial teria encontrado um exemplar de *O papel do indivíduo na história*, quando perseguia grupos guerrilheiros nas montanhas. O livro permaneceu com ele por décadas (CARROLL, 2013). Dos tempos do quartel, Chávez guardou também a paixão por Simón Bolívar (1783-1830), militar venezuelano que, juntamente com José de San Martín (1778-1850), lutou contra a monarquia espanhola na América, à frente da Bolívia, Colômbia, Equador, Panamá, Peru e Venezuela. Daí sua alcunha de “o Libertador”. Após a Independência, Bolívar participou da criação da união de nações independentes na América Latina – denominada como Grã-Colômbia –, sendo seu presidente de 1819 a 1830. Já na presidência, Chávez atualizaria o mito de Bolívar, colocando-o lado a lado com Jesus e, paradoxalmente, com Marx, quem, em 1858, havia publicado um perfil biográfico que desdenhava dos feitos de Bolívar e o via como um “ditador” (MARX, 2008).

Indubitável, contudo, era sua origem militar e militarista. O discurso daquela versão de Chávez era nacionalista, antipartidos e antissistema (LEZAMA, 2020), talvez uma das razões pelas quais o então deputado brasileiro Jair Bolsonaro tenha demonstrado simpatia por ele.⁶⁵ Não por acaso, quando chegou ao poder, Chávez cercou-se de militares, muitos dos quais havia conhecido anos antes – alguns, inclusive, apoiaram-no na tentativa de golpe. A gramática bélica esteve presente durante todos os seus governos. Mesmo depois de eleito, continuou a apostar no dissenso, seja externamente, elegendo como inimigos os “ianques”, o imperialismo norte-americano e o “capitalismo”; seja internamente, classificando os que se lhe opunham como “traidores” e “conspiradores” que impediam os avanços da “Revolução Bolivariana” (CARROLL, 2013). O *presidente comandante*, como era chamado pelos apoiadores, parecia viver permanentemente em guerra.

Embora a base chavista fosse formada, principalmente, por pessoas oriundas de classes subalternizadas, naquele momento Chávez contava com o apoio de 90% da população venezuelana. Por isso, conseguiu emplacar a elaboração de uma nova Constituição, que ampliava garantias referentes aos direitos humanos, previa medidas protetivas para o meio ambiente e os povos indígenas, além de estender o mandato presidencial de cinco para seis anos, com direito à reeleição. As duas casas legislativas

⁶⁵ SANCHES, Mariana. 'Bolsonaro adota medidas do manual de Chávez': entenda semelhanças e diferenças entre Brasil e Venezuela. **BBC News Brasil**, Washington, 9 ago. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58124049>. Acesso em: 25 jan. 2023.

foram fundidas em uma única Assembleia Nacional, passando a ser atribuição do Poder Executivo controlar as promoções oferecidas às Forças Armadas (CARROLL, 2013).

Geograficamente, Caracas havia sido erguida ao longo do contorno de um estreito vale entre montanhas costeiras. No vale, as classes mais abastadas viviam em mansões, enquanto a classe média morava em condomínios ou em apartamentos mais modestos. Os pobres, constituídos, entre outros, por antigos agricultores que migraram para os centros urbanos, ocupavam, de maneira improvisada (com barracos e lonas), a região montanhosa. Todos esses estratos sociais haviam elegido Chávez. Ocorreu, assim, uma improvável aliança entre setores à esquerda e à direita do espectro político. O *Caracazo* explicitou que havia uma ampla insatisfação, seja pela ruptura do pacto social entre as elites, seja pelo aumento da pobreza. As reformas econômicas de Carlos Pérez foram rechaçadas (CARROLL, 2013; LEZAMA, 2020).

Mas as elites achavam que poderiam domar Chávez. Logo começaram os descontentamentos. Os *amos del valle* (“senhores do vale”), ou seja, executivos, industriais, bispos, generais e donos de meios de comunicação acharam que o *mico mandante*, como se referiam ao presidente – termo racista que faz um trocadilho com a palavra *comandante* –, deveria ser contido (CARROLL, 2013). Chávez dissolveu o velho Congresso, demitiu juízes, expropriou terras, combateu latifundiários,⁶⁶ assim como reescreveu, literalmente, a história venezuelana: livros didáticos foram reelaborados para se adequar à versão propagada pelo governo. Pais e professores indignaram-se. Chávez brigava com bispos e acusava os “plutocratas” de saquearem as riquezas oriundas do petróleo; os sindicalistas e estudantes universitários que organizavam greves eram taxados de “sabotadores” (CARROLL, 2012; LEZAMA, 2020).

A construção do “povo chavista” se apoiou em diferentes dimensões. Intelectualmente, produziu-se uma outra versão da história venezuelana: por meio de livros, propagandas, discursos, meios de comunicação, fomentou-se a ideia de que o chavismo era fruto de uma grande mobilização coletiva e insurrecional; daí o papel do *Caracazo* nessa narrativa. A origem militar e a ideologia militarista apareciam como uma “verdade” (LEZAMA, 2020). No plano prático, desde junho de 2001, Chávez concebeu os “Círculos Bolivarianos”, organizações políticas criadas para apoiar o “processo revolucionário”. Constituídos por civis, os círculos teriam o objetivo de auxiliar em

⁶⁶ Em 2007, o governo havia se apropriado de mais 12 milhões de hectares de terras consideradas ociosas ou adquiridas de forma ilegal (CARROLL, 2013).

trabalhos sociais e em campanhas públicas. Seria uma forma de incentivar a participação da sociedade no processo de transformação. De acordo com os critérios para que fossem organizados, cada território (urbano ou rural) seria subdividido em zonas, e cada uma destas teria um comitê. Segundo Lezama (2020), esses grupos eram supervisionados pelo Partido Socialista Unido da Venezuela (PSUV), agremiação fundada em 24 de março de 2007 a partir da fusão de organizações políticas que apoiavam a Revolução Bolivariana. Apresentados e percebidos como organizações de base, os círculos tiveram uma importante atuação durante as manifestações da oposição.

Do ponto de vista econômico, inicialmente Chávez não levou a cabo muitas mudanças. Maritza Izaguirre, ministra de Finanças de Rafael Caldera, foi mantida no cargo. A política macroeconômica do país não seria alterada: manteve-se um modelo rentista dependente da indústria petrolífera. Em setembro de 1999, Caracas sediou a II Cúpula de Chefes de Estado e de Governo dos países membros da Opep – a primeira e única reunião havia sido realizada em 1975, em Argel, capital da Argélia. Chávez pretendia rearticular a organização e redefinir os preços internacionais do petróleo. À época, a Venezuela respondia por 4% da produção mundial e por cerca de 10% do que era ofertado pela Opep. No início dos anos 2000, a China e a Índia ingressaram no cenário internacional como grandes consumidores de petróleo. Em 2003, a invasão dos Estados Unidos no Iraque⁶⁷ fez declinar a produção deste país, mas beneficiou a Venezuela e outros países produtores de petróleo, uma vez que os preços subiram (MARINGONI, 2009).

Entre 1992 e 2014, Jorge Giordani (1940-) foi o responsável pela elaboração do pensamento econômico chavista. Ele havia estudado Engenharia Elétrica na Itália e feito uma pós-graduação em Planejamento Urbano na Inglaterra, onde teria se aproximado do marxismo. Giordani defendia a teoria da criação da ordem a partir do caos. Quando do golpe de 1992, ele lecionava na Universidade Central da Venezuela. Enquanto esteve preso, Chávez o recebia; ocasiões em que discutiam a transformação do movimento bolivariano em um governo. Posteriormente, Giordani estaria à frente do Ministério do Planejamento por uma década (CARROLL, 2013). A PDVSA transformou-se na galinha dos ovos de ouro do governo; foram implementados mecanismos para controlar o acesso à importação e às divisas; empresas privadas foram estatizadas e expropriadas; e o Poder

⁶⁷ Em um contexto de “Guerra Global contra o Terrorismo”, após os atentados de 11 de setembro de 2001, os Estados Unidos – apoiados pelo Reino Unido, Austrália e Polônia –, invadiram o Iraque em 20 de março de 2003, a fim de derrubar o regime baathista de Saddam Hussein (1937-2006), quem, no final da década de 1950, havia recebido apoio do governo estadunidense.

Executivo passou a ter livre acesso às reservas do Banco Central, uma das causas principais da hiperinflação, segundo Lezama (2020).

Em 2001, um decreto da Assembleia Nacional autorizou que o presidente legislassem sem a necessidade de aprovação prévia pelo parlamento. Previstas no ordenamento jurídico venezuelano desde a Constituição de 1961 e incorporadas à nova Constituição, as chamadas “leis habilitantes”, quando promulgadas, permitem que a Assembleia delegue poderes ao presidente, a fim de que este promulgue decretos com força de lei, que venham a tratar de matérias específicas (RIBEIRO, 2009). Por meio desse dispositivo, Chávez editou 49 leis, destacando-se as seguintes: Lei de Terras e Desenvolvimento Agrário, Lei de Pesca e Aquicultura, Lei de Hidrocarbonetos, Lei das Cooperativas, Lei Geral dos Portos, Lei do Sistema Microfinanceiro, Lei do Setor Bancário, Lei da Aviação Civil, Lei do Sistema Ferroviário, Lei da Segurança Cidadã, Lei de Zonas Costeiras, Lei de Gás e Eletricidade, Lei da Marinha, Lei de Caixas e Poupança, Lei do Turismo, Lei do Fomento e Desenvolvimento da Pequena e Média Indústria, Lei do Estatuto da Função Pública e Lei de Licitações. Não havia nenhuma grande intervenção macroeconômica, porém, conforme Maringoni (2009, p. 119), “o gesto oficial representou um verdadeiro cataclismo nos rumos da administração pública”, uma vez que o governo passou a intervir em diferentes dimensões da vida nacional.

As elites econômicas incomodaram-se, sobretudo, com a Lei de Terras, a Lei de Pesca e a Lei de Hidrocarbonetos. A primeira, além de criar o Instituto Nacional de Terras (INT), definia a função social da propriedade, discorria sobre os direitos dos proprietários, ocupação, produtividade e ociosidade da terra. O INT seria responsável pela emissão do registro agrário: os proprietários deveriam se inscrever no órgão para receber o certificado de propriedade. Nos casos das terras consideradas ociosas, os proprietários teriam que comprovar que eram utilizadas ou que estabeleceriam melhorias. Se o dono não apresentasse o título de propriedade ou prova de produtividade, a terra poderia ser expropriada. Pelos televisores, uma campanha afirmava: “As invasões atentam contra a propriedade privada” (MARINGONI, 2009, p. 119). No que diz respeito à Lei de Pesca, esta fazia uma distinção entre a “pesca artesanal” e a “pesca industrial”, visando proteger a primeira, uma vez que empregava 40 mil pessoas diretamente e 400 mil indiretamente. A Federação Nacional de Associações Pesqueiras (Fenapesca), uma entidade empresarial, discordou. Por fim, a Lei de Hidrocarbonetos tinha como objetivo diminuir a autonomia da PDVSA em relação ao governo, além de ter detalhado o aumento de *royalties* e impostos

que o Estado, seu único proprietário, deveria receber. A oposição posicionou-se contrariamente ao pacote de leis e mobilizou um protesto nacional para o dia 10 de dezembro de 2001 (MARINGONI, 2009).

Ademais, as ações mais importantes do governo não foram desenvolvidas a partir dos ministérios, mas das *misiones* (“missões”, em português), inspiradas em iniciativas da Revolução Cubana. Entre 2001 e 2002, foram criadas 30 missões menores e seis missões maiores (LEZAMA, 2020). O objetivo do governo era preencher lacunas nos serviços públicos por meio de programas sociais voltados para as classes mais pobres. Como o petróleo estava em alta, o momento era perfeito. Através de uma parceria com o governo de Fidel Castro (1926-2016) – aliado de primeira hora –, a Venezuela enviava 95 mil barris diários de petróleo para Cuba; em troca, 20 mil médicos, enfermeiros e demais cubanos especialistas na área de saúde foram enviados aos *barrios*⁶⁸ venezuelanos para realizar atendimentos. Os serviços eram gratuitos. Além disso, voluntários das comunidades recebiam treinamentos. Nascia assim a “Misión Barrio Adentro”. Depois, na “Misión Robinson”, essas comunidades foram contempladas com professores que ensinaram seus habitantes a ler e a escrever; na “Misión Ribas”, eram oferecidas aulas à noite para quem havia abandonado o ensino médio; na “Misión Sucre”, aqueles que concluíam os estudos podiam receber bolsas de estudos e vagas em universidades. As pequenas cooperativas agrícolas e industriais recebiam treinamentos e créditos. Era a chamada “Misión Vuelvan Caras”. Além disso, havia outros projetos que percorriam diferentes dimensões da vida social: supermercados subsidiados pelo governo vendiam produtos a preços baixos e refeitórios comunitários eram abertos (CARROLL, 2013).

3.2.2. Fissura e ressentimento

Em 2002, a oposição tentou derrubar Chávez por meio de um golpe, que contou com a participação de antigos aliados. No dia 11 de abril, após uma greve geral e uma passeata com centenas de milhares de pessoas, a situação parecia insustentável. Manifestantes teriam sido agredidos. À frente estavam Pedro Carmona, que dirigia a Fedecamaras, a federação empresarial, Carlos Ortega, presidente da Confederação dos Trabalhadores da Venezuela (CTV) – maior central sindical do país –, e o general

⁶⁸ Palavra em espanhol que designa tanto os bairros quanto as “favelas” venezuelanas.

Guaicaipuro Lameda, que, dois meses antes, havia deixado o governo e a presidência da PDVSA. Reunido no Forte Tiuna, o alto-comando intimou o presidente a renunciar; caso contrário, Miraflores seria bombardeado. No dia 12 de abril, Chávez foi levado a Turiamo, uma base naval no Caribe e, depois, à ilha La Orchila. No mesmo dia, Carmona foi convidado pelos generais para formar um governo provisório. A Constituição foi revogada, a Assembleia Nacional foi dissolvida e instituições como o Supremo Tribunal de Justiça, a Defensoria do Povo e o Conselho Eleitoral Nacional foram abolidas. Somente haveria eleições no próximo ano. Escolhido pelos generais para dar uma aparência civil ao golpe, Carmona, excluiu o chefe do exército e os sindicatos que haviam apoiado o movimento. Em pouquíssimo tempo acumulou desafetos (CARROLL, 2013).

Na manhã do dia 13, iniciou-se uma revolta militar em Maracay, capital do estado de Aragua, cujo comandante da 42ª Brigada de Paraquedistas era Raúl Baduel, um antigo apoiador de Chávez. Outras divisões exigiram o retorno de Chávez. Os moradores dos morros de Caracas tomaram as ruas, reivindicando a volta do presidente. Todavia, a depender dos canais de televisão, não havia nada acontecendo; o governo de Carmona ia de vento em popa. Ledo engano. Chavistas sitiaram Miraflores e as Forças Armadas voltaram-se contra Carmona. À noite, um helicóptero desceu lentamente em Caracas. Chávez havia ressuscitado (CARROLL, 2013).

De dezembro de 2002 a fevereiro de 2003, a oposição, em articulação com proprietários e diretores de empresas, organizou uma greve nacional – um *locaute*, na verdade. A mobilização contou com o apoio de executivos da PDVSA, temerosos de que Chávez pudesse controlar a petrolífera. A indústria petroleira, fábricas, bancos, escolas, restaurantes fecharam as portas. Segundo Carroll (2012, p. 102), “a ideia era infligir uma dor nacional e transformá-la em fúria direcionada contra o trono. Não importava que a greve pudesse destruir o sustento de pessoas e custar bilhões aos país”. Os meios de comunicação apresentaram a greve como uma ação patriótica, apesar de ter gerado um prejuízo de US\$10 bilhões ao país.⁶⁹ Como resposta, militares entraram em fábricas para distribuir mercadorias armazenadas; empresários que não haviam aderido à greve ajudaram o governo a distribuir petróleo, gasolina, gêneros alimentícios e outros itens. A greve

⁶⁹ SILVA, Vanessa Martina. Há 10 anos, Chávez vencia referendo revogatório na Venezuela. **Opera Mundi**, 15 ago. 2014. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/37467/ha-10-anos-chavez-vencia-referendo-revogatorio-na-venezuela>. Acesso em: 31 ago. 2022.

terminou semanas depois. Chávez demitiu 19 mil funcionários da PDVSA e assumiu o controle da estatal.

O aumento de grupos insatisfeitos, contudo, não parecia atingir a popularidade do presidente, que utilizou com maestria orwelliana, os meios de comunicação de massa, principalmente a televisão e o rádio (anos depois, o Twitter). Incansável e energético, apresentou e dirigiu um programa intitulado *Aló Presidente*, através do qual eram mostrados os feitos da “revolução”. Sob o comando de Chávez, a televisão estatal multiplicou de um para oito canais. Em todos, o presidente estava presente de alguma maneira; às vezes, interrompia a programação de todos os canais, incluindo os privados, para fazer transmissões presidenciais, as *cadena*s (“cadeias”, em português). Podia durar minutos ou horas, tratar de um tema urgente, apresentar uma cerimônia qualquer ou mostrar Chávez dirigindo uma retroescavadeira. A informação concentrava-se nele por meio do Ministério da Comunicação e Informação – as assessorias de imprensa dos ministérios foram extintas. Em contrapartida, as redes de televisão Globovisión, RCTV, Venevisión e Televen passaram a atacar cotidianamente o presidente, “criticando, condenando, exagerando e distorcendo tudo que ele dizia e fazia. Apresentadores de noticiários, repórteres e entrevistadores uniam-se numa estridente e contínua diatribe, retratando o presidente como um ogro” (CARROLL, 2013, p. 79).

Enquanto o petróleo jorrava na Venezuela, moldando-a à sua imagem, esses descontentamentos não eram suficientes para arranhar a imagem de Chávez internamente, tampouco no exterior. Ainda que a riqueza fosse repartida de maneira desigual, privilegiando grandes empresários, investidores e soldados leais, o fato é que, naquele período, a pobreza parecia diminuir e todos tinham um prato de comida (CARROLL, 2013). O fracassado golpe de abril de 2002, no entanto, não arrefeceu a oposição. Em 2004, o país ainda vivia uma instabilidade política. Pressionado pelos opositores, Chávez concordou em realizar um referendo popular para decidir se continuaria ou não no poder. O instituto do referendo revogatório estava previsto na Constituição de 1999, que estabelecia que qualquer cargo público obtido por eleição podia ser contestado após o cumprimento de metade do mandato. Eis a pergunta feita aos venezuelanos: “Você concorda em deixar sem efeito o mandato popular outorgado mediante eleições democráticas legítimas ao cidadão Hugo Rafael Chávez Frías como Presidente da República Bolivariana da Venezuela para o atual período presidencial?”. No dia 15 de

agosto do mesmo ano, Chávez alcançou mais uma vitória: 59% dos eleitores disseram “não”, contra 41% do “sim”.⁷⁰

Chávez declarou-se socialista, pela primeira vez, em janeiro de 2005. A partir daí a “revolução bolivariana” passaria a ser associada ao que chamou de “socialismo do século XXI”. Sua coalização política estava concentrada no PSUV. Embora a Constituição vedasse a atuação política de membros das Forças Armadas, Chávez queria que eles também embarcassem no socialismo, o que “era coerente com sua antiga crença de que os militares eram os herdeiros sagrados dos exércitos de libertação de Bolívar” (CARROLL, 2013, p. 150). Em comícios, o comandante bradava: “*Pátria, socialismo ou morte! Nós triunfaremos!*”. Entretanto, o lema importado dos jovens revolucionários cubanos de 1959 não teve adesão de todos os militares, gerando fissuras no governo.

3.2.3. Guerra contra a pobreza

Com quase oitenta quilômetros de comprimento por quinze de largura, o Parque Nacional do Ávila está localizado no centro-norte da Venezuela, na Cadeia do Litoral dentro da cordilheira costeira. O Ávila, como é conhecido, divide Caracas do mar do Caribe, no Oceano Atlântico. Nos anos 1950, iniciou-se um fluxo migratório de venezuelanos que vinham do interior em direção à capital, em busca de melhores condições de vida. Tal fluxo contava com a presença de indígenas, incluindo os Warao, os quais, desde as décadas anteriores, deslocavam-se para os centros urbanos venezuelanos, devido a uma série de impactos em seus territórios, a exemplo daqueles provocados pela exploração petrolífera e pelas madeiras (WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). Devido às dificuldades de acesso à habitação, muitos imigrantes construíram palhoças (*ranchos*) nas encostas do Ávila: a princípio, eram feitas de madeira e cobertas com lonas; depois, com concreto e telhas de zinco. Conforme o contingente populacional aumentava, as ocupações espalhavam-se morro acima. Desprezados pelos governos, formaram-se, assim, *barrios* naquela área (CARROLL, 2013).

Tradicionalmente, havia duas estações na Venezuela: de novembro a abril, o calor da seca; no restante do ano, a estação úmida trazia rápidas tempestades. Mas, no dia 14 de

⁷⁰ SILVA, Vanessa Martina. Há 10 anos, Chávez vencia referendo revogatório na Venezuela. **Opera Mundi**, 15 ago. 2014. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/politica-e-economia/37467/ha-10-anos-chavez-venecia-referendo-revogatorio-na-venezuela>. Acesso em: 31 ago. 2022.

dezembro de 1999, às vésperas do referendo convocado por Chávez a fim modificar a Constituição do país, as chuvas não deram trégua. Dos desfiladeiros rolavam rochas de lama sobre as casas construídas no Ávila. No dia 15, menos da metade do eleitorado foi às urnas. As chuvas continuaram até o dia 17. “O solo encharcado se desintegrou, como que derretendo, e deslizou pelas encostas. Rochas, pedras, árvores, soltas da terra, despencaram, arrastando e esmagando tudo no caminho”, descreveu Carroll (2013, p. 52-53). Os *barrios* situados nas encostas superiores foram literalmente engolidos. Após um dos piores “desastres naturais”⁷¹ da Venezuela, foram localizados mil corpos, mas as estatísticas variavam de dez mil a trinta mil mortos. O estado mais afetado foi Vargas, razão pela qual o evento é conhecido como “la tragedia de Vargas”.

Para lidar com a situação, no dia 17 de dezembro de 1999, o governo decretou estado de exceção. Tal medida possibilitou uma justificativa para que as Forças Armadas passassem a gerir a “crise” que se instaurou. A exemplo do que tem acontecido em diferentes lugares, a Venezuela consolidou-se como mais um exemplo de país que, em nome da ajuda humanitária, efetivou normas de excepcionalidade e legitimou o papel de militares na implementação de políticas sociais (FASSIN; PANDOLFI, 2010; LEZAMA, 2010). No entanto, ainda que a presença de militares no governo de Chávez tenha características distintas, em função da origem do próprio Chávez e da ideia de uma “Revolução Bolivariana” que seria consolidada nos anos seguintes, não foi a primeira vez que as Forças Armadas estiveram à frente de ações emergenciais na Venezuela: como vimos no capítulo anterior, durante a epidemia de cólera, os soldados também desempenharam um papel central.

Ao se debruçar sobre o desastre no Ávila, Lezama (2010) analisa como as ações estatais que foram tomadas durante a “emergência” e para lidar com a “desordem” que se seguiu ao evento resultaram na legitimação da participação de militares em intervenções sociais. Em um contexto de refundação da nação, “*la tragedia* também foi foco de forte emoção, dado o sofrimento, a dor pela morte das vítimas e a compaixão demonstrada pela sociedade e pelo governo” (LEZAMA, 2010, p. 198, tradução minha). Os militares foram os responsáveis pelo alojamento das famílias, distribuição de alimentos, bem como pelo manejo dos planos de empregos temporários voltados àqueles que foram afetados pelo

⁷¹ Entre aspas porque, embora tenha sido classificado assim pelas autoridades e pela imprensa, é importante problematizarmos o fato de eventos desse tipo serem interpretados como uma ação da “natureza”. Sujeitos de carne e osso, que ocupam postos governamentais, também são responsáveis, principalmente quando são omissos na implementação de políticas públicas habitacionais.

desastre. Para Lezama (2010, p. 198, tradução minha), “o fato de os abrigos terem sido instalados dentro dos acampamentos do exército é excepcional pelo contexto de mudança política em que foi decidido”, isto é, o início de um governo que apostava nos pobres como público prioritário.

No escopo de uma revolução que prometia transformações e justiça social, o programa de assistência para as vítimas do desastre materializou-se no “Plano para a Dignificação de Famílias Venezuelanas”. “Compaixão” e “dignificação” eram duas faces de uma mesma moeda; faziam parte de “processos sociais originados em um conjunto muito eficaz de imagens e metáforas que estão no cerne do discurso político de Chávez” (LEZAMA, 2010, p. 198, tradução minha). Tal ideia de *dignidade* surgiu não apenas a partir do desastre no Ávila, mas também pelas reivindicações da população por direitos e pelo protagonismo das Forças Armadas na transformação social pretendida pelo governo. Sob esse ponto de vista, o chavismo pode ser considerado como uma forma de militarismo. Podemos observar essa configuração através da resposta dada pelo Estado venezuelano ao desastre descrito acima, quando ocorreu uma militarização da atenção dada às vítimas. As Forças Armadas, sobretudo o Exército, eram vistas como instituições de salvação social. Os soldados deveriam sair dos quartéis para travar uma batalha contra a pobreza (LEZAMA, 2020).

3.2.4. Os indígenas na Revolução Bolivariana

Além de libertadores, socialistas e militares, outras personagens orbitavam na cosmologia chavista, a saber, os indígenas. O guerreiro indígena Guaicaipuro não era apenas um cacique, mas um chefe de chefes (*guapotorí*). Ele havia unido os grupos indígenas que viviam no vale de Caracas para combater os invasores espanhóis. Em 1568, porém, a choupana onde estava escondido, foi incendiada por tropas espanholas, que descobriram o lugar por intermédio de indígenas “domesticados”. Em meio à fumaça, com uma espada nas mãos, Guaicaipuro avançou contra os inimigos. Mas foi morto. Extraída de uma publicação oficial (RIVAS-RIVAS, 2018), essa narrativa demonstra os usos da “ilusão biográfica” (BOURDIEU, 2006) pelo chavismo e como diferentes mitos foram criados e incorporados ao mito de Chávez, confundindo-se e retroalimentando-se.

Não por coincidência, tanto Guaicaipuro quanto Chávez – e posteriormente, Nicolás Maduro, sobre o qual falarei mais adiante – teriam sido vítimas de ardilosas

traições. A fim de homenagear a bravura do mártir indígena, Chávez encomendou uma estátua de bronze (CARROLL, 2013). Maduro, por sua vez, disse, em 2018, que o próximo satélite venezuelano se chamaria “Guaicaipuro”, de modo a unir “ancestralidade indígenas” e “contemporaneidade” em uma Venezuela “multiétnica, pluricultural e de espírito intercultural. Que busca preservar sua identidade originária, com suas inovações em tempos de globalização e de assédio ao país pelo imperialismo e pelo capitalismo neoliberal” (RIVAS-RIVAS, 2018, p. 27, tradução minha).

Para sobreviver, as cosmologias estatais necessitam mais do que um aparato propagandístico oficial; precisam dos “governados” como “cocriadores”. No caso da biografia oficial de Guaicaipuro, a eficácia do texto parece depender de uma complexa relação entre emissores e receptores, cujas fronteiras não são claras. Durante uma conversa em março de 2022, Hermes Zapata, um amigo warao que tenho cultivado, invocou sua filiação à Guaicaipuro. Ainda que não fossem de uma mesma etnia, a imagem do indígena aguerrido seria reelaborada por ele e lideranças indígenas de diferentes etnias da Venezuela como um signo que condensava as características de um verdadeiro “cacique”. Assim como eles, Guaicaipuro havia participado de lutas inglórias no passado, sem, contudo, perder a força:

Hermes Zapata: *Era un guerrero fuerte, donde peleaba no había rivales; era un indígena muy fuerte, con mucha fuerza. No había nadie para golpearlo porque era demasiado rápido. Lo agarraron por insistencia. Entonces, para referirse a él: que su espíritu y su fuerza entren en el cuerpo del que está luchando. Un guerrero solo tiene la lengua de una persona como armas. Hermanito, Guaicaipuro se fue a la guerra, a la guerra de Simón Bolívar. Hay un libro que se llama Guaicaipuro. Un indio. Tenía una pluma en la cabeza, de 2 o 3 centímetros de largo, en medio del cuello. Aparece en los muros de la capital Caracas. A Caracas fuimos muchas veces en la política de Chávez. Apareció un libro; luego fui a saber más, escuché sobre Guaicaipuro. Por eso cuando ganó Chávez hizo la “Misión Guaicaipuro” para llevar a los indígenas.*

A “Misión Guaicaipuro” mencionada por Hermes foi criada pelo Decreto nº 3.040, assinado por Chávez em agosto de 2004. De acordo com seu artigo primeiro, a Comissão Presidencial “Misión Guaicaipuro”, de caráter permanente, tinha como objetivo “coordenar, promover e assessorar tudo relacionado à restituição dos direitos originários

específicos dos povos e comunidades indígenas da República Bolivariana da Venezuela” (tradução minha), em conformidade com a Constituição de 1999.⁷²

No projeto político do presidente Hugo Chávez, a reelaboração da nação venezuelana a partir do bolivarianismo era central. Em um processo mais amplo de redefinição e valorização da identidade nacional, os indígenas eram invocados constantemente, principalmente na figura de Guaicaipuro, que aparecerá na nova moeda do país (KELLY, 2011). O próprio Chávez passou a mencionar com frequência sua ancestralidade indígena. Sob essa perspectiva, os indígenas simbolizariam a “resistência” contra o poderio espanhol na reformulação do mito fundacional do Estado-nação. Na interpretação de Kelly (2011), essa manobra consiste em ligar a história dos indígenas à história nacional, fazendo coincidir dois momentos distintos: a independência levada a cabo por Bolívar e a era chavista. Como ponto em comum, o combate à injustiça e ao imperialismo. Isso fica mais explícito em 2006, quando Chávez se reelegeu. A partir daí as formulações do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) a respeito do socialismo dos povos originários serão utilizadas pelo presidente venezuelano (KELLY, 2011).

O multiculturalismo de Chávez contrasta com a noção de mestiçagem presente no nacionalismo venezuelano no decorrer do século XX. No processo histórico de mestiçagem, o indígena era um dos elementos, a ser subsumido à medida em que a sociedade se desenvolvia. E, a exemplo do que ocorrera no Brasil, uma série de políticas de caráter integracionista e assimilacionista foram implementadas na Venezuela. A mestiçagem, irmanada com o projeto petro-estatal, era um meio para se alcançar a incorporação dos indígenas – destinados ao desaparecimento – na sociedade envolvente. As políticas indigenistas se esforçavam, assim, para transformar as populações indígenas em *criollos*.

De fato, durante os governos de Chávez, houve um incremento na participação de indígenas na política nacional, a despeito de podermos questionar os graus e os sentidos dessa “participação”. Na avaliação de Jhonny, a quem me referi nos parágrafos acima, o comandante teria, ainda que modestamente, cumprido o acordo que havia firmado com as organizações indígenas ao longo da campanha eleitoral, possibilitando que indígenas assumissem cargos e funções em diferentes esferas e instituições:

⁷² VENEZUELA. **Decreto nº 3.040**, de 03 de agosto de 2004. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/decreto_3040_2004_ven.pdf. Acesso em: 29 set. 2022.

Johnny Ramos: *Una vez que el presidente Chávez asumió la presidencia de Venezuela, nombró a un ministro indígena en el Ministerio del Medio Ambiente. En ese momento no había Ministerio Indígena. Sin embargo, nombró un ministro indígena. Luego vino la Asamblea Constituyente y se nombró una comisión indígena, una representación indígena de tres indígenas en la Constituyente. El presidente Chávez creó el Ministerio Indígena y los indígenas participaron en la Asamblea Nacional (tres indígenas). También en los consejos representativos de los estados donde haya población indígena y también en los concejos indígenas de los municipios con población indígena. Entonces, digamos que, gracias a Chávez, hubo esta participación indígena, que está en la Constitución, la participación directa en los poderes. Pero también hay indígenas en muchas instituciones.*

Em 2007, criou-se o Ministério para os Povos Indígenas. Os indígenas passaram a contar com três representantes na assembleia nacional; um indígena governou por dois mandatos o estado Amazonas; indígenas foram eleitos como *alcalde* (“prefeito”, em português) nos estados Bolívar, Delta Amacuro e Zulia. Além disso, passaram a fazer parte de ministérios, governos regionais e locais (KELLY, 2011).

No plano jurídico, a Constituição de 1999 é bastante representativa desse momento. Pela primeira vez, a carta venezuelana previu, em oito artigos, os direitos dos povos indígenas, incluindo o direito à terra. Kelly (2011) atenta para o fato de o preâmbulo da carta magna mencionar apenas os indígenas, juntamente com Simón Bolívar e Compañía – os “pais” da pátria. Em 2001, a Venezuela ratificou a Convenção 169 da OIT e a incorporou em ordenamento jurídico.⁷³ Nos cinco anos seguintes, uma série de legislações infraconstitucionais entrariam em vigor, de modo a garantir os direitos previstos na constituição. Em 2007, tornou-se signatária da Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas. No mesmo ano, foi promulgada a Lei de Demarcação e Garantia do Habitat e Terras dos Povos Indígenas (LDTPI);⁷⁴ no dia 25 de dezembro de 2005, a Lei Orgânica de Povos e Comunidades Indígenas (LOPCI),⁷⁵ em conformidade com a Constituição Nacional, passou a proteger a existência dos povos indígenas, sua organização social e política, cultura, línguas, costumes, garantindo os direitos originários e coletivos sobre as terras ancestralmente ocupadas. A lei prevê os procedimentos a serem adotados para a demarcação de terras e estabelece que as terras são fundamentais para as formas de

⁷³ VENEZUELA. **Ley nº 41, de 17 de outubro de 2001.** Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos_indigenas/ley_41_2000_ven.pdf?view=1. Acesso em: 4 abr. 2023.

⁷⁴ Em espanhol, “Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas”.

⁷⁵ Em espanhol, “Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas”.

vida indígenas, o Estado é responsável pela demarcação, que deve contar com a participação de indígenas, e os títulos coletivos de terras são inalienáveis, impenhoráveis e intransferíveis.

Não por acaso, o “Dia da Raça”, que se celebrava no dia 12 de outubro, foi substituído pelo “Dia da Resistência Indígena” (KELLY, 2011; ARIAS, 2016). Em muitos países hispano-americanos, essa data refere-se à chegada dos europeus no “Novo Mundo”, mais precisamente ao dia 12 de outubro de 1492, quando Rodrigo de Triana, que navegava sob o comando de Cristóvão Colombo, avistou as “novas terras”, as quais seriam chamadas posteriormente de “América”. Com a ressignificação, a efeméride passou a simbolizar o início da resistência das populações autóctones contra a conquista e a colonização europeia.

Superficialmente, parece que o chavismo rompeu com o indigenismo que lhe antecedeu. Todavia, a exaltação da identidade indígena no plano discursivo não foi acompanhada pela concretização de direitos no plano prático. Mas, como Ferguson (1994) observou em relação a projetos desenvolvimentistas em África, ainda que algo aparentemente não esteja gerando os resultados supostamente esperados ou que seja um fracasso, está produzindo efeitos sociais. Um desses efeitos é justamente transformar assuntos políticos em outro registro que não seja político, a exemplo da concentração de terras e das disparidades salariais. Daí o conceito de *máquina antipolítica* proposta por Ferguson (1994) para tentar compreender como os discursos e práticas atreladas ao desenvolvimento apresentavam-se como apartados da dimensão política e das relações de poder.⁷⁶

A *máquina antipolítica* do governo Chávez – ainda que isso possa soar paradoxal – operava pela recusa do governo venezuelano em reconhecer terras indígenas extensas e pelas dificuldades enfrentadas pelos indígenas para que suas terras fossem demarcadas (KELLY, 2011; ARIAS, 2016; ROSA, 2021). Os argumentos utilizados pelo governo ora adotavam um registro “técnico”, ora acionavam a defesa da “segurança nacional”. Nesse período, uma pequena porção de “comunidades indígenas” foram favorecidas com a titulação de terras. Mas mesmo “as supostas concessões de terras do Estado aos indígenas

⁷⁶ Nos anos 1980, ele realizou trabalho de campo em Losotho, na África do Sul, onde observou que os projetos de desenvolvimento cujo objetivo era tornar a produção camponesa mais eficiente produziam diferentes consequências locais, não se reduzindo à expansão do capitalismo (FERGUSON, 1994). Dentre os efeitos das ações do Banco Mundial e de seus parceiros – não necessariamente previstos –, destacavam-se a despolitização de importantes debates públicos e a governamentalização da vida social. Não havia uma “participação popular”, mas uma transformação de problemas e decisões políticas em problemas e soluções “técnicas” (FERGUSON, 1994).

de La Sierra de Parijá, em Zulia, são fruto de longas lutas, conflitos, abusos e até assassinatos de lideranças indígenas que os próprios Yukpa denunciaram” (ARIAS, 2016, p. 3, tradução minha). Ora, a LOPCI propõe uma distinção entre “comunidades indígenas” e “povos indígenas”, ambos se referindo a uma dimensão coletiva de “grupos humanos”. As primeiras seriam

grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubicadas en un determinado espacio geográfico y organizados según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas (Artículo 3, numeral 2, LOPCI 2005).

Já os “povos indígenas” poderiam ser considerados como

grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la Republica Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por tener uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras » (Artículo 3, numeral 1, LOPCI 2005).

Para Arias (2016), o governo venezuelano interpretava essas categorias por meio de uma dimensão quantitativa e de uma correlação com a noção de território. Desse modo, as “comunidades indígenas” seria agrupamentos humanos menores e ocupariam, portanto, uma extensão territorial de proporção inferior, quando comparada aos extensos territórios ocupados por “povos indígenas”, numericamente superiores. A supervalorização do “comunitário”, porém, teria como consequência a “divisão dos espaços étnicos de convivência, lutas e competições entre lideranças e, em geral, uma visão fragmentada dos espaços e identidades territoriais entre os povos indígenas” (ARIAS, 2016, p. 8, tradução minha). Como eram as “comunidades” e não os “povos” que se tornavam sujeitos de direitos coletivos, Rosa (2021, p. 149) ressalta que estes direitos “só podem ser efetivamente usufruídos pela população indígena que habitava comunidades tituladas”. Ademais, “não são explicitamente títulos de propriedade coletiva de terras, mas sim, documentos que reconhecem e concedem parcialmente a posse coletiva das terras ocupadas pelos indígenas” (ROSA, 2021, p. 149).

Figura 10: mapa dos povos indígenas da Venezuela.



Fonte: Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas.

Em sua análise do governo Chávez, Johnny ressaltou que, de fato, a chegada de Chávez à presidência teria representado uma ruptura com seus antecessores no que diz respeito à pauta indígena. Contudo, ainda que avalie positivamente a “vontade” do comandante de apoiar os povos indígenas da Venezuela, ele tem ressalvas quanto à eficácia das medidas governamentais, sobretudo no que diz respeito à demarcação de terras:

Jhonny Ramos: *Entonces, digamos que, por lo menos, el presidente estaba dispuesto a apoyar a los indígenas. Sin embargo, en la Constitución de 1999, se estableció que los territorios indígenas serían demarcados en dos años, es decir, en dos años, donde vivían pueblos indígenas en Venezuela, tendrían títulos colectivos. Pero eso nunca sucedió. Se demarcó lo mínimo, en unas pocas comunidades, muy pocas. Entonces eso quedó en letra muerta, no se cumplió con lo que estaba en la constitución.*

De 2006 a 2011, foram ínfimos os avanços nos processos de demarcação. Em 2012, quando Chávez buscava a reeleição, as comissões de trabalho responsáveis pela demarcação – coordenadas pelo Ministério do Poder Popular para os Povos Indígena – trabalharam com mais afinco. Até o final de 2014, o Estado venezuelano havia entregado apenas 93 títulos coletivos de terras a comunidades indígenas, dentre outras, dos povos Kariña, Pumé, Jivi, Cuiba, Warao, Cumanagoto, Mapoyo, Hoti e Yukpa. Segundo Arias (2016, p. 6), compreendiam uma população de aproximadamente 70.000 indígenas. A

despeito das reivindicações, até aquele momento, nenhuma propriedade coletiva havia sido outorgada a um povo indígena (ARIAS, 2016). Sob a justificativa de que a demarcação de terras indígenas poderia ameaçar a soberania nacional e a integridade territorial, levando à “balcanização” da nação, o Estado venezuelano não reconheceu, juridicamente, nenhum território étnico. Contentou-se com a entrega de pequenas porções territoriais, seguindo o modelo da reforma agrária. Como no Brasil, a ideia de um conflito entre soberania e terras indígenas vinculava-se ao pensamento militar que orientou amplamente o governo chavista (KELLY, 2011; ARIAS, 2016; ROSA, 2021). Tal argumento, entretanto, contrariava a própria Constituição, que, além de reconhecer os direitos originários dos indígenas sobre seus habitats e suas terras, prevê, em seu artigo 126, que os povos indígenas fazem parte da nação, do Estado e do povo venezuelano, tendo o dever de salvaguardar a integridade e a soberania nacional.

O relato de Simeón Jiménez Turón, uma liderança ye'kwana, traz uma outra dimensão dessas contradições: a cooptação de lideranças indígenas pelo projeto chavista. Ele conta que, durante décadas, as organizações indígenas evitaram a criação de “chefes únicos”. Mas, nos anos 1990, de maneira estratégica, foi criada uma coordenação nacional. Os usos políticos e simbólicos do governo Chávez ajudaram a fortalecer essa instância. Paradoxalmente, contudo, houve uma “verticalização do movimento indígena venezuelano por aqueles que se haviam arrogado a líderes e diziam representar a liderança nacional e única da resistência indígena” (JIMÉNEZ, 2012, p. 23). O resultado desse processo teria sido uma maior hierarquização do movimento e um enfraquecimento das “autênticas lideranças”. Apesar disso, os protestos não arrefeceram: “Com o esquema político que começou em 1999, os direitos civis e políticos, em teoria, já estão garantidos, enquanto o mundo indígena vive sua pior fase de manipulação simbólica, uma vez que seus dirigentes reconhecidos foram afogados numa abundância material que se aproxima do obscuro” (JIMÉNEZ, 2012, p. 23). As políticas indigenistas promovidas por Chávez, segundo ele, não alcançaram o “plano real de nossos direitos fundamentais”.

A mesma interpretação é dada pela antropóloga venezuelana Nelly Arvelo-Jiménez, que atentou para “o mecanismo que coopta e avilta os dirigentes indígenas, saturando-os de bens materiais, privilégios e honrarias, para, em troca, atuarem como uma tropa de choque que intermedeia, dissimula e faz falsas promessas às queixas dos indígenas” (ARVELO-JIMÉNEZ, 2012, p. 29). Enquanto isso, o processo de expropriação de recursos, inaugurado durante a colonização, permaneceu inalterado. Ao mesmo tempo em

que o chavismo acionava um discurso de justiça e valorização das populações indígenas, estava em curso um processo de colonização interna, com destaque para os empreendimentos estatais nas Guianas e na fronteira ocidental do país, que avançaram sobre territórios indígenas, reproduzindo as expansões realizadas no século XIX e na segunda metade do século XX: “De um lado, os povos indígenas e as populações locais da região sofrem os efeitos da expansão da fronteira econômica interna; de outro, sentem os impactos das atividades extrativistas efetuadas por agentes estrangeiros na mineração e na extração de madeira” (ARVELO-JIMÉNEZ, 2012, p. 32).

Nesse quadro, o *multiculturalismo*, ainda que apareça como uma inovação positiva frente às perversidades do elogio da mestiçagem, revela-se, como apontou Cusicanqui (p. 2010, p. 60, tradução minha), enquanto “mecanismo encobridor por excelência das novas formas de colonização”, mediante o qual

As elites adotam uma estratégia de travestimento e articulam novos esquemas de cooptação e neutralização. Dessa forma, reproduz-se uma “inclusão condicional”, uma cidadania cerceada e de segunda classe, que molda imaginários e identidades subordinadas ao papel de ornamentos ou massas anônimas que teatralizam sua própria identidade (CUSICANQUI, 2010, p. 60, tradução minha).

Novamente, vemos como o *poder colonial* atualiza-se, mesmo estando expresso em roupagens aparentemente adornadas de supostas boas intenções. Essas estratégias, contudo, não passaram despercebidas pelos movimentos indígenas. Na Venezuela chavista, indígenas mobilizaram-se contrariamente às ações e omissões do governo. Assim como passou a acontecer no Chile e na Colômbia, as celebrações do dia 12 de outubro eram utilizadas pelas organizações indígenas para expor suas demandas. A cada ano, diferentes etnias aproveitavam a ocasião para se reunirem e reivindicarem a demarcação de suas terras. Ocorreram mobilizações em Ciudad Bolívar, no estado Bolívar, em Puerto Ayacucho, estado Amazonas, assim como em outras localidades do estado Zulia.

3.2.5. A doença venezuelana

Os economistas utilizam o termo “doença holandesa” para se referir à relação entre a exportação de recursos naturais e o declínio da indústria da manufatura, como construção civil, indústrias de peças para automóveis ou tecnologia ou indústria alimentícia (SOUZA;

SILVA NETO, 2020). Seria uma “doença” porque a abundância desses recursos poderia atrapalhar o desenvolvimento da economia. Na Venezuela, o *boom* do petróleo encheu o país de petrodólares, tornando a importação de alguns produtos mais rentável que sua fabricação em solo nacional. Chávez não se preocupou em “curar” essa doença. A despeito de alguns investimentos industriais ou agrícolas – como as cooperativas –, o foco continuou a recair sobre a exploração petrolífera. Quando faltavam itens nas prateleiras dos mercados, contêineres aportavam nos portos venezuelanos trazendo itens importados pelo governo (CARROLL, 2013; LEZAMA, 2020).

Diferentemente do que ocorrera durante a Revolução Cubana – que quebrou recordes de produção de cana de açúcar –, como recorda Lezama (2020), na Venezuela de Chávez – e eu acrescentaria, de seus antecessores – consumir era mais importante do que produzir (CARROLL, 2013; LEZAMA, 2020). O trabalho não tinha lugar de destaque na retórica chavista. O “socialismo do século XXI” defendido pelo comandante baseava-se no consumo de bens e serviços. O objetivo não era investir na produção, mas no controle ao acesso ao consumo: da importação à distribuição e à venda (LEZAMA, 2020). Em 2008, por exemplo, com a inflação próxima de 30%, itens como leite, café, açúcar e feijão desapareciam dos mercados. A fome, de fato, havia diminuído. Mas, para adquirir esses e outros produtos, enfrentava-se filas enormes em lojas estatais ou comprava-se no “mercado paralelo”. A economia estava superaquecida e o bolívar supervalorizado. O controle governamental tornava-se cada vez mais abrangente. Às reivindicações de fazendeiros e industriais, que reclamavam da escassez de matérias primas e dos baixos preços pagos pelo governo para produtos, o governo respondia importando quantidades enormes de inúmeros produtos (CARROLL, 2013).

No segundo semestre de 2011, a Venezuela exportava um único produto: petróleo, que representava 96% dos rendimentos com exportação. Em comparação com outras moedas, o bolívar (renomeado como “bolívar forte”) sofreu uma desvalorização de 90%. A instabilidade econômica e o aumento da violência urbana (conflitos entre facções rivais, assaltos, roubos, sequestros etc.) motivou a saída de setecentos mil venezuelanos do país, entre os quais, médicos, dentistas engenheiros, contadores, arquitetos e cientistas (CARROLL, 2013).

Em junho daquele ano, Chávez iniciou uma nova batalha: dessa vez, contra um câncer que lhe foi diagnosticado. Mas, em 2012, o comandante ainda acumulava duas vitórias: teria conseguido se recuperar da doença e, de quebra, recebeu 8,1 milhões de votos

nas eleições presidenciais, enquanto Henrique Capriles (1972-) foi a escolha de 6,5 milhões de venezuelanos. O presidente obteve 55% de votos. Mais de 80% do eleitorado havia ido às urnas. Capriles, à época com 39 anos, liderou uma coalização formada pela oposição, a Mesa da Unidade Democrática. No entanto, independentemente da decadência do projeto “revolucionário”, a força de Chávez, ao que tudo indicava, não havia se esvaído. Dias depois, o presidente nomeou seu antigo aliado Nicolás Maduro (1962-) como vice-presidente – à época, o ex-motorista de caminhões era ministro das relações exteriores. Conforme a Constituição, se o presidente ficasse incapacitado ou viesse a falecer nos primeiros quatro anos do novo mandato, o vice-presidente deveria convocar novas eleições. Caso morresse nos dois últimos, o vice poderia concluir o mandato.

No dia 6 de março de 2013, o improvável aconteceu: aos 58 anos de idade, o presidente Hugo Chávez morreu, em decorrência de um câncer, contra o qual lutava há um ano e meio. Ele estava internado em um hospital militar de Caracas. Cercado por ministros, Maduro fez um pronunciamento em cadeia nacional: “Nesta dor imensa desta tragédia histórica que hoje toca a nossa pátria, nós chamamos todos os compatriotas, homens, mulheres de todas as idades, a ser vigilantes da paz, do respeito, do amor, da tranquilidade desta pátria”. A cúpula das Forças Armadas jurou lealdade ao vice e respeito à Constituição. Não obstante o pedido de paz, o agora mandatário enviou soldados para as ruas, a fim de garantir a “segurança”. A consternação deu lugar à apreensão: devido ao temor de desabastecimento, automóveis faziam filas nos postos de gasolina.⁷⁷ Com lágrimas nos olhos, Maduro olhou para as câmeras e disse: “Não temos a menor dúvida de que os inimigos históricos de nossa pátria procuraram uma forma de prejudicar a saúde de nosso comandante. Já possuímos muitos indícios disso” (MADURO, 2013 apud CARROLL, 2013, p. 294, tradução do autor). Um armistício estava longe do horizonte.

No mês seguinte à morte de Chávez, os venezuelanos foram às urnas novamente. Depois de cinco horas de espera, o Conselho Nacional Eleitoral (CNE) anunciou a vitória do herdeiro de Hugo Chávez, Nicolás Maduro, que obteve 50,66% dos votos. O candidato opositor, Henrique Capriles, recebeu 49,07%. A disputa foi apertada e deu indícios de que havia uma rachadura na Venezuela, o que era fomentado de ambos os lados. Capriles se recusou a aceitar o resultado e acusou Maduro de ter usado a máquina pública a seu favor.

⁷⁷ MORRE aos 58 anos Hugo Chávez, presidente da Venezuela. **G1**, Mundo, São Paulo, 6 mar. 2013. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/03/morre-aos-58-anos-o-presidente-da-venezuela-hugo-chavez.html>. Acesso em: 30 ago. 2022.

Embora tenha conseguido permanecer no governo, havia uma decepção no ar: a base do chavismo havia diminuído.⁷⁸

Durante os mandatos de Chávez, as manifestações eram frequentes, ainda que oscilassem conforme a maré econômica. Sob Maduro, cresceram vertiginosamente. Entre fevereiro e março de 2014, 43 pessoas foram mortas e centenas ficaram feridas durante esses levantes. Naquele ano, uma resolução do Ministério da Defesa autorizou o uso de armas de fogo para reprimir manifestantes. Não obstante, tais manifestações não necessariamente culminaram em uma oposição articulada. Maduro tampouco estava aberto para o diálogo. Em 2015, contudo, o quadro parecia mudar: durante as eleições parlamentares, a oposição conseguiu ocupar a maioria dos assentos da Assembleia Nacional. Para contestar a vitória da oposição, Diosdado Cabello, presidente da casa parlamentar, criou uma “Assembleia Comunal”, órgão paralelo aprovado por Maduro. Dois anos depois, essa “invenção” seria concretizada como uma “Assembleia Constituinte”, em 30 de julho de 2017 (LEZAMA, 2020).

Diosdado Cabello Rondon (1963-), militar e engenheiro, havia embarcado na tentativa de golpe capitaneada por Chávez, em 1992. Durante o governo do comandante, assumiu diferentes funções: líder do partido MVR, diretor do órgão estatal de telecomunicações, ministro da infraestrutura, chefe de gabinete do presidente, vice-presidente, governador do estado de Miranda (CARROLL, 2013). Em 2012, foi nomeado presidente da Assembleia Nacional. Depois dos protestos de 2014, ele criou a figura do “patriota cooperante”, cuja função era exercer espionagem sobre os dissidentes e opositores (LEZAMA, 2020). O caso da química Araminta González,⁷⁹ de 30 anos, repercutiu internacionalmente: acusada de participar das manifestações daquele ano, ela foi presa e torturada. Depois de tentativas de suicídio, permitiu-se que ela cumprisse sua pena em um hospital psiquiátrico.

Em 2014, mesmo com o preço do barril do petróleo em alta, a Venezuela entrava em recessão. Para Lezama (2020), isso ocorreu devido à política de expropriação, à regulação dos preços e ao controle do câmbio praticado pelo Estado, que se tornou em um

⁷⁸ PRADOS, Luis. Maduro se atribuye la victoria y Capriles no reconoce los resultados. *El País*, Internacional, Caracas, 15 abr. 2013. Disponível em: https://elpais.com/internacional/2013/04/14/actualidad/1365972053_885888.html. Acesso em: 30 ago. 2022.

⁷⁹ TRILLO, Manuel. “Aún sueño con las torturas que sufrí en Venezuela durante dos años y medio”. *ABC*, Internacional, Madrid, 19 fev. 2018. Disponível em: https://www.abc.es/internacional/abci-sueno-torturas-sufri-venezuela-durante-anos-y-medio-201802190154_noticia.html. Acesso em: 04 out. 2022.

tipo de empresa importadora. No final de 2016, o salário-mínimo real chegou ao nível mais baixo em 25 anos. Além de ter declarado guerra à oposição, a partir de 2017 Maduro passou a se utilizar dos termos “guerra econômica” e “sanções econômicas” para justificar a bancarrota da economia venezuelana. No entanto, como frisa Lezama (2020), as sanções impostas à Venezuela pelos Estados Unidos, Canadá e Panamá contra funcionários do governo venezuelano tinham dois níveis: primeiro, referiam-se ao congelamento e ao confisco de ativos de investidores ligados ao governo Maduro. Nesse caso, seriam sanções individuais. No segundo nível, o governo estadunidense proibiu a especulação com os bônus da dívida emitidos depois de 2017 pelo governo venezuelano ou pela PDVSA. Isso afetou a economia petroleira no âmbito de especulações financeiras relacionadas às transações com países estrangeiros, mas não necessariamente teria atingido o comércio ou a importação, especialmente de alimentos e medicamentos. Para a autora, embora de fato a situação do país tenha piorado após as sanções, as decisões do governo também devem ser responsabilizadas (LEZAMA, 2020).

No escopo da gramática belicista adotada anteriormente por Chávez, Maduro insistiu que havia uma “guerra econômica” em curso, o que justificaria medidas arbitrárias e o estabelecimento do estado de exceção. No dia 30 de março de 2017, por exemplo, o Tribunal Supremo de Justiça (TSJ), a alta corte venezuelana, atribuiu a si mesma as faculdades legislativas da Assembleia Nacional alegando que esta estava “*en desacato*”. No dia 5 de julho, no Dia da Independência, manifestantes favoráveis ao governo juntamente com a Guarda Nacional Bolivariana, invadiram a Assembleia Nacional (LEZAMA, 2020).

Nos últimos anos, impulsionados pela hiperinflação, escassez de medicamentos e itens alimentícios, aumento da criminalidade e perseguições políticas, milhões de pessoas, chavistas ou não chavistas, de diferentes classes sociais, foram embora da Venezuela. Muitos cruzaram a fronteira em direção à Colômbia, seja para ali permanecer ou para seguir viagem em direção ao Equador ou ao Peru (LEZAMA, 2020). O Brasil também passou a receber um contingente massivo de venezuelanos, que chegavam pelo Norte. Paralelamente, a partir de 2010 as fronteiras brasileiras também receberam fluxos migratórios de haitianos, senegaleses, bengalis, dentre outras nacionalidades. Tal como o venezuelano, esses fluxos possuíam diferentes características geográficas, sociais e culturais (ACNUR, 2020), sendo fomentados pela conjuntura global e regional da primeira década do século XXI, quando ocorrera um endurecimento das políticas migratórias,

notadamente na Europa e nos Estados Unidos (CAVALCANTI; OLIVEIRA; SILVA, 2021).

3.2.6. O sonho acabou

A despeito das contradições e vicissitudes do chavismo, a maioria dos Warao com os quais me relacionei e que participaram dessa pesquisa representavam Chávez de maneira positiva. O discurso e as medidas adotadas pelo presidente pareciam sinalizar uma ruptura com o indigenismo e as políticas indigenistas venezuelanas das décadas anteriores. Quando realizei meu trabalho de campo em Belém (PA), em 2021, um homem warao, de cujo nome não me recordo, me disse informalmente: *“Cuando estaba Chávez pasaba los caños. Cuando entró Maduro, no pasó”*. No mesmo período, registrei esse argumento sendo defendido por Mecco Rattia, um homem da mesma etnia, com cerca de 50 anos, que vivia em um abrigo na capital paraense:

Mecco Rattia: *Cuando estuvo el presidente Hugo Chaves, todos estaban bien, los criollos y los indígenas. Había comida. Luego entró Maduro, y todo cambió: no hay comida, no hay medicina. En Venezuela ya hay comida, pero carísima. Un kg de harina cuesta 10 dólares. No se puede comprar nada con el bolívar.*

Embora eu tenha conhecido alguns Warao favoráveis a Maduro, a maioria dos que encontrei durante o trabalho de campo eram ressentidos com o atual mandatário da Venezuela. O ex-presidente Hugo Chávez, ao contrário, era quase uma unanimidade entre eles. Os discursos acima transcritos trazem uma pista para essa adesão: Chávez, a despeito das controvérsias, construiu uma imagem de apoiador dos povos indígenas. Havia uma espécie de “época de ouro” no governo Chávez em contraste com as mudanças negativas, notadamente nos domínios da economia e da saúde, advindas com a chegada de Maduro ao Miraflores.

Em 2021, conheci Maria Belém no município de Ananindeua, no estado do Pará. Diferentemente da grande maioria dos Warao, ela havia conseguido iniciar um curso superior no Brasil; optou pelo Direito. Quando conversamos, durante uma capacitação que ministrei para lideranças indígenas, situou Chávez dentro da história política venezuelana, contrastando-o com o ditador Marcos Pérez Jiménez:

Maria Belém: *En el gobierno de Jiménez hubo una dictadura, como en Brasil. Maltrató a los Warao, niños, hombres y mujeres. Hubo varios muertos. En el gobierno de Hugo Chávez, los votos de los Warao valieron la pena. Hicieron una Constitución para los Warao; los Warao tenían derechos. Pero a la gente al frente del gobierno solo le importaban los estados centrales, el estado Delta Amacuro estaba desatendido.*

A fala de Maria, bem como a de Jhonny, que criticou a omissão do governo na demarcação de terras indígenas, trazem matizes interessantes que nos ajudam a relativizar tanto a personagem Hugo Chávez quanto a compreender a complexidade das representações dos Warao a respeito daqueles que lhes governam. Isso porque eles reconhecem que as “boas intenções” de Chávez não necessariamente concretizaram-se na efetivação de direitos assegurados pelo conjunto de normas legais elaboradas em seu governo. Não obstante, muitos Warao não o responsabilizavam por isso. Na prática, porém, o comandante não freou a expansão e a exploração econômica de territórios indígenas. Seja em nome do “socialismo do século XXI” ou da ideologia da segurança nacional, não faltaram justificativas para violar as próprias leis que ele mesmo ajudou a criar. Maduro parece ter agravado ainda mais a situação:

Jhonny Ramos: *Ahora, con la llegada de Maduro, se han olvidado muchas cosas. No se respetan como cuando estaba Chávez. Por ejemplo, Arco Minero, que es un proyecto de extracción de oro, de muchos minerales, en Venezuela, donde hay poblaciones indígenas. Cuando los indígenas se oponen a estos proyectos en sus comunidades, han sido masacrados, torturados, maltratados. Entonces, ese Arco Minero, Chávez no lo implementaría, Chávez respetó la existencia de los pueblos indígenas. Pero con Maduro, ese proyecto está en marcha: están extrayendo minerales, incluso con el apoyo de la guerrilla colombiana, el ELN, el Ejército de Liberación Nacional y otros grupos armados. Y el gobierno, obviamente con el apoyo de Rusia y China, está extrayendo oro y otros minerales en nuestra Venezuela, apoyado en la ley Arco Minero, implementada por el presidente Maduro. Es una ley donde no hay límite, donde se violan los derechos humanos.*

Em 2016, os povos indígenas passaram a sofrer diferentes formas de violência em função da exploração de minério, que destruiu milhões de hectares de áreas protegidas da região amazônica venezuelana. Maduro criou o Arco Minero, alegando que o projeto atrairia 150 empresas de 33 países. No entanto, apenas 5 países operavam nessa área, quais sejam, Rússia, China, Turquia, Iran e Cuba. Controlada por militares, através do Ministério da Defesa, a companhia estatal Companhia Anônima Militar para as Indústrias de

Mineração, Petróleo e Gás (Camimpeg, na sigla em espanhol)⁸⁰ era responsável por outorgar o certificado que permitia a ocupação de áreas ricas em minério, de modo que as empresas operavam sob um regime de concessão (LEZAMA, 2020). Algumas dessas zonas eram gerenciadas pelos “sindicatos”, categoria adotada no sul da Venezuela para designar organizações criminosas controladas pelos *pranes*, os quais teriam eliminado os sindicatos propriamente ditos (LEZAMA, 2020). A categoria *pran* é a sigla de *preso rematado asesino nato* (algo como “prisioneiro finalizado assassino e nascido”, em português), isto é, criminosos que controlam os cárceres venezuelanos.⁸¹

Na verdade, se tomarmos como exemplo a situação dos Yanomami, vemos que os conflitos em função do garimpo em terras indígenas localizadas tanto no Brasil quanto na Venezuela remontam, pelo menos, aos anos 1980, quando a corrida pelo ouro fez da Amazônia um campo de conflitos e mortes (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Na região de Paapiú, no alto rio Mucajaí, em Roraima, as invasões eram sistemáticas no final daquela década. O resultado foi avassalador: epidemias, diferentes formas de violência, poluição dos rios, desmatamento e a morte de milhares de indígenas. O caso ganhou repercussão internacional, levando o governo brasileiro a assinar o decreto de demarcação das terras Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

3.3. O que se vive não se esquece

3.3.1. *Narutu narukitane*:⁸² a longa travessia

Nas narrativas dos Warao, a morte de Chávez e a chegada de Maduro marcaram o início de um novo tipo de deslocamento, que será abordado aqui a partir dos relatos dos próprios Warao. Se nas décadas anteriores eram frequentes as viagens para os centros urbanos venezuelanos, de maneira mais ou menos sazonal, em busca de insumos agrícolas, alimentos, medicamentos, doações, venda de artesanatos e postos de trabalho, a partir de

⁸⁰ *Compañía Anónima Militar para las Industrias Mineras, Petrolíferas y de Gas* (Camimpeg), em espanhol.

⁸¹ CANTILLO, Jorge. Qué son los “pranes” y por qué crece su poder ante la crisis del hambre en las cárceles venezolanas. **Infobae**, Venezuela, 27 dez. 2020. Disponível em: <https://www.infobae.com/america/venezuela/2020/12/27/que-son-los-pranes-y-por-que-crece-su-poder-ante-la-tesis-del-hambre-en-las-carceles-venezolanas/>. Acesso em: 31 ago. 2022.

⁸² Trata-se de uma expressão em warao que pode ser traduzida como “destino”, estando vinculada à ideia de deslocamento (“andar” e “caminhar”). *Narutu* é a pessoa que sempre segue viagem ou que gosta de viajar. Já *Narukitane* traz a ideia de movimento; de ir para algum lugar.

2014 tornou-se necessário buscar alternativas em outros países, como Brasil, Colômbia e Guiana. A recessão econômica atingiu a população venezuelana qual as chuvas que provocaram os deslizamentos de terra no Ávila: de forma impactante e desigual. Para aqueles como os Warao e outros povos indígenas cujas vidas não necessariamente eram um “mar de rosas”, o drama foi sentido na própria pele.

Ao longo dos últimos anos, ouvi e registrei inúmeras histórias pessoais de indígenas warao que se encontravam em diferentes estados do Brasil, mas sobretudo em Roraima e no Pará, onde vivi por um ano e meio e um ano, respectivamente. Essas histórias me eram contadas sempre que eu estreitava os laços com essas pessoas. Falávamos sobre suas vidas nos *caños*, seus “costumes” e sua cultura, como gostavam de dizer para se diferenciar dos não indígenas. Mas eu também lhes indagava sobre a vinda para o Brasil, as razões, as estratégias, os percalços que teriam enfrentado no decorrer do deslocamento. Algumas dessas narrativas foram anotadas em momentos distintos, de modo que, aos poucos, as peças se encaixavam; principalmente quando se sentiam mais confiantes e à vontade para compartilhar. A maior parte, porém, constituía-se em longas falas que rememoravam o passado incorporando-o ao presente.

A história de vida condensa uma história social individual, sendo apresentada de diferentes formas, a depender do contexto dentro do qual é relatada (POLLAK, 1989). No caso desta pesquisa, esses relatos foram obtidos enquanto os Warao experienciavam a condição de “refugiados” e “migrantes” – categorias abordadas no próximo capítulo –, mas, sobretudo, a condição de serem indígenas em trânsito fora de seus territórios (ROSA, 2021). Apesar de essas histórias de vida serem dotadas de variações, há, segundo Pollak (1989, p. 11), um “núcleo resistente, um fio condutor”, de modo que elas “devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, a não apenas como relatos factuais”. Tais histórias sistematizam à luz do presente os acontecimentos que sustentam essas existências.

De fato, é difícil construir uma coerência e uma continuidade ao tecer os fios de narrativas de pessoas cujas vidas foram marcadas “por múltiplas rupturas e traumatismos” (POLLAK, 1989, p. 11), isto é, vidas que vivenciam eventos de violência física e simbólica e que entrelaçam experiências de comunidade e de Estado (DAS, 2020). Nas palavras de Pollak (1989, p. 11), “assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e tensões”. Como observei acima, para

Bourdieu (2006), esse recurso narrativo é uma das características da ilusão biográfica. Apesar disso, os fragmentos narrados por inúmeros Warao não devem ser compreendidos aqui, em conformidade com a sugestão de Das (2020, p. 27), como “uma parte ou várias partes passíveis de reunião com vistas à composição de um quadro da totalidade”, mas como alusões “a um modo particular de habitar o mundo, digamos, em um gesto de luto”.

Conheci Euligio Baez em fevereiro de 2020, quando aportei em terras roraimenses. Era uma das principais lideranças warao de Boa Vista, onde vivia com a esposa, seis filhos e um sobrinho em um dos abrigos indígenas de Roraima. Nasceu no dia 12 de setembro de 1985, na comunidade Narunoko II, no município de Antonio Díaz, em Delta Amacuro. Seu avô era um *curandero*, categoria utilizada para se referir àqueles que, como um xamã, dominam saberes relacionados a processos de adoecimento e de cura. Sua avó era uma parteira local. Esses avós paternos viviam na comunidade Barakaro. Já os avós maternos viviam na comunidade Narunoko II. Seguindo as relações de parentesco dos Warao baseada na uxorilocalidade – quando se casam, o homem vai viver na casa dos pais da esposa –, o pai de Euligio foi para a comunidade de sua mãe. O casal teve sete filhos.

Na Venezuela, Euligio trabalhava como agricultor e como pescador de maneira autônoma. Plantava, dentre outros gêneros alimentícios, *hure* (em espanhol, *ocumo chino*, um tubérculo que se assemelha ao inhame) e *jaisa* (plátano) e pescava *morokoto*, *rayao* e outras espécies de pescado. A pesca e a agricultura talvez sejam, ainda hoje, as atividades de maior predileção dos Warao, principalmente dos homens. Ambas são associadas à construção social da identidade warao; a um saber que é necessário dominar para fazer a passagem da infância para a vida adulta. A desterritorialização e o deslocamento para os centros urbanos, bem como as consequentes necessidades materiais, alterou esses ritos de passagem, colocando os jovens warao em uma condição de *youthman* (“jovem-homem”), termo encontrado por Honwana (2014) em vários países da África ocidental e adotado para designar os jovens que se encontram em uma idade suspensa, pois não conseguem ser homens “plenos”, isto é, não são adolescentes nem homens autônomos.

Em 2014, a situação começou a piorar para sua família. Já não encontrava mais alguns produtos alimentícios; faltavam medicamentos e materiais de limpeza. Nesse ano, o inverno perdurou por quase todos os meses. Euligio perdeu praticamente toda sua plantação. No ano seguinte, seu pai veio a falecer. Euligio atribui isso à falta de profissionais de saúde, de medicamentos e à enorme distância que separa Antonio Diaz de Tucupita. “*La muerte de mi papa fue un golpe muy duro*”, disse-me. Antes de morrer, seu

pai lhe deu um conselho: para que cuidasse bem de seus filhos e de sua mulher e que não pensasse em coisas ruins, mas, sim, em coisas boas. Euligio tinha uma relação bastante afetuosa com seu pai, que, assim como seu avô, era um exímio contador de histórias. Além do avô, seis meses após a morte do pai, Euligio perdeu uma filha de seis meses; a criança estava gripada e com febre. Depois disso, decidiu ir para São Felix, o que não foi uma decisão fácil. Isso porque estava acostumado com a paisagem de seu local de origem, com rios, florestas e montanhas. Além disso, em São Felix deixou de praticar atividades agrícolas e pesqueiras. O cenário nessa cidade também não lhe era favorável: trabalhava das 8h às 16h, mas não recebia o suficiente para comprar alimentos para a família.

No ano de 2017, mudou-se de São Felix para a comunidade Otchenta e Otcho, localizada no estado de Bolívar (são 9h de viagem de carro). Viveu ali durante sete meses. Trabalhou como carregador. Juntou dinheiro para comprar as passagens da família com destino a Pacaraima, aonde chegou no dia 21 de janeiro de 2017. Segundo as informações que circulavam, sobretudo através de um outro irmão, José Baez, havia oportunidades de trabalho nesse município brasileiro. Em Pacaraima, trabalhou como carregador de mercadorias em lojas locais e vivia com a família na rodoviária.

Em março de 2017, um tio que vivia em Boa Vista disse-lhe que havia uma “casa grande”⁸³ (o Abrigo Pintolândia) na capital roraimense. Lá, segundo seu parente, havia comida e doação de roupas. E haveria trabalho. Euligio, mais uma vez, deslocou-se com a família. Em Boa Vista, Euligio conseguiu cinco diárias (cada diária equivale a aproximadamente R\$ 25,00) de trabalho em ocasiões distintas: descarregou comidas e caixas e fez a poda de uma mangueira. Depois, como aumentou o número de venezuelanos, não conseguiu mais trabalho. Passou a catar latinhas para vendê-las (com 1kg de latinhas conseguia R\$ 2,50).

Já Teolinda Moraleda nasceu na comunidade de Arawabisi. Nós nos conhecemos em julho de 2020, quando fui trabalhar no município de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela. A partir de 1999, ela atuou como coordenadora política junto ao governo local, cargo que exerceu por nove anos. Como liderança, ela coordenava a comunidade, quer em relação a eventuais tensões, quer em relação à limpeza e geração de renda. Nesse último

⁸³ Embora esta expressão assumia importantes significados na literatura sociológica brasileira, principalmente na obra de Gilberto Freyre – como vimos anteriormente –, ela é invocada pelos Warao para se referir, na língua warao (*janokoida*), a um espaço (“casa”) de grandes proporções, onde muitos Warao podem coabitar, ativamente em suas memórias projetos governamentais como Yakariyene, a “casa comunal” que descrevi no capítulo 2.

caso, a partir das relações políticas que estabelecia nos centros urbanos, conseguia que alguns membros da comunidade ocupassem cargos ou exercessem atividades laborais.

Teolinda Moraleda: *Nuestro trabajo era como aidamo, líder, cacique. Éramos dos o tres personas que éramos jefes de la comunidad de Arawabisi. Ayudamos a muchas personas a tener sus puestos en el ayuntamiento, ayudamos con lo que necesitaban, como ropa, con escuelas para los niños. Le pedimos al gobierno lo que necesitábamos para nuestra comunidad.*

Teolinda sempre gostou de dançar e cantar canções warao, destacando-se perante autoridades venezuelanas que a convidavam para realizar apresentações musicais. Chegou a viajar com um grupo de quarenta mulheres para diferentes localidades, como Caracas, São Carlos, Sucre e Amazonas. O mesmo acontecia quando sua comunidade recebia visitas de políticos locais. Cabia a ela, igualmente, ensinar às meninas os cantos que suas antepassadas lhe haviam transmitido: “*Mi vida era cantar y bailar*”. Além disso, ela era uma exímia artesã: a partir da fibra do buriti, produzia cestas, redes, colares e outros objetos. Do tempo em que vivia nos *caños*, recordava-se da pesca e da agricultura como atividades que lhe propiciavam “alimentos naturais”. Quando precisava de medicamentos biomédicos ou de alimentos industrializados, ela tomava um barco a motor em direção a Tucupita. Mas logo regressava.

Posteriormente, contudo, a vida de sua comunidade passou a ser afetada pela instabilidade política e econômica que acometeu a Venezuela no final do governo de Hugo Chávez e se agravou no governo de Nicolás Maduro. Em função disso, ela e sua família tiveram que sair de Arawabisi. Do município de Antonio Díaz partiram em direção a São Felix. Chegaram em Santa Elena de Uairén no dia 22 de fevereiro de 2017. Como aconteceu com muitos Warao, a saúde de um de seus familiares apareceu em seu discurso como deflagrador do deslocamento:

Teolinda Moraleda: *Vine a Brasil por una condición que estaba pasando en Venezuela: la salud de mi hija. Vine a Brasil para salvar la vida de mi hija, porque era lo más importante de todo. Había perdido a mi nieta por cosas relacionadas con la enfermedad, cosas de la vida que pasaron. No quería perder a mi hija. Sabía que en Brasil conseguiría los medicamentos que necesitaba. Gracias a Dios mi hija se salvó.*

Hermes Mariano Zapata, a quem o leitor já foi apresentado, chegou ao Brasil em 2019; parte de sua família havia chegado no ano anterior. Filho de Rosa Maria Zapata e Antonio Mariano, ele também nasceu na comunidade de Arawabisi, no dia 20 de janeiro de 1965. Segundo ele, 769 pessoas viviam nessa localidade. Assim como aconteceu com Euligio e Teolinda, um caso de saúde marcou sua trajetória: em 2008, sua filha teve uma convulsão durante o período de gestação. Fora lavada às pressas para uma maternidade em Tucupita, onde passou por duas cirurgias e ficou 45 dias hospitalizada. O bebê sobreviveu. Quando saíram do hospital, os profissionais de saúde quiseram levá-los de volta para sua comunidade. Mas, com medo de que sua filha pudesse ficar doente novamente – e como a comunidade era desprovida de atendimento médico –, decidiu ficar naquele centro urbano. Os profissionais, então, deram-lhe um trabalho como enfermeiro.

Em 2018, o poder de compra dos venezuelanos estava cada vez mais reduzido e, ao mesmo tempo, havia uma escassez de itens alimentícios nas prateleiras dos mercados. Nesse ano, a inflação oficial chegou a 130.060%, conforme divulgado pelo Banco Central do país.⁸⁴ À época, Hermes ganhava 1.389,00 bolívares, valor que, segundo ele, “não dava para comprar nada”:

Hermes Zapata: *En el 2018 mis hijas fueron a Pacaraima, mi hijo y mi nieto también. En 2019, mi esposa se fue con otro nieto. Me quedé solo tratando de salvar mi trabajo. Entonces decidí irme. Fuimos en canoa. Fui varios años campeón nacional de canotaje en los juegos nacionales indígenas en Venezuela. Ejercí durante 20 años. Continuamos nuestro viaje. A las tres de la mañana pasamos por Barrancas, tomamos el río Orinoco y nos dirigimos a Ciudad Bolívar, pasamos por Upata, Tumaremo, Manauses, El Dorado, Cuiapare, La 20, Arimatepai. Llegamos a Ochenta y Ocho a las 8 de la noche: no comimos en todo el día; tuve dolor de estómago. Conmigo vino una nieta y un nieto. El hijo de un conocido lloraba de hambre. Durmí y no tenía hambre. Queríamos llegar a Santa Elena. Un camión nos cobró R\$ 12.000,00, porque éramos 12. Logramos ahorrar sólo R\$ 8.900,00. Llegamos a las 00:00 a Santa Helena. No dormí porque tenía que cuidar a mis nietos. En el viaje, traje conmigo un cuchillo para la prevención. Entonces un criollo me dijo que me durmiera. Pero no dormí. La una de la mañana este señor caminó sobre los niños. Pregunté qué estaba pasando. Regresó a su asiento. Un rato después volvió; entonces le mostré mi cuchillo. Salió corriendo. No iba a golpearlo, pero era para asustarlo. Era mi responsabilidad cuidar de los niños. Cuando llegamos, había una*

⁸⁴ CAPPÁ, Daniel González. Cómo salió Venezuela de la hiperinflación y qué significa para la golpeada economía del país. **BBC News Mundo**, América Latina, 11 jan. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-59939636#:~:text=Ese%20a%C3%B1o%20seg%C3%BAAn%20el%20BCV,contrajo%20un%2047%2C6%25>. Acesso em: 02 out. 2022.

puerta que decía que no podíamos pasar. Le dije: “Sargento, pasemos que tenemos mucha hambre. Yo también soy venezolano, ¿qué debo hacer?”. Él dijo: “No, no, Warao no puede pasar”. En otro camino había un pemón que nos decía que si no pagábamos no podíamos pasar. Entonces un criollo preguntó: “¿Qué tienes para mí?”. Luego nos fuimos. Llevaba una bolsa de latas que había recogido en la calle. Entonces los pemones nos dejaron pasar. Estuve dos semanas en la calle porque no nos dejaban entrar al abrigo. Mi hija trajo comida. Llegué a Brasil el 18 de marzo de 2019. Ahora tengo cuatro nietos que nacieron en Brasil.

A fala de Hermes traz pontos importantes para pensarmos na configuração dos deslocamentos dos Warao para o Brasil. Primeiramente, esses fluxos são realizados por famílias extensas, ou seja, por membro de diferentes gerações e graus de parentesco pertencentes a uma mesma família. Ainda que não necessariamente se desloquem todos juntos de uma vez, a tendência é que essas famílias se reúnam no decorrer ou no fim da viagem, a exemplo do que ocorrera com Hermes, que, juntamente com dois netos, foi ao encontro da esposa, dos filhos, genros e netos, além de outros familiares. Isso implica em um enorme dispêndio de recursos financeiros, os quais são obtidos através do pagamento de salários (em poucos casos), venda de artesanatos e de pertences, pedidos nas ruas ou trabalhos precarizados. Outro ponto importante diz respeito aos riscos e perigos do percurso, que vão da ausência de alimentos e aparecimento de enfermidades até o encontro hostil com *criollos* (o homem que se aproximou das crianças) e autoridades locais (o sargento que tentou impedir que ultrapassasse a fronteira).

O período anterior à vida adulta apareceu com frequência nessas narrativas. Recordam-se dos pais, dos primeiros aprendizados, da paisagem de suas comunidades, bem como dos primeiros contatos com o mundo distante das cidades. A história de Gardenia Cooper, liderança que vivia em Belém (PA), traz reminiscências de sua tenra idade, principalmente das tarefas que eram exercidas pelo pai e pela mãe: enquanto o primeiro saía para caçar, a mãe se dedicava a produzir pão, *yuruma*, palmito e *ocumo*. Aos poucos, porém, sua família foi se acercando dos centros urbanos: “*Después de que salimos de la selva, conocimos un poco más la civilización, conociendo cómo eran los criollos*”, contou-me, no segundo semestre de 2021.

Chegaram em um *pueblo*⁸⁵ chamado “La Boca”, onde se estabeleceram e passaram a plantar. Vendiam a produção doméstica na cidade de Temblador. Mas, como seu pai

⁸⁵ Como disse no capítulo anterior, os Warao costumam utilizar essa categoria para se referir a localidades habitadas por *criollos*.

viajava muito, acabou conhecendo um “gringo” que lhe empregou como motorista. Com esse “estrangeiro” conheceu o município Pedernales, em Delta Amacuro, para onde se mudaram. Nesse tempo, segundo ela, o governo venezuelano não queria mais estabelecer relações com estrangeiros, o que fez com que seu pai perdesse o trabalho:

Gardenia Cooper: *Nuestra vida, que no era tan difícil, se complicó, porque no teníamos trabajo, no teníamos dinero para comprar comida y teníamos que ir a la selva a producir nuestra comida.*

Ela cresceu e, assim que o governo do seu país deu uma oportunidade para os indígenas, foi estudar em um colégio situado em um *pueblo*. Todavia, seus pais não conseguiam ajudá-la com os materiais escolares. Para piorar a situação, seu pai foi acometido por uma artrite. Embora sua mãe tenha conseguido um trabalho na prefeitura local, o dinheiro não era suficiente para a família. Por isso, quando tinha apenas 12 anos, Gardenia teve que largar os estudos para ir trabalhar na cidade em uma “casa de família”. O mesmo ocorreu com suas irmãs:

Gardenia Cooper: *Después de ese tiempo, conocí la ciudad y la civilización, los estudios, el buen comportamiento. Con el paso del tiempo, a los 16 años conocí al padre de mis hijos y me separé de mis padres”.*

Na fala de Gardenia, vemos os efeitos das políticas assimilacionistas no contraste entre a “selva” e a “civilização”, assim como na valorização do “bom comportamento”. Em Tucupita, aos 17 anos, teve a primeira filha. Depois vieram mais três. A relação com seu marido, contudo, não estava boa, razão pela qual decidiu se separar e regressar para Pedernales. Quando voltou, seus pais haviam falecido. Sem recursos e sem apoio, teve que “*ser madre y padre al mismo tiempo*”. Como a pesca era uma das principais atividades da região, Gardenia passou a pescar, o que lhe exigiu a apreensão de um novo saber naturalístico. O trabalho era exaustivo e bastante vinculado ao universo masculino. Conseguiu, então, um trabalho na prefeitura como promotora de esportes.

Gardenia Cooper: *Como el gobierno de Venezuela empeoró y como aun con trabajo el dinero no alcanzaba para sostener la alimentación de mi familia, tuve que buscar una solución, que fue irme de mi país, dejar a la gente donde estaba acostumbrada a vivir con mis hijos.*

Ela saiu da Venezuela em 2019. Para chegar ao Brasil foi uma “*desesperación*”. Isso porque, como os filhos estavam de férias, pediram-lhe para visitarem a avó que estava em Tucupita. Ela atendeu ao pedido das crianças. No entanto, como não havia sinal de telefonia na comunidade, Gardenia ficou quatro meses sem ter notícia dos filhos. Quando conseguiu se comunicar, contaram-lhe que seu ex-marido levava as crianças para Brasil, sem a sua permissão.

Viajou para Maturín, no estado de Monagas, onde pegou um ônibus para Santa Elena de Uairén. O trajeto durou um dia. Às 4 da manhã, caminhou por 40 minutos até Pacaraima. Estava assustada e com medo de que pudesse lhe acontecer algo ruim. Mas havia muitas pessoas pelo mesmo caminho. No município brasileiro, deram-lhe um *permiso* que lhe autorizava a ir para qualquer estado da federação. Foi para Boa Vista (RR), onde se encontravam seus filhos. Viveu um mês na capital roraimense, “*sobreviviendo recogiendo latas; buscando basura, ropa para vender en la feria*”.

Juntamente com os filhos, viajou para Manaus (AM), onde sua vida “melhorou um pouquinho”. Ficou no Abrigo Alfredo Nascimento durante dois meses. Mas, devido à eclosão da pandemia do coronavírus, foi deslocada para outro espaço. Essa experiência lhe marcou negativamente. Por isso, preferiu sair desse abrigo para alugar uma casa, pela qual pagava R\$ 500,00 durante três meses. Para tanto, contou com o apoio de uma organização local. Seu próximo destino foi Belém (PA), onde vive atualmente. Essa viagem, feita em uma embarcação, levou três dias. Para ela, as dificuldades ali foram maiores, pois não conhecia ninguém, estava sem recursos financeiros e não tinha onde dormir. Cansada, com fome e sede, ela e seus filhos caminharam pela cidade durante três horas, pedindo ajuda pelas ruas. Em uma igreja, lhe encaminharam para um hotel que custava R\$ 70,00 à noite. Conseguiram o dinheiro “*pidiendo ayuda en los semáforos*”.

Em Belém, no início de 2022, Evelio Mariano ficou contente quando lhe perguntei se gostaria de me contar sua história; na verdade, a maioria dos Warao reagia assim: sentiam-se reconhecidos pelo fato de serem ouvidos e de alguém se interessar pelo que tinham para contar:

Evelio Mariano: *Bueno, les cuento mi historia, mi historia desde que era pequeño. Crecí en los caños, en la comunidad de Arawabisi. Nací y crecí allí. Bueno, ya que me di cuenta, no pensábamos que esto pasaría en nuestro país. En nuestra cultura, en nuestra comunidad en Venezuela. Crecí con todos mis hermanos y hermanas en la comunidad Arawabisi. Nuestra comida no era lo que estamos comiendo ahora. Nuestra comida*

era ocumo chino, pescado (cualquier tipo de pescado). Esa era nuestra comida, como acure, lapa: estas son caza que comíamos en mi comunidad. Cuando me di cuenta en Arawabisi, no había muchos empleados. Solo había un comisario y un policía. El comisionado era como el jefe; el oficial de policía a cargo. Todos respetaban al comisario y al policía.

Evelio rememorou a vida na comunidade de Arawabisi a partir de dois eixos centrais: alimentação e organização política, ambos relacionados com a construção da identidade masculina de um warao. Isso porque, como observei, a pesca e a caça eram atividades importantes não apenas porque era através delas que se compunha a dieta nutricional das famílias, mas porque aquele que sabia pescar e caçar – além de dominar outros saberes – era reconhecido como um homem warao. Esse mesmo indivíduo podia acumular funções políticas na comunidade, sendo *aidamo*, *comisario* ou *policía*, cargos que, como vimos no primeiro capítulo, foram introduzidos por organizações religiosas e endossados pelo Estado venezuelano, sendo, porém, ressignificados pelos indígenas. O deslocamento para os centros urbanos venezuelanos e para o Brasil, posteriormente, dificultou que os homens exercessem seus papéis tradicionais, o que gerou frustrações e tensões entre diferentes “autoridades”: por exemplo, entre aqueles que eram lideranças comunitárias e aqueles que conseguiram algum emprego. Por isso, Evelio lamentava não ter conseguido levar adiante seus estudos na Venezuela, deixando-lhe em desvantagem frente à uma lógica competitiva de mercado.

Evelio Mariano: *Bueno, así es como crecí en Arawabisi. Cuando crecí, a veces viajaba a Tucupita, junto con mi papá y mi mamá. Así que he ido creciendo. Hasta que me quedé con mi mujer. Entonces me fui a una comunidad de Tucupita que se llama Yakariyene, donde viví cinco años. Cuando pasaron cinco años volví a los caños, a Arawabisi. Como era mi comunidad, fui allí. Entonces, cuando empezaron las elecciones presidenciales, para ganar al presidente Hugo Rafael Chávez Frías, en 1998, fue la primera vez que voté. El presidente que murió; fue el mejor presidente porque, de hecho, era demasiado buen presidente. No sé si no hubiera muerto como lo estaríamos ahora. Porque él era el que ayudaba a los pobres. De hecho, recuerdo que les quitó tierras a los multimillonarios para dárselas a los más pobres, a los más necesitados. Porque él era el que apoyaba a los pobres.*

Novamente, vemos como eram inicialmente esporádicas as viagens até Tucupita. O abrigo Yakariyene, mencionado por Evelio e descrito no capítulo anterior, marca uma mudança nessa periodicidade, na medida em que reflète o momento de intensificação de

projetos de exploração econômica nos territórios indígenas e, conseqüentemente, uma maior fixação dessas populações em áreas urbanas. Outra transformação apontada por Evelio diz respeito à vitória de Hugo Chávez, o “*buen presidente*” que havia expropriado terras pertencentes às classes mais abastadas para distribuí-las aos pobres. A morte de Chávez e os desafios que Evelio passou a enfrentar logo em seguida trouxeram-lhe uma dúvida: “*No sé si no hubiera muerto como lo estaríamos ahora*”.

Durante 12 anos, ele trabalhou como piloto de uma embarcação que servia de ambulância nas comunidades indígenas. À época, já ouvia histórias de venezuelanos que haviam saído da Venezuela em direção ao Brasil, mas, como exercia uma atividade laboral, não lhe passou pela cabeça que, um dia, precisaria atravessar a fronteira:

Evelio Mariano: *Luego, cuando murió el presidente Hugo Rafael Chávez Frías, todo cambió. Las cosas han cambiado. Todo iba llegando a su fin hasta que ya estábamos camino a Brasil. Entonces, a fines de 2013, toda la familia de mi esposa se mudó aquí a Brasil. Cuando se mudaron a Brasil, todavía me quedé allí. Entonces mi mujer me habló (siempre habló): “Evelio, viajemos a Brasil”. Entonces, cuando la gente comenzó a saquear carritos (nos referimos a camiones de comida) en la comunidad de Janokosebe en Tucupita, Venezuela. Pero no importa cuánto saquearon las personas, no comieron nada. Los militares no los dejarían. Yo, mi esposa, mi hija, mi yerno, mi hijo. Para mudarme a Brasil, me arrepentí. Cada vez que mi mujer decía: “Evelio, vámonos”. Pero no pensé que llegaríamos a ese extremo.*

Em *Mãe pátria*, a jornalista venezuelana Paula Ramón entrelaça sua biografia, especialmente a tensa relação com a mãe, com a conjuntura contemporânea da Venezuela. Segundo ela, há uma década o governo mantinha uma tabela artificial de preços de alimentos e outros produtos, mas os valores estavam defasados em relação à produção econômica e aos problemas enfrentados por produtores e comerciantes. A chegada de Maduro agravou ainda mais a situação. Era cada vez mais difícil encontrar itens básicos nos supermercados, como arroz, frango ou farinha de milho – ingrediente fundamental para o preparo das tradicionais arepas.⁸⁶ O estoque era limitado e as vendas eram racionadas pelo governo (RAMÓN, 2020). Formavam-se filas quilométricas nesses estabelecimentos comerciais. As informações a respeito da chegada de mercadorias eram preciosas, levando multidões aos estabelecimentos comerciais que as receberiam. Mas a situação às vezes

⁸⁶ Um tipo de massa comum na Venezuela, feita com farinha, sal e água. Depois de assada, recheavam-na com manteiga e mortadela ou outros ingredientes.

fugia do controle, levando a saques e depredações, como lembrou Evelio, ou até mesmo à morte, devido a brigas entre consumidores.⁸⁷

A confusão que presenciou nos supermercados é considerada por Evelio como uma das razões pelas quais decidiu se mudar para o Brasil. Mas é preciso observar que, antes disso, sua mulher insistia para que fossem para outro país. O mesmo aconteceu como Hermes e muitos Warao que entrevistei: mudaram os rumos da vida seguindo os *consejos* – no sentido de aconselhar – das esposas, seja viajando com toda a família ou separadamente. Isso evidencia algo que observei em diferentes situações quanto às relações de gênero entre os Warao: ainda que frequentemente os homens estivessem à frente da tomada de decisão – geralmente, eram eles que faziam a mediação com as autoridades locais e, em alguns casos, que tinham fluência na língua espanhola –, as mulheres, frequentemente, sugerem, orientam, mandam, criticam ou avalizam tais decisões. Como Rosa (2021, p. 108-109) bem observou em relação à dinâmica de organização das viagens, “é comum se deslocarem em grupos compostos apenas por mulheres e crianças, deixando os maridos e os filhos maiores no local de partida até que retornem ou enviem dinheiro para irem encontrá-las”.

Evelio Mariano: *Para mudarme aquí a Brasil, lo pasé con mi familia. Fueron siete días sin comer. No podía mandar, no podía caminar. Mi hijo lloraba de hambre. Mi hija también lloraba, mi esposa lloraba. Entonces, decidí viajar, mudarme a Brasil. Bueno, llegué el 17 de septiembre de 2014 aquí en Brasil, en Pacaraima. Dos días después fui a Boa Vista. Cuando llegué allí, todavía no había abrigo. Me hospedé en el Mercado Passarão, donde estuve un mes. Después de un mes, la Policía Federal recogió todos los Warao del Mercado Passarão. Pasamos una noche y un día a cargo de la Policía Federal, donde la gente obtiene documentos en Boa Vista. En ese momento, no le dieron a nadie el documento de refugio que tenemos ahora. estaba prohibido. No sé si se lo dieron a los criollos, a los venezolanos blancos. Con los nativos eran demasiado fuertes. No tenía documentación. Entonces me dijeron: “Evelio, hay un venezolano por ahí vendiendo copia de la clave para ir a la Policía Federal”. Entonces, compré cinco copias por R\$ 50,00 para poder obtener mi documento. Pero todavía no he recibido mi documento. Luego la policía nos llevó de regreso a Pacaraima. Cuando nos llevaron, los estudiantes brasileños de Boa Vista tomaron fotos y publicaron muchas fotos y videos. La gobernadora de Boa Vista en ese momento era una mujer (no recuerdo quién era). Al llegar a Pacaraima, un policía detuvo el autobús (eran 12 autobuses que transportaban a los Warao a*

⁸⁷ MEZA, Alfredo. Morre uma pessoa durante um saque a um supermercado na Venezuela. **El País**, Internacional, Brasil, 01 ago. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/01/internacional/1438397033_142734.html. Acesso em: 01 out. 2022.

Venezuela). Entonces, llegando a Pacaraima, el policía dijo: “Nadie se baja del bus”. En ese momento no entendí nada. Entonces dijo: “Vas a volver otra vez, porque el gobernador te está llamando para que lleves a todos a Boa Vista, a todos los Warao”. Luego, a las 11 de la noche, nos llevaron de regreso a Boa Vista.

Como Evelio relatou, em algumas ocasiões, policiais deportaram ou tentaram deportar os Warao. As relações com as autoridades locais e com a Polícia Federal (PF), em particular, não eram necessariamente amistosas. A sua história de vida concentra milhares de histórias de outros Warao que se deslocaram para o Brasil. Estão presentes perigos, fome, doenças, medos e violências de diferentes tipos. Depois de chegar em Pacaraima, algumas famílias ali permaneciam; outras, seguiam para Boa Vista, onde ocupavam praças, a rodoviária ou a Feira do Passarão.⁸⁸ Muitos foram em direção a outros estados. As ruas serviam de dormitório e de espaço para a venda de artesanatos ou para pedidos de dinheiro e doações. Naquele período inicial, de 2014 até 2016, quando aumentou o fluxo de venezuelanos em direção ao país, ainda não havia uma resposta articulada dos entes federativos, de agências da ONU e organizações não governamentais. Ao que parece, ainda não se tratava de uma *crise humanitária*, categoria analisada no próximo capítulo.

3.3.2. Às margens do Estado

A maior população indígena do Brasil está concentrada no estado de Roraima (IBGE, 2012),⁸⁹ onde estão localizadas 32 terras indígenas.⁹⁰ Entre as 11 etnias que lá vivem, estão os Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona e Taurepang, que habitam a Terra Indígena Raposa Serra do Sol.⁹¹ É comum a presença de indígenas mesmo fora desses espaços demarcados, seja em habitações em áreas urbanas, seja em repartições públicas, instituições de ensino ou unidades de saúde. Muitos *karawai* roraimenses – como os indígenas da região chamam os “brancos” – convivem com esses povos desde pequenos;

⁸⁸ Situada na Avenida dos Imigrantes, em Boa Vista, trata-se de um espaço ocupado por tendas onde se vendem frutas, verduras, condimentos e outros itens alimentícios produzidos na região.

⁸⁹ Vale ressaltar que o último censo do IBGE foi realizado em 2010.

⁹⁰ São as seguintes: Ananás, Anaro, Aningal, Anta, Araçá, Barata Livramento, Bom Jesus, Boqueirão, Cajueiro, Canaúanim, Jabuti, Jacamim, Malacacheta, Mangueira, Manoa/Pium, Moskow, Muriru, Ouro, Pirititi, Pium, Ponta da Serra, Raimundão, Raposa Serra do Sol, Santa Inez, São Marcos – RR, Serra da Moça, Sucuba, Tabalascada, Truaru, WaiWái, Yanomami, Zoe.

⁹¹ Há também a presença de indígenas Macuxi, Taurepang e Wapichana na Terra Indígena São Marcos.

alguns até acionam o diacrítico “índio macuxi” (“*eu sou macuxi*”) para reivindicar não necessariamente um vínculo de parentesco com essa etnia ou uma aderência às suas reivindicações de acesso a direitos, mas certa ufanía por “ser roraimense”.

Não obstante o predomínio dessa configuração socioespacial, os habitantes do estado mais setentrional da federação brasileira surpreenderam-se com a chegada de uma gente desconhecida à sua porta. Em 2014, ocorreram os primeiros fluxos de famílias warao para o Brasil. A princípio, estiveram no município de Pacaraima, situado dentro da Terra Indígena São Marcos, a 15 km do município venezuelano de Santa Elena de Uairén. Mas logo chegaram à capital Boa Vista. Ocupavam a rodoviária e circulavam pelas ruas e pela feira local, onde vendiam redes, cestarias e colares e onde passariam a se abrigar com a chegada cada vez mais constante de seus parentes. Mulheres e crianças eram vistas nos sinais de trânsito pedindo dinheiro ou alguma doação de roupas e alimentos. Homens e demais crianças permaneciam no entorno cuidando dos pertences.

De acordo com uma reportagem publicada pela agência de jornalismo *Amazônia Real*,⁹² naquele ano, duas mulheres e duas crianças indígenas foram encontradas na Rodoviária Internacional José Amador de Oliveira. O órgão indigenista oficial, a Funai, foi acionado.⁹³ Encaminharam-nas para o Conselho do Povo Indígena Ingarikó (Coping), porque, ao julgarem pela fisionomia, acharam que pertenciam à essa etnia. Mas não eram. Falavam espanhol. Ao serem indagadas por Elaine Rodrigues Maciel Raposo, chefe da Coordenação Técnica de Promoção dos Direitos Sociais da Funai, em Boa Vista, as mulheres lhe informaram que eram indígenas da etnia Warao, saíram da Venezuela em busca de melhores condições de vida, uma vez que não obtiveram a safra do plantio do algodão daquele ano. Preocupada com a situação das crianças, Elaine encaminhou as quatro à Casa do Índio (Casai).⁹⁴ Segundo ela,

as crianças precisavam de atendimento médico, e uma das mulheres estava grávida. Informamos o caso para a Polícia Federal, porque são

⁹² SOUZA, Janaína. Crise na Venezuela: o repúdio das instituições dos Direitos Humanos contra a deportação em massa dos índios Warao. *Amazônia Real*, Boa Vista, 29 dez. 2016. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-o-repudio-das-instituicoes-dos-direitos-humanos-contra-a-deportacao-em-massa-dos-indios-warao/>. Acesso em: 01 out. 2022.

⁹³ A reportagem não informa quem teria tomado essa providência.

⁹⁴ No Brasil, o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena estabeleceu o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), que conta com postos de saúde, Polos-base e Casas de Saúde Indígena (Casais). Situadas nos municípios de referência, estas são locais que recebem e apoiam os indígenas encaminhados pelo Polo-base. Nesse sentido, a Casai é um elo entre a aldeia e o SUS, possibilitando que os indígenas tenham acesso aos serviços de saúde de média e alta complexidade.

pessoas, estrangeiros, sem autorização e sem documentação. Mas para a nossa surpresa no dia seguinte eles foram embora da Casai, porque não queriam ficar lá. Depois ficamos sabendo que a Polícia Federal fez o repatriamento.⁹⁵

A Convenção Internacional sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 prevê que aquele ou aquela que esteja sendo perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade, associação a determinado grupo social ou opiniões políticas e não possa ou não queira retornar ao seu país de origem pode recorrer à *solicitação de refúgio*. O solicitante torna-se temporariamente regularizado no país, sendo-lhe garantido o direito ao trabalho, bem como a serviços públicos, como educação e saúde (ACNUR, 2010). O Brasil é signatário desse documento, tendo sido ratificado pela Lei nº 9.474 de 1997,⁹⁶ que possibilita à pessoa refugiada fixar residência. Além disso, tanto os refugiados quanto os solicitantes de refúgios não podem ser devolvidos ao país de origem, em função do *princípio do non refoulement* (“não devolução”) previsto no mencionado estatuto.

Entretanto, há sempre um descompasso entre os ideais abstrato-normativos inscritos nas leis (a “letra da lei”) e as práticas e rituais que ocorrem no mundo empírico (KANT DE LIMA; LUPETTI BAPTISTA, 2014). Os sentidos das normas são constantemente negociados pelos atores responsáveis pela sua produção e por aqueles que as manejam, em conformidade com as diferentes visões de mundo e múltiplos interesses. Assim, em um primeiro momento, como o deslocamento dos venezuelanos foi relacionado a “motivações econômicas”, entendeu-se que os Warao não poderiam ser classificados como “refugiados”. Sua estadia no Brasil estaria limitada aos 180 dias concedidos pelo *visto de turista*, o que era agravado pelo fato de muitos não possuírem documentos de identificação ou estarem com documentos vencidos. Passaram a ser tratados como “irregulares” pela PF.

⁹⁵ SOUZA, Janaína. Crise na Venezuela: o repúdio das instituições dos Direitos Humanos contra a deportação em massa dos índios Warao. **Amazônia Real**, Boa Vista, 29 dez. 2016. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-o-repudio-das-instituicoes-dos-direitos-humanos-contra-a-deportacao-em-massa-dos-indios-warao/>. Acesso em: 01 out. 2022.

⁹⁶ BRASIL. **Lei nº 9.474**, de 22 de julho de 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm. Acesso em: 02 out. 2022.

De acordo com o artigo 58 da Lei 6.815 de 1980,⁹⁷ conhecida como “Estatuto do Estrangeiro”⁹⁸ – em vigência à época da chegada dos Warao –, a categoria *deportação* significa a “saída compulsória do estrangeiro” que se encontra no Brasil e tenha ingressado ou permaneça de forma “irregular” no país. Aquele que é assim classificado será encaminhado, compulsoriamente, ao “país de nacionalidade ou de procedência do estrangeiro, ou para outro que consinta em recebê-lo”, sem a necessidade de um processo judicial. Essa lei ainda previa a possibilidade de prisão do “estrangeiro”, que deveria ser determinada pelo Ministério da Justiça, a fim de que a deportação fosse efetivada.

Para ingressar legalmente no território brasileiro, nas fronteiras com Roraima, quem sai da Venezuela ou da República Cooperativista da Guiana enfrenta um primeiro obstáculo: os pontos oficiais de fiscalização. Conforme o artigo 22 do mencionado estatuto: “A entrada no território nacional far-se-á somente pelos locais onde houver fiscalização dos órgãos competentes dos Ministérios da Saúde, da Justiça e da Fazenda”. Roraima possui 1.922 quilômetros de fronteira, sendo a Venezuela ao norte e noroeste e a Guiana a leste. Mas há apenas dois pontos de entrada regular: às margens das rodovias BR-174 e BR-401, respectivamente. Ambos são prédios da PF, que funcionam em horário comercial. Não obstante o exercício desse controle, há inúmeros pontos sem a fiscalização permanente do Estado através dos quais é possível acessar o território brasileiro (RAMOS, 2015). Muitos Warao seguiram esses caminhos para chegar ao Brasil; vieram pela *trocha*, isto é, por caminhos não controlados por agentes estatais, arriscando-se a receberem as sanções previstas na lei, quais sejam, multa e retirada compulsória.

A PF é o órgão responsável pelos procedimentos de imigração, como o atendimento do imigrante, solicitação de refúgio, asilo ou acesso a documentos. De acordo com os artigos 7º e 26 da Lei de Migração, cabe ao “agente de imigração”, um servidor público policial, decidir se uma pessoa pode ou não entrar no Brasil. Segundo Ramos (2015), essas decisões podem ser baseadas em critérios discricionários previstos na lei, a exemplo das noções de “segurança” e “interesses nacionais”. Se houver falha na documentação ou caso não se adeque em tais critérios, o imigrante não poderá ingressar no país, tampouco poderá recorrer dessa decisão administrativa.

⁹⁷ BRASIL. Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6815.htm#:~:text=L6815&text=LEI%20N%C2%BA%206.815%2C%20DE%2019%20DE%20AGOSTO%20DE%201980.&text=Define%20a%20situa%C3%A7%C3%A3o%20jur%C3%ADdica%20do.6.964%2C%20DE%2009.12.1981. Acesso em: 02 dez. 2022.

⁹⁸ Revogado pela Lei nº 13.445, de 2017.

Em dezembro de 2014, a PF realizou a detenção de 450 Warao que se encontravam em Boa Vista, tendo como finalidade a deportação em massa desses indígenas. Entre os quais, encontrava-se Evelio e sua família. A operação estava alicerçada em normas previstas no “Estatuto do Estrangeiro”. Uma decisão liminar da justiça federal impediu, porém, que a deportação ocorresse. Mas essa não seria a última vez em que esses agentes estatais tentariam retirar os Warao compulsoriamente do território brasileiro. Os desafios que enfrentariam no Brasil estavam apenas começando. Segundo denúncias feitas em veículos de comunicação, entre 2014 e 2016, a PF teria deportado 532 indígenas warao, sob o argumento de que estavam irregularmente documentados e de que estariam exercendo atividades irregulares nas ruas, como a venda de artesanatos e a prática de pedir dinheiro e doações nos sinais. A PF alegou, ainda, que os Warao não se enquadravam nos critérios requeridos para a solicitação de refúgio e que eram “estrangeiros”, e não “indígenas” (ROSA, 2021). Conforme Facundo (2017, p. 223), “as ações de inscrição que são desenvolvidas nas delegacias da Polícia Federal são um momento-chave da entrada dos sujeitos na ordem ordenante do Estado-nação”. Esses documentos são produzidos pelos solicitantes de refúgio e pelos agentes da Polícia Federal por meio de tecnologias de registro (impressões digitais, fotografias, preenchimento de formulários etc.), que “permitem a tradução de um sujeito solicitante em vários formatos impressos de si mesmo”.

No segundo semestre de 2021, trabalhei em uma agência da ONU na capital do Pará. À época, organizei uma oficina para lideranças warao, que contou com a participação de organizações indígenas brasileiras. Em 23 de novembro, discutimos sobre os deslocamentos, assim como a respeito das identidades daqueles que ultrapassam as fronteiras de seus países. Adriana Lira, uma jovem warao, disse que seu povo tem seguido um longo caminho, mas sem saber necessariamente qual será o destino. Ela nunca viveu nos *caños*; vivia no município de Tucupita, na comunidade Janokosebe, para onde sua mãe se mudou quando tinha apenas 17 anos. Na Venezuela, Adriana trabalhava como professora; sua mãe, atuava na limpeza de uma escola:

Adriana Lira: *Pero como la situación que atravesábamos en Venezuela se complicó demasiado, trabajamos y, cuando recibimos, el dinero no fue suficiente. Por eso decidimos venir aquí y dejar nuestra casa allí.*

Ela e sua família chegaram em Pacaraima no dia 28 de agosto de 2017. Era a primeira vez no Brasil. Naquele ano, o quadro começou a mudar, em função da criação da

Operação Acolhida, tema do próximo capítulo. Mas, ainda que a PF não tenha procedido com uma tentativa de deportação, os sentidos a respeito dos documentos válidos para circular no Brasil não pareciam estar claros para os Warao:

Adriana Lira: *En ese momento, nadie tenía documentación. Solo tuve un permiso de tránsito por tres meses. La PF llegó para tener una conversación sobre documentos. Luego emitieron nuestros documentos: los protocolos. La mayoría no sabía para qué era este documento. Hasta que la Fraternidad⁹⁹ explicó bien para qué sirve el protocolo.*

Posteriormente, ela seguiu viagem para Boa Vista, Manaus e Belém. Sempre com seu marido, suas filhas e sua mãe. O mesmo percurso foi feito por Freddy Cardona. Na mesma oficina, ele me contou sobre as dificuldades que enfrentou em 2017, quando fez a travessia:

Freddy Cardona: *Estamos en un país donde no conocemos las leyes y reglas; no teníamos documentación de Brasil, solo de Venezuela. Le teníamos miedo a la policía, porque la policía no quiere extranjeros. Nadie sabe que somos indígenas. Entré con mi familia, con 120 personas.*

A maneira pela qual a PF, inicialmente, lidou e classificou os indígenas provenientes da Venezuela contrastava com as representações que os Warao tinham sobre si. Ainda em 2021, durante uma conversa que mantive com uma liderança de um dos abrigos indígenas de Roraima, sobre os quais falarei nos próximos capítulos, falamos a respeito de como é “ser indígena” em outro país:

Sabemos que cuando llegaron los extranjeros aquí, los indígenas ya estaban aquí. ¿Quién es el extranjero? Un indio es un indio, no hay manera de cambiar. Cuando Brasil estaba en crisis, mucha gente se fue a Venezuela. Ahora, somos extranjeros. La historia cambia. Los indígenas somos autónomos, porque tenemos nuestra cultura, nuestro saber. En Venezuela, la ley ordinaria es para los venezolanos; la ley especial para los indígenas.

Elias (2006a) questiona se o modelo dos Estados-nações modernos, que aparecem como totalidades sociais, poderia ser projetado para o mundo inteiro. As “nações”, aparentemente antigas e eternas, como ele frisa, são algo relativamente novo. Na Europa,

⁹⁹ Os próximos capítulos contêm uma descrição mais detalhada dessa organização.

surgiram na segunda metade do século XVIII. Nas suas palavras, “os Estados fizeram-se nacionais em conexão com mudanças específicas na distribuição de poder entre governantes e governados, e entre os estratos sociais de suas sociedades – o que afetou a natureza da própria estratificação” (ELIAS, 2006a, p. 159-160). Nesse sentido, as sociedades tornam-se nações em momentos específicos: quando há uma interdependência entre as regiões e seus diferentes estratos sociais, tornando-se grandes e recíprocas “para que nenhum desses grupos possa desconsiderar completamente o que os outros pensam, sentem ou desejam” (ELIAS, 2006a, p. 163). Um processo que varia em conformidade com os contextos locais.

Se Elias fala em processo de formação de Estado e Nação, autores como Abrams e Mitchell (ABRAMS, 2015; MITCHELL, 2015) o elaboram a partir do conceito de Estado como uma ideia e um sistema. *Ideia-Estado* e *sistema-Estado* constituíram dois aspectos de um mesmo processo. Assim, “o fenômeno que chamamos ‘o Estado’ surge de técnicas que permitem que práticas materiais terrenas adquiram a aparência de uma forma abstrata, imaterial” (MITCHELL, 2015, p. 146). A dimensão ideológica do Estado não está relacionada, portanto, a uma mera crença subjetiva, mas a uma representação que é reproduzida e explicitada em formas cotidianas visíveis, a exemplo da linguagem, das práticas jurídicas, do estilo arquitetônico de edifícios públicos, dos uniformes ou da maneira pela qual as fronteiras são delimitadas e vigiadas. Trata-se, assim, de um fenômeno empírico.

Ora, enquanto projeto ideológico, como “representação enganosa coletiva, própria das sociedades capitalistas” (ABRAMS, 2015, p. 93), o Estado é um exercício de legitimação com vistas a obter apoio e tolerância para algo insuportável e intolerável, ou seja, é a legitimação do ilegítimo. Nesse caso, as instituições do “sistema de Estado” responsáveis pelas funções coercitivas desempenham um importante papel, uma vez que se apresentam como se representassem um “interesse comum”, encobrindo um processo historicamente específico de controle. De fato, enquanto constructo ideológico (ABRAMS, 2015, p. 95, tradução nossa), o Estado tenta ocultar processos históricos, relações de dominação e conflitos que, se viessem à tona, “seriam incompatíveis com a proclamada autonomia e ingerência do Estado”. Todavia, ao mapear os atores, as instituições e as relações de força, podemos observar como o Estado é fabricado localmente como unidade “no idioma social do conflito e não na sua supressão” (TEIXEIRA; LOBO, 2018, p. 266).

Seguindo as reflexões de Das e Poole (2008) a respeito da formação estatal e de suas margens, penso que, através de leis especiais, os indivíduos são reconstituídos como populações sobre as quais se pode exercer novas formas de regulação. Ainda que a divisão e a exclusão sejam tecnologias de governo evidentes nesse processo, vale lembrar que os estados de exceção “podem redefinir as fronteiras de forma que aqueles cuja cidadania estava assegurada podem ser expulsos ou reconstituídos como diferentes tipos de corpos” (DAS; POOLE, 2008, p. 15, tradução minha). Se na Venezuela de Chávez os Warao exerciam um tipo de cidadania que, embora exaltasse a identidade indígena, não se refletia na concretização de direitos – vide o acesso à terra –, no Brasil nem mesmo eram considerados como cidadãos. Pela lógica de uma alteridade excludente, a diferença deveria ser colocada para fora das fronteiras daquela comunidade imaginada.

Os corpos que podem ser mortos são produzidos através de um complexo processo legal que os transformam no que Agamben (2022) chamou de *vida nua*, que podemos localizar tanto em espaços (os campos de concentração, por exemplo) quanto em figuras contemporâneas, como os refugiados. Mas a vida nua também pode ser vista como uma ameaça em suspenso ou um estado dentro do qual qualquer um de nós poderíamos cair. Essa última noção corresponde à ideia de *exceção* e de *margem* adotada por Das e Poole (2008, p. 15, tradução minha), isto é, “sítios que não estão fora do Estado senão que, como os rios, atravessam todo seu corpo”. Para as autoras, estados de exceção, inclusão e exclusão – dispositivos que residem fora e dentro da lei – não estão no passado, mas são práticas inseridas na vida cotidiana contemporânea (DAS; POOLE, 2008).

Nessa perspectiva, a refundação da lei é contínua. Pode ocorrer, por exemplo, através da produção de corpos subalternizados ou mediante a personificação de poderes em figuras como o policial e o “chefe” local, os quais configuram-se como fora da lei ou anteriores a ela. Essas figuras, que constroem seu carisma e poder pela linguagem da rudeza, da incivilidade e da ameaça, representam formas personalizadas de poder privado e, ao mesmo tempo, da suposta imparcialidade e neutralidade do Estado (DAS; POOLE, 2008). A fronteira entre o “legal” e o “ilegal” está inserida em cargos e instituições que encarnam o Estado, como a PF e seus agentes, de modo que as práticas estatais que ocorrem em zonas de emergência ou estados de exceção não devem ser compreendidas pela oposição entre “lei” e “transgressão”, mas por práticas que atuam simultaneamente dentro e fora da lei (DAS; POOLE, 2008, p. 17).

Embora, aparentemente, o “Estado brasileiro” – encarnado, nesse primeiro momento, em servidores da Funai e da PF – tenha “descoberto” os Warao em 2014, há relatos que indicam sua presença na fronteira entre o Brasil e a Venezuela no ano de 2004 (SILVA; TORELLY, 2018). Em Manaus, durante um diagnóstico realizado em 2018 pela Organização Internacional para as Migrações (OIM), Orlando, então uma liderança de uma das casas gerenciadas pela prefeitura local, afirmou aos pesquisadores que ele foi o primeiro warao a migrar para o Brasil, no ano de 2012: “*Foi um amigo venezuelano em Pacaraima que me ligou e disse que eu poderia sobreviver no Brasil vendendo redes. Alguém compra*” (apud SILVA; TORELLY, 2018, p. 17, tradução dos autores).

Entretanto, de fato, foi em 2014 que o deslocamento dos Warao para o Brasil, através da fronteira com o estado de Roraima, intensificou-se (TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018). Em suas próprias narrativas, a saída de seu país de origem se deu, na maioria dos casos, pela busca de acesso à alimentação, medicamentos, tratamento médico, empregos e melhores condições de vida. Mas também encontrei casos de perseguições políticas ou de conflitos armados, principalmente entre os Taurepang,¹⁰⁰ que viviam em Gran Sabana e no Parque Nacional de Canaima, uma área protegida no sudeste da Venezuela. No dia 8 de dezembro de 2019, o jovem Charly Peñaloza, de 21 anos, foi morto por um destacamento da Direção Geral de Contraineligência Militar (DGCIM), órgão do governo venezuelano, que alegou que se tratava de uma operação contra a mineração ilegal.¹⁰¹

Ao ultrapassarem a fronteira, as identidades dos Warao parecem ter ganhado novas camadas. Foram rotulados ora como “estrangeiros” e “irregulares”, ora como “migrantes”, “imigrantes”, “refugiados”, “solicitantes de refúgio”, categorias que analisarei mais a fundo no capítulo seguinte. Não deixaram de ser ver como *indígenas*, como um grupo culturalmente diferenciado, dotado de autonomia e de saberes específicos. Tampouco deixaram de ser classificados como *índios*, no sentido pejorativo que esta categoria assume quando proferida por não indígenas e, principalmente, quando acompanhada de imagens de controle (COLLINS, 2019) que têm sido projetadas sobre essas populações há séculos: “bárbaros”, “selvagens”, “primitivos”, “sujos”, “ingênuos”, “puros”, “infantis”, “bravos”,

¹⁰⁰ Na Venezuela, os Taurepang encontram-se na savana. No Brasil, vivem, sobretudo, no estado de Roraima, nas Terras Indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos.

¹⁰¹ OLMO, Guillermo D. Crise na Venezuela: quem são os indígenas que se rebelaram contra o governo Maduro. **BBC News Brasil**, Venezuela, 7 jan. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46777763>. Acesso em: 04 out. 2022.

“preguiçosos”. Nos centros urbanos da Venezuela e do Brasil, vez e outra foram considerados como “mendigos”, “coletores” e “nômades”.

3.3.3. “Salir a la calle para pedir”

No século XX, o processo de desterritorialização dos Warao culminou no deslocamento para as cidades venezuelanas. Isso aconteceu com mais ou menos intensidade, a depender de empreendimentos econômicos (exploração petrolífera e madeireira, por exemplo), desastres ambientais (fechamento do *caño* Manamo) ou epidemias (especialmente a cólera). Talvez a novidade desses deslocamentos esteja justamente na prática de pedir ajuda, que passaria a ser adotada estrategicamente. Pelas ruas das cidades, em pontos específicos como praças, feiras e semáforos, vendiam artesanatos produzidos com a fibra do buriti. Ou pediam aos transeuntes e motoristas uma *ayuda*, que poderia vir por meio de dinheiro ou doações de alimentos e roupas. Nesses casos, os homens podiam estar presentes, mas eram principalmente as mulheres que estavam na linha de frente, juntamente com as crianças. Quando chegaram ao Brasil, adotaram a mesma estratégia. Portavam pedaços de papelão nos quais podíamos ler: “*Bom dia sou venezuelano, precisa ajuda compra comida, precisa trabalhar*”.

Pesquisas realizadas na Venezuela (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008) e no Brasil (TARRAGÓ; SANTOS, 2018; ROSA, 2021), em períodos e localidades distintas, descreveram a mesma configuração familiar em relação à prática de pedir dinheiro: as crianças acompanhavam as mulheres, enquanto os homens exerciam outras atividades laborais ou aguardavam as mulheres em algum ponto (praça, rodoviária etc.) ou no lugar que servia de dormitório, a exemplo dos abrigos, cuidando das demais crianças e dos pertences. Dentre os motivos pelos quais essas mulheres levavam as crianças para pedir dinheiro, as pesquisas levantaram as mesmas razões que encontrei no decorrer do meu trabalho de campo. Primeiramente, são elas as principais responsáveis pelos cuidados dos filhos – e “filhos”, dentro da parentela warao, não são apenas aqueles nascidos de um mesmo casal, mas aqueles que chamamos de “sobrinhos” e “netos”. Os homens também são responsáveis pelas crianças, mas esse papel é prioritariamente feminino: “*Las mujeres tienen que cuidar a sus hijos*”. O verbo *cuidar* assume os seguintes significados: garantir que as crianças sejam alimentadas – mesmo quando é o homem quem obtém o alimento –

, que os bebês sejam amamentados (aproximadamente, até os dois anos),¹⁰² que não fiquem doentes e “*asegurarse de que nada malo pase*”, isto é, que não sofram qualquer tipo de violência.

Uma segunda razão diz respeito às estratégias adotadas para sensibilizar eventuais “doadores”. Isso porque, de acordo com essas mulheres, as pessoas se enterneciam mais quando as crianças estavam presentes, aumentando, portanto, a possibilidade de ganhos (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; TARRAGÓ; SANTOS, 2018). Segundo uma indígena warao da comunidade España, em entrevista à Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), uma mulher com um bebê obtinha 40.000 bolívares ou mais em um dia; se estivesse sozinha, só conseguiria 15.000 ou 20.000. Os *jotarao* (não indígenas) compadeciam-se com os bebês, demonstravam afeto, perguntavam o nome e a idade. Elas *trabajaron* assim porque pagavam muito bem.

No entanto, isso não significa que as mulheres e as famílias warao avaliassem essa atividade positivamente. Ao contrário, como ouvi frequentemente, para muitas delas tratava-se de algo vexatório, não obstante fosse percebido como um *trabajo*, ou seja, como uma forma de se obter dinheiro – quase nunca acumulável –, “entendido como um insumo que pode ser trocado por produtos necessários para a alimentação e por roupas” (ROSA, 2021, p. 104). Itens não perecíveis podiam ser consumidos imediatamente ou armazenados, a fim de que fossem compartilhados posteriormente com os parentes que ficaram na Venezuela, conforme observado por Rosa (2021) em Belém e Manaus.

De fato, a palavra warao *yaota* pode ser traduzida como “trabalho”; com todas as ressalvas e limitações inerentes ao processo de tradução de palavras e, conseqüentemente, de visões de mundo. Assim, *yaota* não se reduz necessariamente a uma atividade remunerada. Para os Warao, se houver dispêndio físico, como ocorre na pesca, na plantação, na caça ou quando se varre uma casa, estamos diante do ato de *trabajar*. Homens e mulheres exerciam atividades laborais, havendo uma divisão sexual do trabalho. Nos *caños*, por exemplo, a pesca e a caça eram atribuições preponderantemente dos homens, enquanto a colheita ficava sob a responsabilidade das mulheres. Essa divisão, contudo, não era estanque, e variava conforme as configurações familiar e comunitária. Nos centros urbanos, havia casos de homens que trabalhavam informalmente, carregando mercadorias em estabelecimentos comerciais ou catando latinhas e objetos do lixo para a

¹⁰² Nesses casos, além do aleitamento materno, há mulheres warao que, antes de irem para as ruas, preparam e portam mamadeiras com leite em pó, de modo a garantir a alimentação dos bebês (ROSA, 2021).

venda (como roupas). As mulheres, nesses contextos, geralmente confeccionavam e vendiam artesanatos, além de desempenharem a prática de pedir dinheiro nas ruas.

Seguindo esse raciocínio, a palavra *yaota* também era adotada para designar a atividade de pedir dinheiro e doações, sendo, pois, uma forma de trabalho. Na ausência de recursos, as mulheres warao passaram a adotar essa atividade como estratégia de sobrevivência. Quando saíam às ruas, diziam que iam trabalhar (“*ine naruia yaota*”). Na Venezuela, essa atividade era realizada de maneira sazonal ou fixa, a depender dos fluxos dos deslocamentos internos: podiam juntar recursos e voltar para suas comunidades ou passavam a viver em bairros periféricos de Caracas, Tucupita, Barrancas e outros centros urbanos. A mesma lógica foi adotada no Brasil. Saíam às ruas quando não tinham nenhum rendimento ou quando era insuficiente a renda que obtinham por meio de trabalhos formais e informais ou através de políticas públicas. Depois de obtido o recurso, o que poderia levar dias ou semanas, compravam alimentos ou passagens de ônibus (ou de barco) que lhes possibilitavam o deslocamento para outras cidades brasileiras ou para o país de origem.

Conforme a minha pesquisa desenrolava-se, observei e anotei em meus cadernos de campo uma recorrência: conflitos relacionados à prática de pedir dinheiro nas ruas. Da mesma forma que a presença desses indígenas nos centros urbanos venezuelanos parece ter incomodado as autoridades locais – recordemos de Yakariyene, a “casa comunal” criada para os Warao em Tucupita –, o mesmo aconteceu em diferentes cidades brasileiras. O título de uma reportagem produzida por um jornal maranhense é bastante significativo: “Índios venezuelanos ‘invadem’ São Luís”.¹⁰³ Em Ribeirão Preto, no interior do estado de São Paulo, esses “invasores”, segundo o jornal *GI*,¹⁰⁴ provocaram um “choque de culturas” e “desafiaram” as políticas públicas locais.

Comumente, quando os não indígenas se deparavam com essas famílias nas ruas venezuelanas e brasileiras, uma série de reações mais ou menos hostis advinham. Alguns se compadeciam e faziam doações; outros desejavam metê-los em um ônibus de volta para suas casas. Em ambos os casos, porém, eram acionadas imagens pertencentes ao acervo colonial das Américas, onde “ser índio” significava ser reduzido a uma condição de

¹⁰³ CUNHA, Douglas. Índios venezuelanos ‘invadem’ São Luís. **O Imparcial**, São Luís, 29 jul. 2019. Disponível em: <https://oimparcial.com.br/cidades/2019/07/indios-venezuelanos-invadem-sao-luis/>. Acesso em: 04 out. 2022.

¹⁰⁴ EPTV2. Choque de culturas: índios venezuelanos warao desafiam políticas públicas de acolhimento em Ribeirão Preto. **G1**, Ribeirão e Franca, 24 jul. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2022/07/24/choque-de-culturas-indios-venezuelanos-warao-desafiam-politicas-publicas-de-acolhimento-em-ribeirao-preto.ghtml>. Acesso em: 04 out. 2022.

selvageria e infantilidade, a um suposto estágio “primitivo” da evolução humana. Aqueles indígenas nos espaços urbanos pareciam provocar curto-circuito em quem acreditava que esses povos deveriam permanecer na floresta; de preferência em um outro tempo histórico, sendo-lhe negada uma coetaneidade (FABIAN, 2013). Aqueles que pediam dinheiro nas ruas eram estigmatizados como “mendigos” e “vagabundos”.

Por um lado, havia os que se incomodavam com a “mendicância”, como comerciantes locais, agentes policiais e prefeituras; por outro lado, os problemas da “exploração infantil” e da “proteção à infância e à adolescência” fomentavam a atuação de instituições como o Ministério Público (federal e estadual) e o Conselho Tutelar. Ainda que os governos municipais pudessem ser responsabilizados pela situação de vulnerabilidade desses indígenas – daí uma série de recomendações feitas pelo MPF –, frequentemente a responsabilidade recaía sobre as próprias famílias warao, sobretudo sobre as mulheres. Certa vez, em uma reunião, em junho de 2022, um defensor público teceu críticas à essa visão, sustentando que era necessário compreender por que essas mulheres tinham que recorrer à essa prática. Mas ele era uma voz solitária em meio a discursos e ações orientados por uma moralidade que prescrevia quais eram os comportamentos adequados e inadequados de uma mãe, bem como enxergava a *infância* a partir de uma única lente.

Havia, ainda, aqueles que tentavam compreender a conduta dessas famílias no espaço urbano como uma espécie de resquício de um passado remoto: essas mulheres, na verdade, não eram “mendigas”, tampouco exploradoras de crianças, eram *coletoras*. Por meio de uma analogia inspirada em pressupostos teóricos da ecologia cultural, pesquisadores, incluindo antropólogos, passaram a defender que as mulheres warao, no processo de adaptação, estavam praticando a *coleta* nos semáforos venezuelanos, isto é, reproduziam o extrativismo dos tempos de outrora (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009; GARCÍA-CASTRO, 2018). A fim de fazer frente às discriminações sofridas pelos Warao, esses autores sustentavam que a prática de pedir dinheiro nas ruas seria, na verdade, uma “inovação cultural” que teria possibilitado a adaptação dessa etnia fora de seus lugares de origem (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009). De acordo com García-Castro (2018, p. 36), a depender da região do delta à qual pertenciam, haveria uma variação em relação à percepção dos Warao acerca da prática de pedir dinheiro. Em algumas localidades, seria considerada como uma “técnica de coleta”; em outras, seria algo vexatório.

Esse argumento, que havia circulado pela Venezuela anteriormente, aportou em terras brasileiras por meio de agências da ONU, de organizações não governamentais e de pesquisadores cujos projetos voltavam-se para os Warao. A minha hipótese é que essa imagem foi endossada por essas instituições por meio da leitura de textos acadêmicos que defendiam essa ideia. Mas é importante frisar que, no início dos anos 2000, durante o Decênio Internacional das Populações Indígenas do Mundo, a ONU havia incluído os Warao na categoria *sociedades recolectoras*, devido à sua “*cultura de pesca/recolección*” ter derivado diretamente de seus “*ancestrais arcaicos*” (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 39-40). Para Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 39-40, tradução minha), não se tratava de um caso de “falso arcaísmo”, mas, de fato, de uma sociedade de coletores, tendo em vista que seu “paradigma cultural” teria sido transformado há apenas 100 anos, “quando, por instigação de culturas estrangeiras, a grande maioria começou a adaptar a agricultura para fins comerciais e de subsistência”.

Todavia, nos relatos das mulheres warao transcritos por Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) não encontramos nenhuma menção à palavra *coleta*. Os verbos que aparecem são “trabalhar”, “buscar” e o verbo espanhol “*recoger*”, que, apesar de significar “coletar”, também traz outras conotações: “juntar”, “reunir”, “recolher”, “colher”, “pegar”, “apanhar” e “angariar”. Durante o meu trabalho de campo com mulheres e homens warao, em determinadas situações, quando conversávamos sobre os desafios enfrentados nas áreas urbanas, a prática de pedir dinheiro nas ruas era associada a “sofrimentos” e “dificuldades” com as quais tinham que lidar no processo de deslocamento.

Sob essa perspectiva, a percepção que muitos Warao tinham sobre a prática de pedir dinheiro e doações nas ruas destoava tanto dos discursos que os classificavam como “mendigos” quanto daqueles que os viam como “coletores”. Diferentemente da imagem exotizante elaborada por cientistas sociais e endossada por instituições, a tal *coleta* não era algo percebido como “cultural” ou do qual os Warao se orgulhassem: o sentimento de vergonha era frequente, principalmente quando tinham que exercer essa atividade em locais onde eram moralmente condenados ou onde podiam ser abordados por assistentes sociais, policiais e conselheiros tutelares. Nesse sentido, ainda que tais interpretações tenham sido utilizadas para combater preconceitos e discriminações, penso que podem fortalecer discursos e práticas coloniais, relegando-os a um passado idílico.

Em Belém, durante uma reunião com servidores do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), que aconteceu em dezembro de 2021, em uma comunidade onde

viviam 10 famílias warao, Mariluz Zapata, uma das filhas de Hermes, falou sobre o fato de as mulheres terem que sair às ruas para obter algum rendimento. Para ela, tratava-se de uma atividade que punha as mulheres em risco:

Mariluz Zapata: *Hay aidamo brasileños que no quieren ver mujeres mendigando en la calle. Así que ayúdanos a encontrar trabajo. Los hombres saben pescar y hacer muchas cosas. Tiene experiencia en la construcción de viviendas. Las mujeres saben hacer artesanías y trabajan en la limpieza de las casas de la gente [...]. Necesitamos un baño. Estábamos haciendo nuestras necesidades en la maleza, pero ya no podemos. Una institución quería hacer aquí dos baños: uno para hombres y otro para mujeres. Pero ya no vivimos en un abrigo. Somos 10 familias; necesitamos 10 macetas [...]. Esta será nuestra casa y nuestra vida. Yo sé que no todos los Warao piensan así, que sus hijos van a la escuela, que no tienen que salir a la calle para pedir.*

A palavra *aidamo*, na língua warao, geralmente é utilizada para designar as lideranças indígenas, sejam elas tradicionalmente constituídas ou “eleitas” pelas instituições – como veremos no capítulo 5. Mas, em conformidade com a fala transcrita acima, também é adotada para classificar atores pertencentes a instituições estatais ou não, que ocupam postos de chefia ou possuem algum tipo de autoridade. Mariluz reivindicava que as mesmas instituições que representavam a prática de pedir dinheiro como “mendicância” promovessem o acesso dos Warao ao mercado de trabalho. Homens e mulheres estariam aptos para trabalhar. Ela, a exemplo de inúmeras famílias, gostaria que seus filhos estivessem na escola e que não tivessem “*que salir a la calle para pedir*”.

No mesmo período, Jesus Nunez, que vivia em um abrigo na capital do Pará, reclamou das dificuldades que as crianças enfrentam para ter acesso ao ensino. Mesmo aquelas que estavam matriculadas tinham que lidar com mais um problema: a ausência de pais que pudessem acompanhá-las até as escolas:

Jesus Nunez: *Pero ¿quién se los llevará? La madre va a la calle, el padre va a la calle; hay que trabajar; si no, no comerá. Debemos tener un transporte para llevar a los niños de aquí a la escuela.*

Como nos conta Jesus, mesmo quando as crianças conseguiam ser matriculadas nas escolas, os pais não tinham como levá-las, porque iam às ruas em busca de recursos. Novamente, vemos como a prática de pedir dinheiro não se constitui como um ato voluntarioso ou “cultural”, mas enquanto um mal necessário, uma *alternativa infernal* (PIGNARRE; STENGERS, 2011), na medida em que limitava a ação política e

inviabilizava qualquer resistência ao sistema capitalista que fabrica essas mesmas “alternativas”.

Quando compartilhou comigo sua história de vida, Gardenia disse-me algo que ouvi durante toda a pesquisa: “*No es cultura Warao pedir dinero. Nuestro salario es pedir dinero en la calle*”. Pedir nas ruas aparece como um trabalho, tendo em vista a possibilidade de obtenção de um “salário” (dinheiro), mas ela não recorre aos essencialismos caros a uma certa Antropologia. Ter que sair de sua comunidade e se deslocar para as cidades e mesmo para outro país não foi algo trivial. Nas suas palavras, “*lo que vives no lo olvidas*”. Essa frase, que me remeteu às pesquisas de Veena Das (2021) com mulheres indianas que vivenciaram eventos violentos, expressa a memória vivida dos Warao no que diz respeito às experiências sofridas no decorrer dos deslocamentos. O que a memória guarda? Como podemos esquecer experiências que se repetem insistentemente por meio de imagens que se projetam sobre nós?

À problemática categoria *coleta* juntou-se a ideia errônea segundo a qual os Warao seriam um “povo nômade”. Durante o meu trabalho de campo, escutei atores estatais, militares e trabalhadores humanitários emitirem as seguintes impressões: “*Eles gostam de andar, né?*”; “*eles são nômades, estão em toda parte*”. Alguns desses atores foram utilizados como fonte para a produção de matérias jornalísticas.¹⁰⁵ Enquanto “autoridades” no acolhimento dessas famílias, passavam a exercer um saber-poder sobre essas populações (FOUCAULT, 2021). Muitas vezes, contribuíram para reproduzir a ideia de que o nomadismo, assim como a prática de pedir dinheiro nas ruas, fazia parte da “cultura” warao.

Como observei no capítulo anterior, esses indígenas viveram de maneira relativamente autônoma e isolada até o século XVIII, quando o empreendimento colonial intensificou as tentativas de reduzi-los em *missões*. No decorrer dos séculos, outras ações estatais/econômicas afetaram diretamente seus territórios: explorações de madeiras, palmeiras, petrolíferas. Essas invasões e expulsões de seus territórios em hipótese alguma podem ser confundidas com “nomadismo”, que é a forma pela qual o senso comum tende a perceber as mobilidades dos povos indígenas (RAMOS, 1995). Assim como Ramos (1995), penso que conceitos como os “povos nômades”, “tribo”, “povos marginais”,

¹⁰⁵ ZUBA, Fernando; BOTTREI, Fred; CARVALHO, Larissa. Venezuelanos acolhidos em abrigo de Belo Horizonte testam positivo para Covid-19. **G1**, Minas Gerais, 11 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2021/10/11/venezuelanos-acolhidos-em-abrigo-de-bh-tiveram-teste-positivo-para-covid-19.ghtml>. Acesso em: 04 out. 2022.

“caçadores” e “coletores” são utilizados a fim de se delimitar e classificar quem seriam os “civilizados” e quem seriam os “primitivos”. Tal terminologia faz parte de um acervo colonial amplo que é atualizado e ao qual se recorre para a elaboração de discursos e práticas contemporâneas, notadamente voltadas para o exercício de poder contra povos e territórios indígenas.

A black and white photograph showing a dense, textured pile of straw or hay. The stalks are tangled and layered, creating a complex pattern of light and shadow. The overall appearance is that of a large, unprocessed bundle of agricultural waste. In the center of the image, the words "PARTE II" are printed in a clean, white, sans-serif font, standing out against the darker background of the straw.

PARTE II

Capítulo 4 – Um governo militar humanitário: o Brasil como país “acolhedor”

A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias dos massacres, das conquistas que têm sua data e seu heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo (FOUCAULT, 2018a, p. 43).

Com a intensificação do fluxo de venezuelanos para o Brasil – o que incluiu povos indígenas –, políticos roraimenses passaram a pintar uma gravura constituída por elementos como “desordem”, “caos” e “colapso” para interpretar a paisagem urbana do estado. Embora as preocupações locais tenham sido esboçadas em 2016, o governo federal veio a apresentar uma “solução” quase dois anos depois. A partir daquele momento, seria criada uma operação militar de caráter humanitário: a Operação Acolhida. Este capítulo é dedicado a ela. A partir do mapeamento de atores e instituições responsáveis pelo seu funcionamento, veremos como os militares voltaram a assumir um protagonismo na vida política brasileira e como uma moralidade baseada nas noções de sofrimento, solidariedade e compaixão tem estreita relações com intervenções militares no Brasil e em outras partes do globo.

Do mesmo modo, a leitora e o leitor vão me acompanhar pelas porosas fronteiras que dividem Estado, agências das Nações Unidas e organizações não governamentais. Observaremos como servidores públicos, militares e trabalhadores humanitários muitas vezes se confundem num balé esquisito, manejando discursos e práticas que produzem e reproduzem cotidianamente aquilo que chamamos de “Estado”. Na última parte do capítulo, proponho uma possível genealogia do refúgio, problematizo a noção de “crise” e questiono as supostas evidências de que o Brasil seria um país essencialmente “acolhedor”.

Para fins analíticos, em conformidade com Souza Lima (2013, p. 561), o *Estado* não deve ser entendido como algo dado ou definitivo, mas como uma construção permeada de processos constantes de objetificação e de subjetivação “que operam construindo e desconstruindo realidade no plano da vida diária, adquirindo a dimensão de automatismos, oriundos ou não de imposições emanadas de um corpo administrativo apoiado em leis e normas”. Sob esse ponto de vista, “descrever instituições estatizadas – a um tempo

imaginárias e imaginadas – é também descrever ideias, pois ao fim e ao cabo política é ação simbólica” (SOUZA LIMA, 1995, p. 77).

4.1. Solucionando a questão dos venezuelanos

4.1.1. Braço forte, mão amiga

No Centro Cívico de Boa Vista, a capital roraimense, encontra-se o “Monumento ao Garimpeiro”, uma escultura construída no final da década de 1960 com o intuito de simbolizar o estado. Em frente ao garimpeiro e à sua bateia está localizado o Palácio Senador Hélio Campos, sede do governo de Roraima, onde, no dia 12 de fevereiro de 2018, o então presidente Michel Temer anunciou, em uma reunião a portas fechadas, que criaria uma força-tarefa para lidar com o fluxo de venezuelanos que estavam entrando no Brasil pela fronteira roraimense. O encontro contou com a participação dos ministros Raul Jungman (Defesa), Torquato Jardim (Justiça), Moreira Franco (Secretaria-Geral da Presidência), e do general Sergio Etchegoyen (Gabinete de Segurança Institucional). Também participaram da reunião a então governadora de Roraima Suely Campos (PP),¹⁰⁶ a prefeita da capital Teresa Surita (PMDB),¹⁰⁷ o senador Romero Jucá (PMDB), o prefeito do município de Pacaraima Juliano Torquato (PRB),¹⁰⁸ além de deputados, secretários e outras autoridades locais.

O anúncio do presidente foi uma resposta às solicitações dos governos locais que pediam apoio do governo federal para lidar com a “crise migratória venezuelana”. Segundo estimativas da prefeitura de Boa Vista, havia 40 mil venezuelanos vivendo na capital.¹⁰⁹ *“Finalmente o governo federal entendeu a gravidade do que Roraima está passando. Tínhamos há muito tempo solicitado que o governo federal viesse assumir a questão que é de responsabilidade dele [...] Foi uma reunião muito proveitosa”*, disse a governadora. Em 2017, segundo a Polícia Federal (PF), 17.130 venezuelanos solicitaram refúgio. Dois anos

¹⁰⁶ Sigla do partido político Progressistas.

¹⁰⁷ Sigla do partido político Movimento Democrático Brasileiro.

¹⁰⁸ Sigla do Partido Republicano Brasileiro.

¹⁰⁹ COSTA, Emily; BRANDÃO, Inaê; OLIVEIRA, Valéria. Temer anuncia força-tarefa para cuidar do fluxo migratório de venezuelanos em Roraima, **G1**, Roraima. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/temer-anuncia-forca-tarefa-para-cuidar-do-fluxo-migratorio-de-venezuelanos-em-roraima.ghtml>. Acesso em: 22 mar. 2022.

depois, o posto de fronteira da PF no município de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela, atendeu de 500 a 600 pessoas por dia, chegando a 30 mil atendimentos naquele ano. Comparativamente, em 2015 foram 800 pessoas atendidas. Em 2020, 264 mil venezuelanos encontravam-se em território brasileiro (SUBCOMITÊ, 2021).

Figura 11: rotas de ligação entre Roraima e Venezuela.



Fonte: Kanaan (2019).

A Venezuela faz fronteira com a Guiana a leste, a Colômbia a oeste e o Brasil ao sul. A maioria dos venezuelanos têm atravessado a fronteira colombiana, que possui sete pontos legais de passagem e de 500 a 1000 *trochas*, como são denominadas as “passagens ilegais” – conhecidas em alguns lugares do Brasil como *cabriteiras*. No que diz respeito à fronteira brasileira, esta tem uma extensão de 1.645 km e possui apenas um ponto oficial, situado em Pacaraima. Não obstante, há dezenas de trochas na *fronteira seca*, isto é, no marco que divide os dois países, sem a presença de rios ou lagos. O estado de Roraima possui uma *faixa de fronteira* de 1.922 km, estando a Venezuela ao norte e noroeste e a Guiana a leste. A categoria *faixa de fronteira* aparece no artigo 1º da Lei nº 6.634, de 2 de maio de 1979, assinada pelo então presidente do Brasil, o general João Figueiredo (1918-

1999), sendo definida como “área indispensável à Segurança Nacional a faixa interna de 150 Km de largura, paralela à linha divisória terrestre do território nacional”.¹¹⁰

Como observado pelo coronel Kannan (2019), cuja trajetória será descrita mais à frente, o “isolamento” de Roraima é reflexo do fato de apenas o estado de Amazonas tê-lo como limite ao sul, de contar somente com a BR 174 como rodovia federal de grandes proporções, de possuir uma rede hidroviária precária em função da baixa navegabilidade do rio Branco e das limitações do transporte aéreo (há apenas um voo de dia e dois à noite).

Em 2018, foram intensificadas as ações da Operação Controle, “cuja finalidade é prevenir e combater os ilícitos transfronteiriços, por meio de postos de bloqueio e controle de estradas (PBCE) e patrulhamentos” (KANNAAN, 2019, p. 19); de maneira secundária, essa operação realiza o controle migratório em Roraima. A operação conta com militares da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, também conhecida como Brigada Lobo D’Almada, uma homenagem ao brigadeiro português Manoel da Gama Lobo D’Almada, que dá nome a escolas e logradouros em Roraima. Ele é talvez um dos principais mitos fundacionais roraimenses, sendo responsável por ações de povoamento e demarcação das fronteiras luso-espanholas (SANTILLI, 2011), assim como pelas políticas indigenistas coloniais de aldeamento na região do Rio Branco, atualmente Roraima (FARAGE, 1991), onde a frase “uma terra sem gado é terra que não possui dono” tem se perpetuado no decorrer dos séculos (VIEIRA, 2014, p. 15). Lobo D’Almada chegara ao Brasil em 1780, a fim de comandar a Fortaleza de Macapá, além de estar à frente de obras de fortificação que contribuíram para a manutenção da soberania portuguesa naquela região (REIS, 1940).

Mas voltemos à fala do então presidente da república. Ainda de acordo com Temer, para “*solucionar essa questão que aflige Roraima e todo o território brasileiro*”, haveria uma coordenação federal em parceria com o estado. O presidente afirmou que “*não faltará recursos para solucionar essa questão dos venezuelanos tanto no aspecto humanitário como a solução pro estado de Roraima.*”¹¹¹ Uma das soluções apresentadas por ele, sem dar maiores detalhes, seria levar os venezuelanos para outros estados brasileiros:

¹¹⁰ BRASIL. **Lei nº 6.634**, de 2 de maio de 1979. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16634.htm. Acesso em: 02 abr. 2022.

¹¹¹ COSTA, Emily; BRANDÃO, Inaê; OLIVEIRA, Valéria. “Temer anuncia força-tarefa para cuidar do fluxo migratório de venezuelanos em Roraima”, **G1**, Roraima. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/temer-anuncia-forca-tarefa-para-cuidar-do-fluxo-migratorio-de-venezuelanos-em-roraima.ghtml>. Acesso em: 22 mar. 2022.

A ideia é que os possa conduzir a outros estados brasileiros. Vejo que esse afluxo intenso de venezuelanos cria problemas para o estado de Roraima e vai criar para outros estados brasileiros se não tomarmos algumas medidas e providência de natureza federal.¹¹²

O ministro da Defesa Raulo Jungman disse que as Forças Armadas duplicariam os postos de controle entre Pacaraima e Boa Vista, que haveria um hospital de campanha na fronteira e que seriam construídos centros de triagem. “*Se o problema é fisicamente localizado em Roraima, ele é um problema nacional, e o presidente entendeu que nesse sentido teremos uma coordenação da ação humanitária federal que ficará ao encargo das Forças Armadas*”, declarou.¹¹³

Temer havia assumido o Palácio do Planalto em maio de 2016, substituindo Dilma Rousseff, que fora destituída do cargo por um golpe parlamentar. No mesmo mês, o presidente interino nomeou o general Sérgio Etchegoyen para o cargo de ministro-chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, ao qual a Agência Brasileira de Inteligência (Abin) ficou subordinada. Tal nomeação é bastante representativa do início de um processo de retomada da vida política brasileira pelos militares, que será intensificado com a vitória de Jair Messias Bolsonaro na eleição presidencial de 2018.

De 2009 a 2011, durante os governos petistas, Sérgio Etchegoyen fora assessor especial do ministro da Defesa e chefe do Núcleo de Implantação da Estratégia Nacional de Defesa. Seu pai, Leo Guedes Etchegoyen (1925-2003), e seu tio, Cyro Etchegoyen (1929-2012), participaram do golpe civil-militar de 1964, ocupando cargos relevantes. Em 2014, a Comissão Nacional da Verdade – instituída para investigar violações de direitos humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988 – divulgou seu relatório de conclusões, no qual consta uma lista com 377 agentes estatais considerados responsáveis por violações de direitos humanos durante a ditadura civil-militar. Os nomes de Leo e Cyro Etchegoyen constam nessa lista, razão pela qual Sérgio Etchegoyen foi o primeiro oficial de alta patente a se manifestar contrariamente ao relatório. Em março de 2015, ele foi nomeado chefe do Estado Maior do Exército (EME).¹¹⁴

Ademais, a trajetória do general permite-nos antever que a relação entre militares e ações humanitárias, no caso brasileiro, não se iniciou com a Operação Acolhida, criada

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ HIPOLITO, Regina. Sérgio Westphalen Etchegoyen. **FGV CPDOC**. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/sergio-westphalen-etchegoyen>. Acesso em: 02 abr. 2022.

naquela ocasião como resposta à “crise humanitária venezuelana”. O general Etchegoyen, que ingressara no Exército na Academia Militar de Agulhas Negras (Aman), em março de 1971, tinha na bagagem uma atuação internacional: entre 1991 e 1992, foi oficial do Estado-Maior da Missão de Verificação da Organização das Nações Unidas (ONU) em El Salvador; de 2001 a 2003, chefiou uma comissão do Exército Brasileiro em Washington, nos Estados Unidos, além de ter realizado, em Durban, na África do Sul, o *Senior Leader Mission*, curso oferecido pela ONU.¹¹⁵

No dia 15 de fevereiro de 2018, Temer assinou a Medida Provisória nº 820 (convertida na Lei nº 13.684/2018),¹¹⁶ que dispôs sobre as medidas de assistência emergencial voltadas para pessoas “em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária”, além de ter instituído o Comitê Federal de Assistência Emergencial. Na mesma data, foram publicados os decretos nº 9.285¹¹⁷ e 9.286:¹¹⁸ o primeiro reconhecia “a situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório para o Estado de Roraima, provocado pela crise humanitária na República Bolivariana da Venezuela”, enquanto o segundo – que veio a ser substituído pelo Decreto nº 9.970, de 2019¹¹⁹ e, depois, pelo Decreto nº 10.917, de 2021 –,¹²⁰ definia a composição, as competências e as normas de funcionamento do mencionado comitê.

Ainda em fevereiro daquele ano, o general Eduardo Pazuello, por meio da Resolução nº 1, foi nomeado coordenador operacional. Assim como Etchegoyen e Bolsonaro, Pazuello também iniciara sua trajetória militar na Aman, graduando-se como oficial de intendência, ou seja, aquele que distribui o chamado *material de intendência*, como uniformes e equipamentos, além de ser responsável pela distribuição de munições e

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ BRASIL. Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/lei/l13684.htm. Acesso em: 09 abr. 2022.

¹¹⁷ BRASIL. Decreto nº 9.285, de 15 de fevereiro de 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/decreto/D9285.htm. Acesso em: 22 mar. 2022.

¹¹⁸ BRASIL. Decreto nº 9.286, de 15 de fevereiro de 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/decreto/D9286.htm. Acesso em: 09 abr. 2022.

¹¹⁹ BRASIL. Decreto nº 9.970, de 14 de agosto de 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2019-2022/2019/Decreto/D9970.htm#art10. Acesso em: 09 abr. 2022.

¹²⁰ BRASIL. Decreto nº 10.917, de 29 de dezembro de 2021. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2019-2022/2021/Decreto/D10917.htm#art9. Acesso em: 09 abr. 2022.

gêneros alimentícios e outros serviços como lavanderia e banho. Esse oficial também assessora os comandantes na administração financeira e na contabilidade.¹²¹

Em 2014, Pazuello alcançou a patente de general. Durante os Jogos Olímpicos de 2016, no Rio de Janeiro, sua cidade natal, atuou como coordenador logístico das tropas do Exército que deram apoio ao evento.¹²² Em maio de 2020, em meio à omissão e à negação do governo Bolsonaro em lidar com a pandemia da Covid-19 – doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2 –, ele assumiria interinamente o Ministério da Saúde, depois da saída do médico oncologista Nelson Tech. Até então, o general estava atuando como secretário-executivo da mesma pasta, além de ter coordenado a transição entre as gestões de Luiz Henrique Mandetta (DEM),¹²³ que antecederia Teich.

Quando iniciei meu trabalho de campo no estado de Roraima, Pazuello estava passando o bastão da Operação Acolhida para as mãos do general Antônio Manoel de Barros. General de três estrelas, Barros havia ordenado a Operação Muquiço, em fevereiro de 2019, quando era comandante da 1ª Divisão de Exército. A operação teria sido uma resposta às ações de um traficante que comandava a favela do Muquiço, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Como resultado, no dia 07 de abril de 2019, Evaldo Rosa dos Santos e Luciano Macedo foram assassinados por militares Exército.¹²⁴ Evaldo, um músico negro de 51 anos, estava dirigindo seu carro pela estrada do Camboatá quando, de repente, o veículo, dentro do qual havia mais cinco pessoas, foi alvejado com 80 tiros. Ele morreu na hora e um dos cinco passageiros ficou ferido. Ao tentar ajudá-lo, Luciano, um catador de material reciclável que passava pelo local, foi baleado. Morreu onze dias depois.

A legitimidade da operação foi questionada pelo Ministério Público Militar (MPM), pois não havia nenhuma autorização legal que respaldasse a ação dos militares, uma vez que o decreto de Garantia da Lei e da Ordem (GLO) que Temer havia assinado para autorizar uma intervenção federal no Rio de Janeiro venceu em 31 de dezembro de 2018.¹²⁵

¹²¹ EDUARDO Pazuello não tem formação acadêmica em logística. **Congresso em Foco**, 13 fev. 2021. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/eduardo-pazuello-nao-tem-formacao-academica-em-logistica/>. Acesso em: 02 abr. 2022.

¹²² SHALDERS, André. Quem é Eduardo Pazuello, o general que assume interinamente o Ministério da Saúde. **BBC News Brasil**, 16 mai. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52686114>. Acesso em: 02. abr. 2022.

¹²³ Sigla do partido político Democratas.

¹²⁴ VIANA, Natalia. A desastrosa Operação do Exército que levou à morte de Evaldo Rosa. **El País**, Brasil, 01 mai. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-01/a-desastrosa-operacao-do-exercito-que-levou-a-morte-de-evaldo-rosa.html>. Acesso em: 05 abr. 2022.

¹²⁵ *Ibidem*.

Segundo informações do Ministério da Defesa,¹²⁶ as missões de GLO ocorrem quando “há o esgotamento das forças tradicionais de segurança pública, em graves situações de perturbação da ordem”, sendo necessária uma ordem expressa do presidente da república. Esse tipo de operação concede *poder de polícia*¹²⁷ aos militares temporariamente, até que a “normalidade” seja reestabelecida. Está regulada pelo artigo 142 da Constituição Federal, pela Lei Complementar nº 97, de 9 de junho de 1999,¹²⁸ e pelo Decreto nº 3.897, de 24 de agosto 2001.¹²⁹

O caso acima escancara o racismo à brasileira e a maneira pela qual instituições militares atuam historicamente no Brasil. Como demonstram Cerqueira e Coelho (2017), cinco em cada sete indivíduos assassinados no Brasil são afrodescendentes. As polícias desempenham um importante papel em muitas localidades do país no aumento da letalidade da população negra. No que diz respeito a grupos indígenas que vivem em áreas urbanas, como veremos no próximo capítulo, a violência física também tem sido uma das abordagens adotadas por forças de segurança pública e pelas Forças Armadas.

Ainda no período de gestação da Operação Acolhida, em fevereiro de 2018, a Medida Provisória nº 823¹³⁰ abriu um crédito extraordinário de R\$ 190 milhões para o Ministério da Defesa, tendo como finalidade específica o atendimento de venezuelanos. As resoluções nº 2, nº 3 e nº 4 instituíram, respectivamente o Subcomitê Federal para Interiorização dos Imigrantes, o Subcomitê Federal para Recepção, Identificação e Triagem dos Imigrantes e o Subcomitê Federal para Ações de Saúde aos Imigrantes. Já a Resolução nº 5 incluiu os ministérios da Defesa e da Segurança Pública no subcomitê responsável pela interiorização, sobre a qual falarei mais à frente. A Resolução nº 6, por sua vez, instituiu o Subcomitê Federal para Acolhimento de Imigrantes Venezuelanos.

¹²⁶ GARANTIA da Lei e da Ordem. Governo Federal, **Ministério da Defesa**. Disponível em: <https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/exercicios-e-operacoes/garantia-da-lei-e-da-ordem>. Acesso em: 04 abr. 2022.

¹²⁷ No âmbito do Direito Administrativo, *poder de polícia* pode ser definido como a atividade da administração pública que, em nome do interesse público, interfere no interesse privado, impondo restrições a direitos individuais (CARVALHO FILHO, 2020).

¹²⁸ BRASIL. **Lei Complementar nº 97**, de 09 de junho de 1999. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp97.htm. Acesso em: 04 abr. 2022.

¹²⁹ BRASIL. **Decreto nº 3.897**, de 24 de agosto 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/d3897.htm. Acesso em: 04 abr. 2022.

¹³⁰ BRASIL. **Medida Provisória nº 823**, de 9 de março de 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/Mpv/mpv823.htm#:~:text=MEDIDA%20PROVIS%C3%93RIA%20N%C2%BA%20823%2C%20DE%209%20DE%20MAR%C3%87O%20DE%202018.&text=Abre%20cr%C3%A9dito%20extraordi n%C3%A1rio%2C%20em%20favor.62%2C%20combinado%20com%20o%20art. Acesso em: 22 mar. 2022.

A Medida Provisória nº 857, de 20 de novembro,¹³¹ abriu crédito extraordinário de R\$ 75,2 milhões para o Ministério da Defesa. No ano seguinte, o presidente recém-eleito Jair Bolsonaro editou a Medida Provisória nº 880, abrindo um crédito extraordinário de R\$ 223 milhões destinados à Operação Acolhida. Em agosto, o Decreto nº 9.970 dispôs sobre o Comitê Federal de Assistência Emergencial. A título de comparação, para 2018, o Congresso Nacional aprovou o projeto de Lei Orçamentária Anual com uma previsão de gastos de R\$ 3,57 trilhões, o que incluía as parcelas referentes ao refinanciamento da dívida pública.¹³² No mesmo ano, a previsão orçamentária para a pasta de Educação era de R\$ 139,91 bilhões¹³³; para a Previdência Social, R\$ 585 bilhões; para a Saúde, R\$ 130 bilhões.¹³⁴

Como assinaléi acima, a chegada de Jair Bolsonaro à presidência da república foi bastante representativa do retorno dos militares ao Poder Executivo federal. Apesar de se posicionar na extrema direita do espectro político e de seu alinhamento com o então presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, para quem a imigração seria uma ameaça à nação,¹³⁵ não é de surpreender que tenha mantido e intensificado uma operação cuja finalidade era acolher venezuelanos. Apesar de uma aparente coerência, “mitos” são dotados de contradições. Em uma entrevista em 1999, o então deputado Bolsonaro teceu elogios ao presidente venezuelano Hugo Chávez: “[Hugo Chávez] *é uma esperança para a América Latina e gostaria muito que essa filosofia chegasse ao Brasil (...). Ele não é*

¹³¹ BRASIL. **Medida Provisória nº 857**, de 20 de novembro de 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/MPV/mpv857.htm#:~:text=MEDIDA%20PROVIS%C3%93RIA%20N%C2%BA%20857%2C%20DE%2020%20DE%20NOVEMBRO%20DE%202018&text=Abre%20cr%C3%A9dito%20extraordin%C3%A1rio%2C%20em%20favor.62%2C%20combinado%20com%20o%20art.

Acesso em: 09 abr. 2022.

¹³² CHAGAS, Paulo Victor. Orçamento de 2018 é aprovado com previsão de gastos de R\$ 3,75 trilhões. **Agência Brasil**, Brasília, Política, 14 dez. 2017. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2017-12/orcamento-de-2018-e-aprovado-com-previsao-de-gastos-de-r-357-trilhoes#:~:text=O%20gasto%20com%20funcionalismo%20p%C3%ABlico,322%2C8%20bilh%C3%B5es%20para%202018.> Acesso em: 30 jan. 2023.

¹³³ LAMPERT, Adriana. Educação pública perdeu quase 40% do orçamento em seis anos. **Extra Classe**, Educação, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/educacao/2021/11/educacao-publica-perdeu-quase-40-do-orcamento-em-seis-anos/#:~:text=A%20partir%20de%202016%2C%20o.R%24%20142%2C11%20bilh%C3%B5es.> Acesso em: 30 jan. 2023.

¹³⁴ NEVES, Julia. O desmonte por trás do Orçamento de 2018. **EPSJ/Fiocruz**, 12 jan. 2018. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/o-desmonte-por-tras-do-orcamento-de-2018.> Acesso em: 30 jan. 2023.

¹³⁵ SANCHES, Mariana. “Medida de Trump para barrar imigração mira eleição, não proteção de empregos, dizem especialistas”. **BBC News Brasil**, 23 abr. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52404764.> Acesso em: 09 abr. 2022.

anticomunista e eu também não sou”.¹³⁶ Mas, como diria o filósofo de Éfeso, “um homem não se banha duas vezes no mesmo rio”. Nas décadas seguintes, o “mito” Bolsonaro teria como característica o anticomunismo, e a Venezuela chavista seria um de seus alvos principais. Em 2019, já como presidente da república, deixou isso claro em seu discurso na Assembleia Geral das Nações Unidas:

A Venezuela, outrora um país pujante e democrático, hoje experimenta a crueldade do socialismo.

O socialismo está dando certo na Venezuela!

Todos estão pobres e sem liberdade!

O Brasil também sente os impactos da ditadura venezuelana. Dos mais de 4 milhões que fugiram do país, uma parte migrou para o Brasil, fugindo da fome e da violência. Temos feito a nossa parte para ajudá-los, através da Operação Acolhida, realizada pelo Exército Brasileiro e elogiada mundialmente.

Trabalhamos com outros países, entre eles os EUA, para que a democracia seja restabelecida na Venezuela, mas também nos empenhamos duramente para que outros países da América do Sul não experimentem esse nefasto regime.¹³⁷

Em outro lugar, Teixeira e Tardelli (2022) descreveram e analisaram a cerimônia de posse presidencial de Bolsonaro. No discurso proferido, havia tanto descontinuidades quanto continuidades em relação aos seus antecessores. Por um lado, expressava que seu governo apostaria no dissenso e no conflito permanente, o que era percebido pela invocação de valores excludentes e pela ausência da categoria *direitos humanos*, que havia sido central nos discursos presidenciais que lhe antecederam. Quanto às continuidades, as ideias-valores do bolsonarismo são reveladoras da maneira pela qual a cidadania tem sido construída no Brasil. Embora não pudéssemos prever que ele faria uso de uma retórica humanitária para justificar uma operação militar, nós constatamos abaixo que, além de não contradizer os nossos argumentos, a mistura de militarismo e humanitarismo não era uma invenção do governo Bolsonaro.

¹³⁶ LEAL, Natália. “Elogio de Bolsonaro a Chávez contradiz oposição dele ao ‘comunismo’”. **Piauí**, 17 dez. 2017. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2017/12/12/bolsonaro-chavez-contradicao/>. Acesso em: 09 abr. 2022.

¹³⁷ VERDÉLIO, Andreia. “Veja a íntegra do discurso de Bolsonaro na Assembleia Geral da ONU”. **Agência Brasil**, Política, 24 set. 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-09/presidente-jair-bolsonaro-discursa-na-assembleia-geral-da-onu>. Acesso em: 09 abr. 2022.

Elogiada mundialmente, segundo o presidente, à época da pesquisa, a Operação Acolhida possuía¹³⁸ uma estrutura de governança situada em Brasília que era constituída pelo Comitê Federal – coordenado pela Casa Civil da Presidência da República. Tratava-se de uma instância deliberativa, sendo responsável por definir diretrizes e ações. O comitê era assessorado pelos quatro subcomitês acima mencionados, os quais realizavam discussões e elaboravam o planejamento e a avaliação das ações da operação de acordo com cada um de seus eixos: ordenamento de fronteira, acolhimento e interiorização. Cabia ao Comitê Federal aprovar as decisões dos subcomitês (SUBCOMITÊ, 2021).

Figura 12: organograma da Operação Acolhida.



Fonte: mds.gov.br.

A complexidade da governança da Operação Acolhida desenhada no organograma acima merece um detalhamento para que o leitor tenha uma ideia do seu espraiamento pela estrutura do Estado brasileiro. O Subcomitê para Recepção, Identificação e Triagem era coordenado pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública, órgão responsável pela política nacional de migração, refúgio e apatridia. Esse ministério formula e apoia ações e políticas públicas relacionadas aos direitos e à integração social e laboral de migrantes, solicitantes do reconhecimento da condição de refugiado e refugiados no Brasil, além de estar à frente, através da PF, do controle e regularização migratórios documental. Por meio do Comitê

¹³⁸ Ainda que a estrutura não tenha tido alterações substanciais, utilizarei o passado de modo a não incorrer no presente etnográfico. Além disso, é provável que, com a mudança de governo em 2023, a Operação Acolhida passe por mudanças.

Nacional para os Refugiados (Conare), o Ministério da Justiça e Segurança Pública analisa as solicitações de reconhecimento da condição de refugiado.

O Subcomitê para Interiorização e o Subcomitê para Acolhimento eram coordenados pelo Ministério da Cidadania, criado no primeiro ano do governo Bolsonaro por meio de uma fusão do Ministério do Desenvolvimento Social, do Ministério do Esporte e do Ministério da Cultura. O Ministério da Cidadania respondia pela política nacional de assistência social do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), o que incluía serviços de acolhimento realizados por estados e municípios. Esses subcomitês contavam, ainda, com o apoio do Ministério da Saúde, que coordenava o Subcomitê para Ações de Saúde. Os ministérios da Educação e da Economia, por sua vez, apoiavam o Subcomitê para Interiorização: o primeiro, por meio de articulações com estados e municípios para garantir a inclusão educacional de refugiados e migrantes; o segundo, através da averiguação de empresas que pudessem ter um histórico de trabalho análogo ao escravo, em casos de interiorizações destinadas a vagas de emprego.

A Operação Acolhida contava, ademais, com a discreta participação do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento para ações de vigilância agropecuária, do Ministério do Desenvolvimento Regional, do Gabinete de Segurança Institucional (GSI) e do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, que, em 2020, passou a ter uma maior ingerência, ainda que de maneira tímida, sobre a pauta de indígenas oriundos da Venezuela.

Vale recordar que, assim que tomou posse, Bolsonaro editou uma medida provisória modificando a estrutura do Poder Executivo federal. Dentre as alterações, havia subordinado a Funai ao Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos e a demarcação de terras indígenas ao Ministério da Agricultura. O Congresso, contudo, ao analisar a reforma administrativa, manteve a Funai sob o Ministério da Justiça e a demarcação como atribuição da fundação.¹³⁹ À época, a ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damares Alves (Republicanos), disse não se importar com a decisão dos parlamentares: *“Esse governo traz uma diferença. Ele trabalha com a transversalidade dos temas. Mesmo a Funai indo para a Justiça, esse ministério vai trabalhar com a política indigenista do*

¹³⁹ CALGARO, Fernanda. Comissão aprova parecer que prevê volta da Funai para o Ministério da Justiça. **G1**, Política, 09 mai. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/05/09/comissao-aprova-parecer-que-preve-volta-da-funai-para-o-ministerio-da-justica.ghtml>. Acesso em: 02 abr. 2022.

mesmo jeito”, afirmou.¹⁴⁰ Advogada e pastora evangélica,¹⁴¹ assessora parlamentar do então deputado Magno Malta (PR-ES), Damares foi acusada por indígenas kamayurá de sequestrar uma criança de uma aldeia do parque indígena do Xingu. Em 2005, Damares e sua amiga Márcia Suzuki apresentaram-se como “missionárias” e teriam prometido aos indígenas que levariam a criança para realizar um tratamento odontológico. Mas nunca mais trouxeram-na de volta.¹⁴² As duas, aliás, são fundadoras da ONG Atini, voltada para o combate do “infanticídio indígena”. Damares saiu da organização em 2015.

Figura 13: organização do Exército Brasileiro.

Comando militar	Quartel-general	Jurisdição
Comando Militar da Amazônia (CMA)	Manaus (AM)	12. ^a Região Militar
Comando Militar do Leste (CML)	Rio de Janeiro (RJ)	1. ^a e 4. ^a Regiões Militares
Comando Militar do Nordeste (CMNE)	Recife (PE)	6. ^a , 7. ^a e 10. ^a Regiões Militares
Comando Militar do Norte (CMN)	Belém (PA)	8. ^a Região Militar
Comando Militar do Oeste (CMO)	Campo Grande (MS)	9. ^a Região Militar
Comando Militar do Planalto (CMP)	Brasília (DF)	11. ^a Região Militar
Comando Militar do Sudeste (CMSE)	São Paulo (SP)	2. ^a Região Militar
Comando Militar do Sul (CMS)	Porto Alegre (RS)	3. ^a e 5. ^a Regiões Militares

Fonte: elaboração do autor.

No que diz respeito à coordenação operacional da Operação Acolhida, que se dava nos estados de Roraima e no Amazonas, esta ficou a cargo do Ministério da Defesa, via

¹⁴⁰ MASSALLI, Fábio. Com Funai no MJ, Damares diz que continuará trabalhando com índios. **Agência Brasil**, 10 mai. 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-05/com-funai-no-mj-damares-diz-que-continuara-trabalhando-com-indios>. Acesso em: 02 abr. 2022.

¹⁴¹ Foi pastora da Igreja do Evangelho Quadrangular e da Igreja Batista da Lagoinha, em Belo Horizonte (MG).

¹⁴² MINISTRA Damares é acusada por indígenas de sequestrar criança, diz revista. **El País**, Brasil, 15 jan. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/31/politica/1548946667_235014.html. Acesso em: 02 abr. 2022.

Força-Tarefa Logística Humanitária (FT Log Hum), isto é, uma unidade militar temporária cujo objetivo era realizar uma missão específica. Esse ministério atuava de maneira transversal, seja por meio de suporte logístico e ordenamento da fronteira, seja por meio de ações relacionadas aos processos de abrigamento e interiorização. Militares das três Forças Armadas – Exército, Marinha e Aeronáutica – participavam da operação, embora houvesse uma predominância do Exército, que está organizado em oito *comandos militares*, isto é, agrupamentos de regiões militares sob um único comando regional: Comando Militar da Amazônia (CMA), Comando Militar do Leste (CML), Comando Militar do Nordeste (CMNE), Comando Militar do Norte (CMN), Comando Militar do Oeste (CMO), Comando Militar do Planalto (CMP), Comando Militar do Sudeste (CMSE) e Comando Militar do Sul (CMS). Cada um desses comandos possui um quartel-general e uma jurisdição.

Os militares que atuavam na Operação Acolhida integram os chamados *contingentes*, agrupamentos de militares oriundos dos diferentes comandos acima elencados que se alternavam periodicamente a cada três meses ou mais. Embora não fosse a minha intenção realizar uma pesquisa com militares, as circunstâncias do meu campo me levaram a uma estreita convivência com eles. Durante três meses, cheguei a morar em uma base militar na cidade de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela. A despeito dos momentos de tensão e violência sobre os quais falarei no próximo capítulo, mantive com eles relações diplomáticas e, em alguns casos, de amizade, principalmente com oficiais de baixa patente. Para alguém como eu que sempre se posicionou criticamente em relação às instituições militares, estar aberto para compreendê-los e observá-los talvez tenha sido, de fato, o exercício de uma alteridade radical.

De fato, como pude observar, principalmente em relação ao Exército – conheci poucos militares da Marinha e da Aeronáutica –, o *habitus* (BOURDIEU, 2008) inculcado nos militares durante a sua formação e atuação é expresso por meio de indumentárias, insígnias, distintivos, cortes de cabelo, técnicas corporais, hinos e canções, rituais, relações hierárquicas e ideias-valores que constituem um complexo sistema simbólico. O predomínio da visão de mundo da corporação parece soterrar as subjetividades desses indivíduos, o que pode ter contribuído para a manutenção de instituições tão longevas quanto o Exército, a Marinha e a Aeronáutica. A hierarquia militar fraciona um grupo de pares, pois, mesmo aqueles que possuem as patentes mais altas, um dia foram cadetes, compartilhando o que Castro (1990) chamou de *espírito militar*, isto é, as características

que forjam o indivíduo no meio militar, como “lealdade”, “disciplina” e “camaradagem”. Em sua etnografia sobre a Aman, Castro (1990) sustenta que a socialização dos militares ocorre de maneira relativamente isolada e autônoma, o que contribui para a consolidação do “espírito-de-corpo” e, ao mesmo tempo, para endossar as distâncias entre o mundo dos militares e o mundo dos civis (CASTRO, 1990).¹⁴³

Além do general que comandava a Operação Acolhida, os contingentes eram constituídos por militares de diferentes patentes, em conformidade com a estrutura hierárquica que alicerça as Forças Armadas. Simbolizadas em insígnias fixadas nos ombros dos uniformes e em técnicas corporais, tal hierarquia define relações de mando e obediência, bem como as responsabilidades de cada militar. No caso do Exército, o general possui a patente mais alta, havendo uma gradação de acordo com o número de estrelas que possui: cinco estrelas (usada em tempos de guerra ou situações excepcionais. Nessas ocasiões, o general é promovido a marechal); quatro estrelas (general do Exército); três estrelas (general de divisão); e duas estrelas (general de brigada). Abaixo dos generais estão os coronéis e abaixo destes os tenentes-coronéis. Depois, temos o major e, em seguida, o capitão. Entre aqueles que se alistam no Exército, a hierarquia em ordem decrescente dos chamados suboficiais é a seguinte: subtenente, primeiro-sargento, segundo-sargento, terceiro-sargento, cabo (que atua como líder da esquadra) e soldado, que é o posto inicial da carreira militar.

Um dos símbolos que chamavam a minha atenção eram as insígnias que traziam palavras como “selva” ou “montanha”. Como vim a descobrir através de um tenente, trata-se de uma indicação da formação e da experiência daquele militar. Quem possui a insígnia “selva”, por exemplo, esteve no Centro de Instrução de Guerra na Selva (CIGS), uma organização militar localizada em Manaus (AM) que oferece cursos por meio dos quais o militar estará apto para atuar em operações na floresta. Criado durante a ditadura civil-militar, foi uma importante incubadora de militares que atuariam no combate às guerrilhas. O chapéu desses militares também se diferencia dos demais, sendo um modelo *bandeirante*, ou seja, um chapéu em formato boleado, reforçado na parte central e nas abas,

¹⁴³ Durante a formação, os futuros militares aprendem a reverenciar uma série de atributos morais que delimitam essa fronteira: seriam mais honestos, teriam uma maior preocupação com causas “nobres e elevadas” (a defesa da “Pátria”), seriam desapegados a bens materiais, respeitariam mais a ordem, a disciplina e a hierarquia (CASTRO, 1990, p. 42). “Todos esses ensinamentos”, na opinião de Castro (1990, p. 43), “são fundamentais para a construção do espírito militar. A notícia que eles transmitem é clara: os militares são diferentes dos paisanos”; na verdade, seriam melhores do que os civis, pois “viveriam de maneira correta”.

de modo a oferecer uma maior proteção contra espinhos, galhos etc. O nome do acessório remete-nos aos sertanistas do período colonial que, a partir do século XVI, em busca de ouro e prata, adentraram pelo interior das Américas.

Ainda que eu não pretenda fazer uma etnografia das Forças Armadas ou do Exército, gostaria de ressaltar que a utilização da palavra “militar” é insuficiente para dar conta da complexidade dessas instituições, tanto em relação ao perfil acadêmico, profissional e geracional quanto no que diz respeito à perspectiva de *interseccionalidade*, que leva em consideração relações estruturais de raça, classe social, gênero e sexualidade (COLLINS, 2019). Para os limites desta tese, vale mencionar que o número de militares homens na Operação Acolhida era majoritariamente superior ao de mulheres, assim como dificilmente observei militares que se identificassem como pertencentes à população LGBTQIA+. Encontrei muitos suboficiais negros, mas pouquíssimos com a patente de coronel e nenhum como general. Aqueles eram oriundos, em sua maioria, de classes economicamente subalternizadas, e o Exército era percebido muitas vezes como uma das poucas alternativas de inserção laboral e ascensão social.

Outro dado importante diz respeito ao fato de a Operação Acolhida contar com militares que estiveram em missões de paz da ONU no Haiti e na República Democrática do Congo e/ou em Operações de GLO, principalmente no Rio de Janeiro. Para Marques (2021, p. 250), a participação de militares em missões de paz remonta à Guerra Fria (1947-1991), quando a possibilidade de um conflito nuclear trouxe a necessidade de outros atributos para as tropas, como o traquejo para negociações políticas, “o que seria benéfico para o relacionamento entre os militares, as outras burocracias estatais e a sociedade”. Nesse período, o Escritório de Assuntos Políticos Especiais da Organização das Nações Unidas, que funcionou de 1955 até 1991, fundou um departamento interno para operações de manutenção de paz. Em 1992, a ONU criou um departamento homônimo, que passou a ser responsável por inúmeras missões.

As intervenções humanitárias da ONU aumentaram substancialmente nessa década, sendo impactadas pela retirada das tropas internacionais de Mogadíscio, capital da Somália, pelos genocídios em Ruanda e pelo conflito que culminou na dissolução da Iugoslávia. De acordo com Marques (2021, p. 251), esses eventos geraram críticas à ONU, que passou a lançar mão frequentemente do uso da força, além de “incluir cada vez mais tarefas políticas e assistenciais de reconstrução dos países a serem ‘pacificados’”.

Na hipótese defendida por Marques (2021), governos da América do Sul que haviam passado por processos de redemocratização na década de 1980 recorreram às missões de paz da ONU como uma forma de manter os militares afastados da vida política. Além disso, o convívio com tropas internacionais poderia possibilitar o acesso a tecnologias e doutrinas mais avançadas, uma vez que as tropas sul-americanas estariam mais voltadas para o controle da ordem pública do que para guerras. Outra vantagem ventilada pela autora seria a possibilidade de os militares modificarem sua imagem diante da sociedade civil, tendo em vista as projeções negativas que recaíram sobre eles após décadas de participação em ditaduras.

Em 2004, a convite da ONU, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva decidiu que o Brasil assumiria o comando militar da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH).¹⁴⁴ Entre 2004 e 2017, aproximadamente 37.500 militares brasileiros desembarcaram em Porto Príncipe, no Haiti. Para celebrar o início da operação, foi organizado na capital haitiana, no dia 18 de agosto de 2004, o Jogo da Paz, uma partida amistosa de futebol entre a seleção brasileira e a seleção local. Marcada tanto pelo uso da força em operações de “pacificação” em Cité Soleil, na capital do país, quanto pela assistência aos haitianos que sofreram com um terremoto em 2010 – seguido por uma epidemia de cólera – e com um furacão em 2016, a experiência dos militares brasileiros parece ter gerado bons resultados para a corporação: com a chegada de Bolsonaro à presidência, muitos egressos da MINUSTAH assumiram postos no governo (MARQUES, 2021).

O general Otávio Santana do Rêgo Barros, que atuou como subcomandante do 12º contingente do Batalhão de Infantaria da MINUSTAH, foi nomeado porta-voz da Presidência da República, enquanto o general Luiz Eduardo Ramos Baptista Pereira, que foi o sétimo comandante da MINUSTAH, assumiu um cargo estratégico à frente da Secretaria de Governo, substituindo o general Carlos Alberto dos Santos Cruz (MARQUES, 2021), que passou meteoricamente pelo Palácio do Planalto: abandonou o barco em junho de 2019 devido às rugas com um dos filhos do presidente, Carlos Bolsonaro, e com um dos principais ideólogos do bolsonarismo, Olavo de Carvalho.¹⁴⁵ Anteriormente, em abril de 2013, Santos Cruz havia sido escolhido para comandar a

¹⁴⁴ *Mission des Nations Unies pour la Stabilisation en Haïti*, em francês.

¹⁴⁵ ROSSI, Marina. General Santos Cruz é demitido e vira terceiro ministro a deixar o Governo Bolsonaro. **El País**, Brasil, 13 jun. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/06/13/politica/1560458432_237660.html. Acesso em: 03 abr. 2022.

Missão das Nações Unidas na República Democrática do Congo (MONUSCO),¹⁴⁶ que contou no decorrer da sua existência com comandantes do Senegal, Nigéria, Índia, África do Sul e França. Os generais brasileiros Elias Rodrigues Martins Filho e Ricardo Augusto Ferreira Costa Neves também estiveram à frente da missão, entre 2018 e 2019 e 2019 e 2021, respectivamente. Soma-se à lista Tarcísio Gomes de Freitas, ex-capitão do Exército que chefiou a seção técnica da Companhia de Engenharia na MINUSTAH (MARQUES, 2021). De 2019 a 2022, ele foi ministro da Infraestrutura no governo Bolsonaro. Durante o governo Dilma Rousseff, foi diretor executivo e diretor-geral do Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT).

Além da relação entre militares que participaram em missões de paz da ONU e, posteriormente, passaram a ocupar cargos no primeiro e no segundo escalão do governo Bolsonaro, é interessante observar que muitos militares que estiveram em operações no Haiti ou na República Democrática do Congo também estiveram presentes em operações de GLO, gerando um sistema de retroalimentação. Nesse caso, o Rio de Janeiro tem sido um dos principais campos do emprego das Forças Armadas, especialmente do Exército. Destacam-se não somente as operações de “pacificação” que ocorreram nas comunidades cariocas em 2017 e 2018, como a atuação na Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (Rio + 20), em 2012; na Copa das Confederações da FIFA e na visita do Papa Francisco durante a Jornada Mundial da Juventude, em 2013; na Copa do Mundo de 2014; e nos Jogos Olímpicos de 2016.

Quanto à atuação com povos indígenas, conheci pouquíssimos militares que tiveram “contato” com essa população. Lembro-me, em especial, do comentário misógino de um coronel carioca que participou de operações no Complexo do Alemão no Rio e, anteriormente, havia estado em São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, localizado na fronteira com a Colômbia e a Venezuela: “*Eu estive numa missão em São Gabriel. Lá tem cada índia linda de olhos verdes*”. Entretanto, a falta de experiência dos militares que atuam na Operação Acolhida para lidar com povos indígenas não deve ser confundida com uma suposta incompetência da corporação na execução de ações destinadas a indígenas. Como tenho demonstrado no decorrer desta tese, a relação entre militares e políticas indigenistas remonta a um processo de longa duração no Brasil.

¹⁴⁶ Em francês, *Mission de l'Organisation des Nations Unies pour la stabilisation en République démocratique du Congo*.

4.1.2. Aliviar sofrimentos e salvar vidas

Em janeiro de 2019, o Comitê Federal de Assistência Emergencial assinou a Resolução nº 9,¹⁴⁷ segundo a qual os subcomitês federais poderiam contar com o apoio de agências da ONU, da sociedade civil e de setores da iniciativa privada. Nesse sentido, a partir de uma lógica de “governança compartilhada”, os três principais eixos da operação – ordenamento de fronteira, acolhimento e interiorização – passaram a contar com o apoio técnico e operacional de agências da ONU, bem como de organizações não governamentais a elas vinculadas por meio de contratos de “parcerias”. Em um documento produzido no âmbito da operação, justifica-se o modelo de “governança compartilhada”:

A resposta humanitária brasileira Operação Acolhida tem sua governança compartilhada. A natureza multidimensional do tema migratório envolve questões de documentação, saúde, proteção social, acesso ao trabalho e à qualificação profissional, educação, segurança pública, dentre outros, exigindo o envolvimento e articulação de vários setores governamentais, agências das Nações Unidas, sociedade civil e iniciativa privada (SUBCOMITÊ, 2021, p. 5).

As noções de *governança compartilhada* (do inglês *shared governance*) e *parceria* (*partnership*, em inglês) fazem parte do rol de vocabulários das políticas neoliberais, que estabeleceram novas relações entre atores políticos, sociais e econômicos (TEIXEIRA, 2017). De acordo com Teixeira (2008, p. 351), trata-se de um tipo de cidadania baseado em princípios da democracia política e socioeconômica, pertencimento nacional, dominação burocrática, lucro e doação, assistência social e ampliação de direitos. Assim, o termo *governança* diz respeito à “gestão política que abrange não apenas as bases do exercício da autoridade política, mas também o modo pelo qual se conduzem os assuntos de uma coletividade e os seus recursos” (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010, p. 55). Em contextos mais amplos, relaciona-se à noção de *responsabilização*, ou seja, o dever de prestar contas (daí o conceito de *accountability*), à noção de *legitimidade*, isto é, quem governa tem o direito de exercer um poder sobre aquele que é governado, e à noção de *transparência*, segundo a qual a sociedade deve ter acesso às ações de seus governantes.

¹⁴⁷ COMITÊ Federal de Assistência Emergencial. **Presidência da República**, Casa Civil. Resolução nº 9, de 1º de novembro de 2019. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-9-de-1-de-novembro-de-2019-225249806>. Acesso em: 09 abr. 2022.

Conforme as reflexões do *Groupe d'études sur le néolibéralisme et les alternatives* (GENA), o neoliberalismo rompe “radicalmente com a tendência intervencionista a serviço dos interesses sociais que controlava o Estado desde o fim do XIX” (DARDOT et al., 2021, p. 89), desmantelando o Estado social. Para os renovadores do liberalismo, seria necessário reimaginar o Estado, o qual deveria ser “forte” no sentido de impedir que a política atrapalhasse o livre funcionamento do mercado, além de conter reivindicações democráticas, mesmo que fosse necessário o uso da força (DARDOT et al., 2021). A defesa de um Estado forte, porém esvaziado, vinha acompanhada de uma promessa de melhoria da arte de governar. Um dos gurus do neoliberalismo, o economista e filósofo austríaco Friedrich August von Hayek (1899-1992) concebia o Estado como uma organização entre tantas outras, enquanto os cidadãos seriam indivíduos que deveriam se preocupar tão somente com seus próprios objetivos (SALMON, 2017). O governo neoliberal fundamenta-se, pois, na lógica do mercado. Sob esse ponto de vista, Shore e Wright (2005, p. 24, tradução minha) frisam que

As metáforas de mercado ajudaram a reconceituar o espaço a ser governado, transformando o próprio governo em uma forma de empreendimento organizado por meio de pseudomercados. Escolas, hospitais, clínicos gerais, conjuntos habitacionais e até ferrovias foram remodelados como “livres”, gerenciados independentemente, competitivos, quase-empresas (mas dentro de sistemas financiados pelo Estado sujeitos a regulamentações complexas).

Juntamente com escolas e hospitais, poderíamos acrescentar que as políticas destinadas a indivíduos classificados como “refugiados”, “imigrantes”, “migrantes” ou “estrangeiros” também seguem a lógica de um “empreendimento organizado por meio de pseudomercados”. Não obstante, seguindo a proposta de Teixeira e Souza Lima (2010), a palavra *governança* não deve ser entendida aqui no sentido de uma “democracia participativa”, condizente com os ensinamentos neoliberais, mas no sentido de *tecnologias de governo* proposto por Foucault, com o intuito de compreender o surgimento da *população* e os mecanismos pelos quais ela passaria a ser gerenciada. A população surgiu como problema, segundo Foucault (2017), no século XVIII e passou a ser o objeto por excelência do governo, ou seja, de uma nova forma de governar que intervém sobre populações de maneira racional e planejada, por meio de novos saberes e dispositivos de

segurança. Daí o esboço proposto pelo filósofo francês daquilo que chamou de *governamentalidade*, isto é

O conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, 2017, p. 429).

Na mesma trilha, Jardim (2017, p. 50-51) sustenta que as práticas de governamentalidade são “medidas sociotécnicas introduzidas como forma de dar legibilidade e produzir formas de controle de populações”, que propiciam tanto a leitura quanto o detalhamento do perfil dessa população por uma administração ou governo. Para a autora, são justamente essas tecnologias de governamentalidade que, no âmbito dos deslocamentos, impõem limites aos trânsitos de pessoas e as fronteiras. Observar como essas tecnologias são exercidas sobre aqueles que são rotulados como “refugiados” ou “migrantes” permite-nos entender as rotinas burocráticas e o funcionamento de instituições estatais.

Não à toa, as falas e documentos oficiais tendem a enfatizar a coesão e o compartilhamento de responsabilidades entre diferentes atores e instituições que atuam na Operação Acolhida, endossando a análise de Facundo (2017) a respeito do caráter tripartite do universo institucional do refúgio no Brasil, constituído por governos, agências da ONU e organizações da sociedade civil. No entanto, ainda que discursivamente essas agências e organizações não governamentais apareçam enquanto um “apoio técnico-operacional”, na prática elas assumem um importante protagonismo, que coloca por terra as pretensas fronteiras entre Estado, ONU e organizações da sociedade civil. Ao observar como a separação entre “Estado” e “sociedade” é produzida, Mitchell (2015) nota que “os ‘mecanismos institucionais’ de uma ordem política moderna nunca estão confinados dentro dos limites do que se conhece como o Estado” (MITCHELL, 2015, p. 16, tradução minha). Assim, os papéis que os atores desempenham são múltiplos e, às vezes, ambíguos, assim como são tênues as fronteiras que supostamente separam o “Estado” da “sociedade”, do “mercado” ou de “organizações não governamentais”. Isso pode ser constatado pela observação das interações entre atores e instituições envolvidas na Operação Acolhida.

Contudo, isso não significa que o Estado esteja “rodeado de instituições paraestatais ou corporativistas que reforçam e estendem sua autoridade, senão que a fronteira do Estado

(ou do sistema político) nunca aponta para um exterior real” (MITCHELL, 2015, p. 160, tradução minha). Do mesmo modo, não quer dizer que tal linha seja ilusória. Ao contrário, “produzir e manter a distinção entre Estado e sociedade é em si um mecanismo que gera fontes de poder” (MITCHELL, 2015, p. 160, tradução minha). Além disso, frequentemente há conflitos entre instâncias estatais e não-estatais, assim como há diferenças entre instituições governamentais distintas, entre corporações privadas etc.

Figura 14: organograma II da Operação Acolhida.



Fonte: SUBCOMITÊ (2021).

A maneira pela qual esse complexo organograma era percebido pelos Warao – e provavelmente pelos venezuelanos não indígenas – endossa essa análise: as fronteiras entre órgãos estatais, agências da ONU e organizações da sociedade civil são demasiadamente fluidas e negociadas contextualmente. Ainda que eles soubessem que militares não se confundem com aqueles que trabalham em agências da ONU e em organizações não governamentais, e que se posicionam de maneira diferencial tanto nas hierarquias internas às suas instituições quanto nas relações de parcerias, esses atores eram vistos pelos indígenas como responsáveis pela melhoria ou pela piora nas condições de suas vidas.

Nas falas dos atores inseridos na Operação Acolhida, as agências da ONU apoiavam técnica e operacionalmente o governo brasileiro. Esse “apoio” assumia diferentes significados, desde a produção e compartilhamento de materiais informativos e oferecimento de treinamentos e capacitações até a gestão de abrigos para refugiados e migrantes. Tal apoio era dado em conjunto com organizações não governamentais, as quais, curiosamente, em sua maioria, tinham caráter confessional, ainda que não necessariamente fossem proselitistas. A atuação de instituições religiosas com refugiados

e migrantes também foi notada por Jardim (2017) e Facundo (2017), e, na minha opinião, requer pesquisas mais aprofundadas.

Uma dessas organizações é a Cáritas, que, como descrito por Facundo (2017), produziu uma narrativa no sentido de se colocar como pioneira na ajuda a refugiados no Brasil. Mas, além dela, havia as seguintes ONGs durante o meu campo: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional (FFHI); Fraternidade sem Fronteiras (FSF); Associação Voluntários para o Serviço Internacional (AVSI); Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA); Visão Mundial; Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados (SJMR), dentre outras. Quanto às agências da ONU presentes na operação, havia o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR),¹⁴⁸ a Organização Internacional para as Migrações (OIM),¹⁴⁹ o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA),¹⁵⁰ o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF)¹⁵¹ e a ONU Mulheres.¹⁵² Cada uma delas possui *mandatos*, isto é, áreas de atuação e atribuições em conformidade com seus respectivos atos fundacionais, propósitos e estratégias.

O mandato principal do ACNUR é *proteção*, categoria polissêmica que se refere ao princípio de *non-refoulement* –¹⁵³ o direito que refugiados e solicitantes de refúgio têm de não serem devolvidos para os países de onde fugiram –, bem como ao acesso à *documentação*, categoria utilizada para se referir a documentos estatais, como o protocolo do reconhecimento da condição de refugiado, o Cadastro de Pessoa Física (CPF) e a Carteira de Trabalho. Mas *proteção* também significa atendimento e/ou encaminhamento para as redes de assistência social e saúde locais de casos relacionados à violência baseada em gênero, a enfermidades ou às *specific needs* (“necessidades específicas”): indivíduos e grupos que teriam uma maior probabilidade de estar em situação de vulnerabilidade, a exemplo de mulheres, idosos, crianças, pessoas com algum tipo de deficiência, população LGBTQIA+ e indígenas.

No âmbito da Operação Acolhida, o ACNUR era responsável pelo apoio no processo de solicitação de refúgio e no apoio ao Ministério da Cidadania na gestão dos

¹⁴⁸ Na sigla em inglês, *United Nations High Commissioner for Refugees* (UNHCR). Vale ressaltar que, em muitos documentos e propagandas publicitárias, é utilizada a expressão “Agência da ONU para Refugiados”, ora como o nome da instituição, ora como uma espécie de subtítulo ou explicação.

¹⁴⁹ Em inglês, *International Organization for Migration* (IOM).

¹⁵⁰ Em inglês, *United Nations Population Fund* (UNFPA).

¹⁵¹ Em inglês, *The United Nations Children's Fund* (UNICEF).

¹⁵² Em inglês, *UN Women*.

¹⁵³ Pode ser traduzido como “não devolução”.

abrigos de Roraima, do Alojamento de Trânsito em Manaus e de abrigos e Casas de Passagem em outras localidades do Brasil. Em Roraima e Manaus, na prática, a gestão era feita pelo próprio ACNUR por meio de organizações parceiras, havendo pouca interferência do MC. Os demais abrigos eram geridos, geralmente, pelo poder municipal local. Nesses casos, o apoio se dava através de capacitações sobre as normas que protegem refugiados e migrantes e, no que diz respeito aos indígenas, sobre aspectos culturalmente sensíveis. Além disso, apoiava na interiorização nas modalidades institucional e vaga de emprego sinalizada, bem como com a renovação e emissão de documentação, cursos de português e inserção laboral.

Juntamente com o ACNUR, a OIM coordenava a resposta ao deslocamento de venezuelanos, considerado como um “fluxo misto”, ou seja, era constituído tanto por *refugiados* – cujos sentidos serão abordados mais abaixo –, que estariam sob a responsabilidade do ACNUR, quanto por *migrantes*, sob a responsabilidade da OIM, em conformidade com a divisão de competências da ONU. Ambas as categorias devem ser entendidas aqui como classificações estatais, que possibilitam a gestão dessas populações pelo governo brasileiro, juntamente com agências da ONU e organizações parceiras. Vale ressaltar que, enquanto a Lei nº 9.474/1997¹⁵⁴ define quem seria o *refugiado*, a Lei nº 13.445/2017 não traz nenhuma explicação a respeito de quem poderia/deveria ser considerado como *migrante* – o legislador adotou o conceito de *imigrante*, que seria a “pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil”.¹⁵⁵ Mas, no âmbito da Operação Acolhida, utilizava-se *venezuelanos refugiados e migrantes*.

Na Operação Acolhida, além de apoiar a PF no processo de solicitação de residência temporária, a OIM era responsável por operacionalizar o processo de interiorização através da identificação, preparação dos refugiados e migrantes a serem interiorizados, do deslocamento, além de recebê-los nas cidades de destino. Ela também disponibilizava recursos para organizações da sociedade civil que geriam os abrigos de interiorização. Apoiava, ainda, o Subcomitê de Saúde no atendimento básico de saúde em Roraima. Também realizava a distribuição de kits de higiene e limpeza e alimentação para refugiados e migrantes em situação de rua ou em ocupações espontâneas.

¹⁵⁴ BRASIL. Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm. Acesso em: 07 jul. 2023.

¹⁵⁵ BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113445.htm. Acesso em: 07 jul. 2023.

Já o mandato do UNFPA era voltado especialmente para a saúde sexual e reprodutiva e para os direitos da população LGBTQIA+. Além de realizar atendimentos pontuais nos abrigos, atendia as pessoas que eram interiorizadas, especificamente as mulheres. Realizava exames ginecológicos, distribuía métodos contraceptivos e oferecia informações sobre o sistema de saúde para que as gestantes continuassem a realizar o pré-natal e demais exames.

Por meio de parcerias, o UNICEF identificava casos de *reunificação familiar*¹⁵⁶ de crianças e adolescentes. Em relação à interiorização, essa agência também realizava a escuta de *crianças separadas*¹⁵⁷ ou *indocumentadas*¹⁵⁸ e o preenchimento do Formulário para Análise e Proteção da Defensora Pública da União (DPU). Do mesmo modo, fazia agendamentos de processo de termo de guarda, que eram realizados no PITRIG juntamente com a Vara da Infância e Juventude do Tribunal de Justiça de Roraima (VIJ-TJRR) e a Defensoria Pública do Estado (DPE). Fazia articulações com as redes de educação local para que crianças refugiadas e migrantes tivessem acesso ao sistema de ensino. Em casos de *crianças desacompanhadas*¹⁵⁹ que participavam da interiorização na modalidade reunificação familiar, o UNICEF realizava o acompanhamento. Dentro dos abrigos, atuava, através de organizações parceiras, em dois eixos: saúde e *WASH (Water, Sanitation and Hygiene)*.¹⁶⁰ No primeiro caso, disponibilizava um técnico de enfermagem, uma nutricionista e um monitor (geralmente da própria comunidade). Quanto às ações de WASH, um ponto focal realizava o monitoramento tanto do sistema de esgoto e da qualidade da água quanto da limpeza dos filtros de água e do espaço, além de distribuir kits de limpeza e higiene.

¹⁵⁶ “Quando uma família é separada em razão de um conflito ou de uma fuga, o direito internacional humanitário estabelece medidas especiais para permitir que ela se reagrupe. A ideia é que a família é um ambiente de proteção natural para as pessoas, especialmente em situações precárias. O direito de reunificação familiar é especialmente importante para os refugiados”. In: MÉDICOS sem Fronteiras. Reunificação Familiar. Glossário, **Guia de fontes em ajuda humanitária**. Disponível em: <https://guiadefontes.msf.org.br/termo/reunificacao-familiar/#:~:text=Quando%20uma%20fam%C3%ADlia%20%C3%A9%20separada,pessoas%2C%20especialmente%20em%20situa%C3%A7%C3%B5es%20prec%C3%A1rias>. Acesso em: 09 abr. 2022.

¹⁵⁷ Categoria que se refere a indivíduos menores de 18 anos de idade que foram separados de seus pais, mas encontram-se na companhia de outro adulto.

¹⁵⁸ *Indocumentado* é o indivíduo, crianças ou adultos, que, por inúmeras razões, não pôde, não conseguiu ou não providenciou a sua documentação, ou seja, ele não possui documentos ou os mesmos encontram-se com a validade vencida.

¹⁵⁹ *Crianças desacompanhadas* é a categoria utilizada para classificar indivíduos menores de 18 anos que foram separados de seus pais ou parentes e que não estão sob a tutela de um adulto. Não se confunde com *crianças separadas*.

¹⁶⁰ “Água, Saneamento e Higiene”.

Em Roraima, a ONU Mulheres contava com uma equipe bastante reduzida, quando comparada com as outras agências da ONU. Sua atuação era voltada especificamente para mulheres refugiadas e migrantes, que recebiam oficinas sobre prevenção e combate à violência baseada em gênero, assim como sobre políticas de assistência social. Capacitações a respeito do mesmo tema eram oferecidas para setores da iniciativa privada e organizações que participam do processo de interiorização.

As pessoas que trabalhavam nessas agências e nas organizações parceiras, muitas vezes, auto identificavam-se como *trabalhadores humanitários*, categoria bastante indicativa da existência de um *ethos* específico que sustenta e orienta a retórica e o comportamento desses profissionais. Durante uma visita a uma comunidade warao, em Belém (PA), um membro de uma das agências da ONU, a fim de sensibilizar alguns servidores públicos para os problemas enfrentados por aqueles indígenas, disse: “*Nós precisamos ir lá para conhecer, porque só se engaja quem conhece. Aliviar sofrimentos e salvar vidas é um dos princípios humanitários*”. Ora, parece que estamos diante daquilo que Fassin (2016a) chamou de *razão humanitária*:

Uma nova economia moral – na qual a razão humanitária é de alguma maneira o coração – é constituída no curso dos últimos decênios do século XX. Nós somos ainda tributários nesse começo do século XXI. Ela induz respostas inéditas – o que podemos chamar um governo humanitário – que dão especial atenção ao sofrimento e ao mal-estar (FASSIN, 2016a, p. 19, tradução minha).

Sob essa perspectiva, de acordo com Fassin (2016a), quando os poderes públicos franceses, por exemplo, sob a pressão de associações de ajuda aos migrantes, autorizam a regularização de estrangeiros desde que sejam portadores de uma doença grave, invocando uma “razão humanitária”, eles utilizam-se dos mesmos argumentos adotados pelos estados ocidentais para autorizar bombardeios em nome da defesa dos direitos humanos: em ambos os casos, estamos lidando com o vocabulário do sofrimento, da compaixão e da humanidade, que tem feito parte da nossa vida política nas últimas décadas (FASSIN, 2016a). Durante a Guerra de Kosovo (1998-1999), por exemplo, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) empreendeu uma intervenção militar na extinta Iugoslávia, sem a aprovação do Conselho de Segurança das Nações Unidas. Posteriormente, em 10 de junho de 1999, o mesmo conselho estabeleceu a Missão de Administração Interina das

Nações Unidas no Kosovo (*United Nations Interim Administration Mission in Kosovo* ou UNMIK), com a finalidade de administrar temporariamente o país (NOGUEIRA, 2000).

Para compreender o contexto aqui descrito, filio-me à noção de *governo humanitário* definida por Fassin (2016a). Em sentido amplo, e a partir das sugestões de Foucault, *governo* deve ser entendido como “o conjunto de dispositivos estabelecidos e das ações realizadas para administrar, regular e favorecer a existência dos seres humanos” (FASSIN, 2016a, p. 10), não se restringindo ao Estado, mas incluindo organizações internacionais e demais instituições políticas. Também em sentido amplo, a palavra *humanitário* traz duas dimensões da noção de humanidade: primeiramente, referindo-se ao conjunto de seres humanos que pertencem à humanidade e, portanto, que compartilham uma mesma condição; segundo, humanidade no sentido de dar provas de humanidade, isto é, agir afetivamente em relação ao semelhante.

Da primeira significação derivam uma demanda de direitos e uma expectativa universal; à segunda se incorpora a obrigação de assistir e a atenção pelo outro. Encontramos aqui essa articulação da razão e da emoção que define os sentimentos morais. O governo humanitário excede, em consequência, as limitações habituais que o circunscrevem às ações realizadas no terceiro mundo, e que correspondem à visão dada pelas organizações justamente chamadas humanitárias. De fato, o humanitário torna-se uma linguagem que relaciona inextricavelmente valores e afetos e que serve tanto para definir quanto para justificar práticas de governo dos homens (FASSIN, 2016a, p. 11, tradução minha).

A maioria dos trabalhadores humanitários com os quais me relacionei pertencia à classe média ou a camadas mais abastadas, era oriunda da região sudeste do país (no caso dos brasileiros) e era formada em cursos de Relações Internacionais (RI) ou Direito, ainda que houvesse também outras formações, como Serviço Social, Comunicação, Letras e Ciências Sociais. Aqueles que cursaram RI costumam se apresentar como *internacionalistas* e “se presumem capazes de interpretar politicamente as informações sobre a realidade social de qualquer país e região do mundo” (FACUNDO, 2017, p. 108). Minhas observações corroboram a análise de Facundo (2017, p. 108): no Brasil, “são essas as competências profissionais que têm um lugar de destaque e poder sobre os processos, os corpos e a verdade dos solicitantes de refúgio e refugiados”.

Quanto aos que se graduaram como cientistas sociais, não conheci ninguém que se identificasse como tal, tampouco como sociólogo. Como antropólogo, além de mim, havia mais duas pessoas. Parecíamos ser uma espécie rara, pois, além de não nos reconhecermos

e não sermos reconhecidos como *trabalhadores humanitários*, fazíamos questão de nos identificarmos como antropólogos, a despeito do cargo que estivéssemos ocupando. Certa vez, ao afirmar para uma colega de trabalho que eu não era um trabalhador humanitário, ouvi a seguinte resposta: “*Nossa agência não contrata antropólogos, apenas trabalhadores humanitários*”. Assim como Facundo (2017, p. 108), penso que “no caso brasileiro a competência profissional sociológica e antropológica não é percebida como co-constituente das políticas e programas de refúgio. A presença de antropólogos nesse espaço institucional é inesperada e, até certo ponto indesejada”, salvo quando as populações indígenas se tornam em uma questão a ser resolvida.

Sem embargo, ser antropólogo naquele contexto significava ser considerado como “o” especialista e “a” autoridade em povos indígenas, notadamente no que se refere aos Warao. Sempre estive atento a eventuais tentativas de instrumentalização do saber antropológico, sobretudo porque poderia ser utilizado para avaliar discursos e práticas contrárias aos interesses dos Warao e de outros grupos indígenas. A minha posição como um dos únicos antropólogos naquele contexto era representativa do caráter incômodo e marginal da Antropologia – ou melhor, de um certo tipo de fazer antropológico – e, principalmente, da pouca importância que era dada à pauta indígena.

Entre os trabalhadores humanitários das agências da ONU, havia uma divisão entre os *nacionais* e os *internacionais*. Estes majoritariamente ocupavam cargos de chefia e possuíam contratos mais estáveis, o que era justificado pela experiência que tinham em outros contextos de ajuda humanitária e no tempo de permanência em agências da ONU. Essa justificativa, porém, parecia não convencer os *nacionais*, que se sentiam preteridos e injustiçados, seja por não ocuparem posições hierarquicamente mais altas, seja por receberem salários mais baixos – embora, com exceção dos estagiários, as remunerações fossem altíssimas, quando comparadas com a média salarial brasileira. Observei essa insatisfação e essa hostilidade latente apenas em conversas de bastidores. Na prática, eram mantidas relações cordiais entre ambos; até porque a maioria dos nacionais sonhava em alcançar voos internacionais, o que aconteceu com muitas pessoas durante o período em que o campo foi realizado.

Geralmente, alguns trabalhadores mantinham relações endogâmicas, ou seja, os laços de família e parentesco e os círculos de amizade estavam restritos às pessoas que frequentavam os mesmos espaços de trabalho, ainda que houvesse exceções. Era comum, por exemplo, encontrar casais que atuavam em uma mesma agência ou que trabalhavam

em instituições distintas na Operação Acolhida ou em outras operações. No entanto, a endogamia era conciliada com a exogamia quando atentamos para os espaços de sociabilidade frequentados pelos atores que compunham a estrutura tripartite do universo institucional do refúgio e da migração no Brasil. Assim, havia, de fato, uma proximidade física e social entre servidores públicos e trabalhadores humanitários que atuam em agências da ONU ou em ONGs. Em Roraima, meus interlocutores usavam a expressão “bolha da operação” para se referir a esses espaços, os quais vez e outra também eram frequentados por militares.

Tal proximidade dos lugares e das pessoas facilita a circulação através da estrutura tripartite por parte dos funcionários, cuja carreira profissional começa nas ONGs e continua até alguns dos órgãos do governo nacional ou do ACNUR, ocupando diversos cargos. Como causa e como efeito, o saber que permite a ação, para utilizar os termos de Teixeira e Souza Lima (2010), está concentrado em um número reduzido de agentes (FACUNDO, 2017, p. 97).

O número de mulheres, em sua maioria brancas, era predominante nas agências da ONU e nas ONGs de caráter humanitário, sobretudo no desempenho de funções relacionadas à *proteção*, o que também não passou despercebido por Capdeville (2021) em sua dissertação de mestrado sobre a Operação Acolhida e por Facundo (2017), ao analisar os programas destinados a refugiados colombianos. Para justificar essa configuração, homens e mulheres acionavam determinados estereótipos ligados às identidades de gênero: “*As mulheres são mais sensíveis para escutar*”; “*homens são muito pragmáticos*”; “*mulheres que sofreram violência se sentem mais à vontade para falar com mulheres*”; “*mulheres sabem dialogar*”; “*mulheres acolhem melhor*”. A partir do idioma do cuidado, esses discursos traziam uma série de valores caros à noção segundo a qual as mulheres seriam naturalmente maternais, acolhedoras, cuidadosas e protetoras, o que as tornaria mais aptas a auxiliar refugiados e migrantes. Curiosamente, essas falas eram às vezes pronunciadas por mulheres que se classificavam como *feministas*, apesar de endossarem uma divisão do trabalho por meio de papéis estereotipados.

Para Collins (2019, p. 135), “como parte de uma ideologia generalizada de dominação, as imagens estereotipadas da condição da mulher negra assumem um

significado especial”, a exemplo da imagem da *mammy*,¹⁶¹ que tem como finalidade orientar o comportamento materno. Isso porque a manipulação de imagens, seja pela criação de símbolos existentes ou de novos, é um importante instrumento de poder. Daí a ideia de *imagens de controle*, que “são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (COLLINS, 2019, p. 136).

Ainda que o foco da análise de Collins (2019) sejam as formas de objetificação que recaem sobre mulheres negras, creio que é justamente com o auxílio de imagens de controle que as trabalhadoras humanitárias sustentam uma autoimagem que as define como “protetoras”. Ainda que em uma posição privilegiada quando comparadas às mulheres negras, as trabalhadoras humanitárias relatavam uma série de opressões exercidas pela dominação masculina. Apesar de serem maioria e de ocuparem cargos de chefia, muitas tinham histórias sobre as mais variadas formas de assédio nos espaços de trabalho. Não obstante, em um complexo jogo de poder, também eram estas mulheres que reproduziam uma série de imagens de controle sobre os Warao. Uma delas é muito significativa quando contrastada com a imagem de maternidade: a imagem dos indígenas como *niños*, que pode ser traduzido como “menino” ou “criança. Como analisarei no próximo capítulo, a fronteira entre proteção e tutela é bastante tênue.

Entre trabalhadores humanitários e militares eram mantidas relações diplomáticas, mas havia reclamações mútuas à boca miúda. Para os primeiros, os militares eram muitas vezes excessivamente operacionais, não levando em conta questões sensíveis relacionadas à *proteção* de refugiados e migrantes. Além disso, sobre eles recaía a categoria de *bolsomitos*, *bolsominions* ou *bolsonaristas*, todas para designar apoiadores do presidente Jair Bolsonaro. Apesar de não poderem manifestar suas posições políticas publicamente – um dos princípios que rege o trabalho humanitário é a *neutralidade* –,¹⁶² os trabalhadores humanitários, sempre que tinham abertura, deixavam claro o seu desprezo pelo atual mandatário do Brasil, identificando-se politicamente como *pessoas de esquerda* (em menor número), *progressistas* ou *liberais*. Em contrapartida, era comum ouvir trabalhadores

¹⁶¹ Estereótipo utilizado nos Estados Unidos para classificar mulheres negras que trabalham em casas de famílias brancas, sendo responsáveis por cuidar dos filhos dos patrões.

¹⁶² Alega-se que, para poderem atuar em contextos conflituosos, esses trabalhadores devem se manter politicamente neutros. Uma eventual manifestação política poderia gerar uma indisposição com governos ou grupos locais, impossibilitando a ajuda humanitária ou, até mesmo, colocando em risco a vida daquele profissional.

humanitários comprarem o discurso dos militares a respeito da suposta capacidade técnica do Exército em lidar com processos logísticos: “*É difícil trabalhar com os militares, mas eles são muito bons em logística. Se não fossem eles, quem faria isso?*”.

Já os militares, principalmente os suboficiais, percebiam os trabalhadores humanitários como pessoas soberbas, provenientes de camadas mais abastadas da sociedade. Às vezes, reclamavam até da indiferença dos trabalhadores humanitários diante das pessoas que eram atendidas por eles. Cheguei a ouvir um tenente elogiar meu trabalho, dizendo que eu era uma das poucas pessoas que se preocupavam com os Warao – o que, é claro, também pode ser lido como uma estratégia de aproximação. Em uma entrevista, o general Barros diferenciou os “campos de refugiados” dos abrigos da Operação Acolhida. Ressaltando que não estava fazendo uma crítica àqueles espaços, o general exaltou a solução a princípio adotada pelo governo brasileiro: abrigos situados em espaços urbanos, não em áreas isoladas, com menos pessoas do que um campo de refugiados. Nas palavras do general,

Eu costumo dizer que na verdade aqui muitas agências da ONU tiveram também que aprender um pouco porque quando oferece um serviço em um campo de refugiados, serviços básicos fazem muita diferença (...) por exemplo, o problema do tal do “wash”, da parte de higiene, em que se falava sobre a necessidade de se lavar as mãos e etcetera. É claro que é importante, mas nossas crianças quando têm diarreia, o fator principal não é esse como tem no campo de refugiados, que às vezes tem até problema de água potável, nosso problema não é esse, é outro, é a subnutrição, é a gente fazer um acompanhamento com as crianças para ganhar peso. E isto em um campo de refugiados é muito difícil. E já houve tentativas de se fazer isso, colocar abrigos para 5.000, 10.000 pessoas fora da cidade, nós não aceitamos isso por causa dessas características (SIMÕES; FRANCHI, 2022).

Por outro lado, os militares diziam que a atuação na Operação Acolhida teria lhes transformado pessoal e profissionalmente. Nesses momentos, admitiam que haviam sido forjados para a guerra e para o combate e que as relações com trabalhadores humanitários e, principalmente, com refugiados e migrantes possibilitaram uma evolução como seres “mais humanos”.

Outro ponto em comum que observei entre militares e trabalhadores humanitários era o uso da palavra *missão*. Ambos a utilizavam para se referir a alguma atividade, encargo ou incumbência que deveria ser realizada; geralmente, pressupondo um deslocamento geográfico. Assim, os militares que estavam em Roraima estavam em uma missão, da

mesma forma que profissionais da ONU ou de ONGs vinham de outros escritórios do Brasil ou de outros países “de missão”. Essa categoria ressoava em meu ouvido porque me remetia à mesma palavra que era utilizada por organizações religiosas durante a colonização das Américas, conforme vimos no primeiro capítulo.

As núpcias contraídas por trabalhadores humanitários e militares, contudo, não se iniciaram na Operação Acolhida. Ao contrário, essa operação parece fazer parte de uma tendência global de intervenções militares que se utilizam de uma moralidade alicerçada em valores humanitários para se autolegitimar, bem como da perpetuação de situações emergenciais para justificar estados de exceção. É o que podemos depreender das pesquisas desenvolvidas por Fassin e Pandolfi (2010), para os quais há uma generalização nacional e internacional de estados de emergência e a implementação de um *governo militar humanitário* como uma forma de responder à “desordem” provocada por guerras, conflitos e desastres naturais.

De acordo com Fassin e Pandolfi (2010), no final do século XX, o princípio da intervenção tornou-se uma importante inovação política, rompendo com o princípio da soberania que havia prevalecido até então, quando se recomendava que eventuais conflitos deveriam ser tratados de maneira preventiva e pacífica; caso fossem deflagrados, dever-se-ia mediá-los de modo a fortalecer uma negociação entre as partes envolvidas. Todavia, essa noção de soberania fora colocada em xeque durante as guerras de descolonização: de um lado, povos colonizados reivindicavam o direito à autodeterminação; do outro, os estados colonizadores exerciam sua lógica de conquista. Durante a Guerra Fria, também foram realizadas inúmeras intervenções militares, perpetradas principalmente pelos Estados Unidos no Sudeste da Ásia e na América Latina e pela União Soviética na Europa Oriental e na Ásia Central.

Sob essa perspectiva, segundo Fassin e Pandolfi (2010), o conflito entre o leste e o oeste do Paquistão pode ser considerado emblemático, uma vez que é a primeira operação militar que se pretendeu humanitária, além de ter explicitado a impotência dos órgãos reguladores internacionais contra a violência praticada na guerra. Meses depois da independência de Bangladesh, ex-membros da Cruz Vermelha, insatisfeitos com a omissão de sua organização em relação à guerra de Biafra e o massacre da guerra no Paquistão, fundaram a organização não governamental Médicos Sem Fronteiras (MSF) – ambos presentes na Operação Acolhida. Bernard Kouchner (1939-) é um dos fundadores do MSF, foi ministro do governo francês em assuntos relacionados a direitos humanos e

representante do secretário-geral da ONU no Kosovo (WELLERSTEIN, 2007). Ele é também um ferrenho defensor da intervenção humanitária por meio do *droit d'ingérence* (“direito de intervir”), o qual não é reconhecido no direito internacional e que possibilita o afastamento do princípio da soberania em casos de grave violação de direitos humanos (FASSIN; PANDOLFI, 2010). Não se trata de uma voz isolada. Na França, um grupo de intelectuais fundou uma revista chamada *Le Droit d'Ingérence*. Para Wellerstein (2007), ainda que não houvesse uma referência explícita, os defensores das intervenções seguiam a mesma linhagem de Sepúlveda, sobre o qual falei no primeiro capítulo. Isso porque, assim como o religioso, esses autores defendiam que, quando predominavam comportamentos inadequados em determinadas regiões, o direito e o dever moral e político de intervir poderiam ser acionados.

Para salvar vidas e proteger populações, ou seja, em nome de uma moralidade humanitária, esse tipo de dispositivo tem sido utilizado regularmente, tendo como base resoluções do Conselho de Segurança da ONU – como ocorreu no Curdistão iraquiano, em 1991, na Somália, em 1992 e em Ruanda, em 1994 (FASSIN; PANDOLFI, 2010) – ou, no caso do Brasil, atos presidenciais, fundamentados em normas legais, como aconteceu nas operações de GLO mencionadas acima ou na Operação Acolhida. Em todos esses casos, o argumento humanitário contribuiu para forjar uma aparência de legitimidade a operações militares, servindo, inclusive, para justificar ações extralegais. A “urgência” de uma situação e o “perigo” sofrido pelas vítimas, seja em guerras, desastres naturais ou na recepção de refugiados e migrantes, justificaria a exceção da intervenção.

O general Barros, na mesma entrevista anteriormente citada, corrobora essa interpretação. Ele estabelece uma diferenciação entre as atribuições da Operação Acolhida e da Operação Controle; a “legitimidade” da primeira estaria ligada ao fato de os militares trabalharem conjuntamente com agências da ONU:

(...) nós não podemos misturar ação humanitária com segurança típica ostensiva trivial de faixa de fronteira, não vai funcionar bem dentro disso. Então, eu trabalho com a legitimidade e a legalidade. A minha legitimidade, por exemplo, é reforçada quando tem diversas instituições da ONU trabalhando comigo e a minha legitimidade é reforçada quando eu pego uma pessoa que está na rua e, mesmo que ela tenha entrado pelas trouxas, eu não deixo na rua para não colapsar mais ainda, eu posso fazer isso em termos de Operação Acolhida sem quebrar a legalidade. Já a Operação Controle não tem essa finalidade. A Operação Controle é a segurança da faixa de fronteira, para manter a lei e a ordem dentro da faixa de fronteira (SIMÕES; FRANCHI, p. 180, 2022).

O argumento moral aparece na fala do general quando invoca a governança compartilhada com as Nações Unidas, mas também quando se distancia dos militares que atuam na Operação Controle: enquanto esta resguardaria a fronteira e restringiria a entrada de pessoas que vieram por caminhos irregulares, os militares da Operação Acolhida não deixariam aquela pessoa na rua “para não colapsar mais ainda”. O colapso, aqui, seria dos serviços públicos ofertados em Roraima, que não teria capacidade de receber um fluxo tão grande de pessoas.

Nos bastidores, muitas vezes ouvi trabalhadores humanitários justificarem sua presença na operação pela incapacidade técnica do governo, isto é, pela falta de conhecimento e expertise para lidar com crises humanitárias. Segundo essa linha de raciocínio, ainda que historicamente o Brasil tenha recebido fluxos migratórios, teria sido a primeira vez que o país registrava um deslocamento massivo de refugiados e migrantes. No entanto, esse argumento pode ser relativizado por dois motivos: primeiramente, porque, apesar de ter sido a primeira operação militar humanitária em solo brasileiro, os contingentes militares da Operação Acolhida contavam com militares que estiveram em outras missões da ONU, como vimos acima; em segundo, porque a *know-how* desses trabalhadores humanitários esbarrava em uma incômoda novidade: a presença de indígenas em meio à população de refugiados e migrantes. Durante o meu trabalho de campo, conheci pouquíssimos trabalhadores humanitários que tiveram experiências com povos indígenas. Alguns passaram a trilhar uma trajetória profissional como “especialistas” nessa população quando começaram a atuar na Operação Acolhida. De todo modo, ainda assim reproduziam as impressões de seus pares: “*É tão difícil trabalhar com indígenas*”.

4.2. Imagens de controle e indiferença

As supostas dificuldades em trabalhar com indígenas revelavam o funcionamento do que Herzfeld (2016) chamou de *teodiceia secular*, isto é, um conjunto de argumentos reproduzidos por atores estatais para legitimar tanto a apregoada racionalidade e o bom funcionamento do Estado quanto suas imperfeições. Facundo (2017) utilizou essa chave analítica para compreender a indiferença das pessoas que trabalhavam com refugiados e solicitantes de refúgios, para os quais estes adequavam-se ou não ao tipo ideal de refugiado.

De fato, os indígenas que aportaram em terras brasileiras pareciam não se adequar às expectativas dos trabalhadores humanitários. A julgar pelos interesses profissionais,

pelas disciplinas ministradas nos cursos de RI e pela produção imagética das instituições humanitárias, provavelmente esses trabalhadores ficaram frustrados ao não encontrarem crianças esqueléticas da Etiópia ou mulheres muçulmanas violentadas. A respeito especificamente dos Warao, tomei nota de algumas opiniões que me foram transmitidas informalmente: “*Os Warao são complicados, são sujos, desorganizados e não são disciplinados*”; “*esse é o problema de trabalhar com indígenas: estão sempre habituados a receber e não querem ser autossuficientes. Por isso esse problema nunca vai acabar*”; “*não tem como integrá-los. E tem outro problema, que é um tabu: a taxa de natalidade. Pode ser pobre, mas vai ter filho*”.

As representações desses trabalhadores e dos militares acerca dos indígenas estão permeadas de *imagens de controle* (COLLINS, 2019) ou de uma *reserva de imaginários culturais* (MBEMBE, 2018). Essas imagens, que são construídas por estereótipos e por uma moralidade cara ao colonialismo, fazem parte do que eu chamei no capítulo 1 de *acervo colonial compartilhado*, dentro do qual podemos encontrar uma série de regimes discursivos e práticas racistas. No campo dos museus, um acervo compartilhado possibilita a permuta e o empréstimo de obras entre instituições. Uma pintura de Abdias do Nascimento que pertence ao Museu de Arte de São Paulo pode ser emprestada, por exemplo, para uma exposição no Museu do Louvre, em Paris. Além disso, um acervo compartilhado pode ser representado por uma plataforma virtual que concentra os acervos de diferentes bibliotecas do mundo. Em ambos os casos, há a possibilidade de dinamitarmos as barreiras temporais e espaciais. Disponível para qualquer indivíduo ou instituição, é isso o que ocorre com um *acervo colonial compartilhado*, por meio do qual imagens, ideias, valores e ações coloniais são atualizadas contemporaneamente.

Através desse acervo, por exemplo, voltam à baila formas de demarcação moral que fazem uso de esquemas classificatórios que estabelecem o que é “limpo” em relação ao que é “sujo” (DOUGLAS, 2017). As considerações a respeito da “sujeira” estabelecem um distanciamento entre “civilizados”, versados em práticas de asseio, e indígenas, que, presos a um estado de selvageria, não dominam as regras de etiqueta acumuladas no decorrer do processo civilizador. Dentro dos abrigos indígenas – tema do próximo capítulo –, ouvi que “*os Warao fedem*” ou que “*os abrigos indígenas têm um cheiro forte*” – “cheiro forte”, no caso, era um eufemismo para um odor exalado repulsivamente. Do mesmo modo, a gestação, tão importante para a reprodução sociocultural dos Warao (TARDELLI, 2021),

era lida na chave do neomalthusiano, que estabelece uma relação causal entre miséria e crescimento populacional.

Como “selvagens”, esses indígenas eram percebidos como quase humanos ou humanos incompletos; uma espécie de relíquia de um passado longínquo da humanidade. Eram frequentemente considerados pela perspectiva do “bom selvagem”, ou seja, povos dóceis, que ingenuamente “coletavam” dinheiro nas cidades achando que estavam nos *caños* praticando atividades extrativistas, que possuíam uma língua tão distante da nossa, acreditavam em *brujeria*, casavam-se tão cedo e faziam artesanato. Quando confrontavam as instituições, a imagem de “índios mansos” era substituída pela imagem de “índios bravos”. Ao invés de abrirem as portas da alteridade, esses elementos eram elencados como estratégia de exotização, inferiorização e exclusão dessas pessoas.

Enquanto eu refletia a respeito dessas representações, imaginava como os mesmos trabalhadores humanitários atuariam em contextos culturalmente tão diversos, em países como o Afeganistão, a Colômbia ou o Sudão do Sul. A minha hipótese era que, possivelmente, essas pessoas também agiriam de maneira etnocêntrica, tentando impor pretensas “verdades” universais naquelas localidades. Mas, ainda que aqueles afegãos, colombianos e sudaneses fossem vistos como um “outro” exótico, distante geográfica e culturalmente, na linha do *orientalismo* criticado por Said (2015), ainda assim é provável que seriam tratados como grupos que habitam um mesmo tempo histórico. No caso dos indígenas, a meu ver, a alteridade excludente que é estabelecida coloca-os não somente alhures, longe dos centros urbanos e da civilização (a floresta, a selva), mas em um outro tempo, sendo-lhe, como tenho abordado em outros momentos desta tese, negada uma *coetaneidade* (FABIAN, 2013). Não por acaso, o regime discursivo desses atores fazia uso de uma noção de “cultura” tipicamente evolucionista: “*Eles já não são mais índios, pois perderam o senso de comunidade*”; “*precisamos tirá-los desse estado de apatia*”; “*esses índios até que são muito inteligentes*”; “*o artesanato é importante porque faz parte da tradição*”. Derivam dessa noção de “tempo evolutivo” termos como “a civilização, a evolução, o desenvolvimento, a aculturação, a modernização (e seus primos, a industrialização, a urbanização)” (FABIAN, 2013, p. 53-54).

Os trabalhadores humanitários utilizavam-se frequentemente da categoria *População de Interesse* – ou, *Persons of Concern* (PoC), em inglês – para se referir aos refugiados e migrantes; quando se tratava de assistentes sociais, os termos usualmente adotados eram *beneficiários* ou *usuários*. Já os militares preferiam a palavra *efetivo*,

principalmente para contabilizar o número de indígenas. A meu ver, esses vocábulos são reveladores do tipo de relação que é estabelecida entre as instituições e os Warao. No caso dos trabalhadores humanitários, se, por um lado, as práticas humanitárias eram balizadas pela ótica da caridade, pelo imperativo categórico de salvar vidas e proteger pessoas; por outro, eles eram orientados e treinados para não se envolverem demasiadamente com seu “público-alvo”, seja a fim de se manterem emocionalmente estáveis, seja para evitar qualquer tipo de assédio de ambas as partes da relação ou eventuais “conflitos de interesse”. Para além disso, contudo, o uso dessas categorias é uma das chaves para compreendermos o funcionamento de uma *teodiceia secular* que contempla tanto uma representação positiva a respeito do funcionamento do sistema quanto a indiferença daqueles que movem suas roldanas (HERZFELD, 2016; FACUNDO, 2017). Não à toa, havia poucos profissionais que se recordavam dos nomes e das trajetórias dos refugiados e migrantes que atenderam.

Não quero dar a entender que as relações entre indígenas, militares e trabalhadores humanitários fossem sempre baseadas em hostilidades. Ao contrário, ouvi frequentemente os Warao agradecerem “*a Dios, a Brasil y a la Operación Acolhida por tener un lugar para dormir y comida para nuestros niños*”. Alguns, inclusive, trabalhavam em ONGs como monitores ou desempenhando outras funções; outros colaboravam na manutenção dos abrigos ou como tradutores. Da parte das instituições, estas, para além dos serviços prestados, eventualmente atendiam às demandas dos Warao para apoiá-los na organização de festas de aniversários, datas comemorativas e torneios de futebol. A relação entre esses dois polos, portanto, oscilava entre a proximidade e o distanciamento, de acordo com interesses, cálculos, laços afetivos e escolhas situacionais (GLUCKMAN, 2010).

Em momentos de tensão entre as comunidades indígenas e os trabalhadores humanitários e/ou os militares, os Warao eram considerados como “indisciplinados”, “briguentos”, “desorganizados” e “dependentes”. Geralmente, isso acontecia quando as instituições realizavam ações que afetavam as comunidades, mas sem consultá-las; ou quando havia uma omissão, um silêncio, em relação às demandas dos indígenas. Nessas ocasiões, os Warao reivindicavam seus direitos como indígenas, pleiteando uma maior participação nos processos que diziam respeito às suas vidas. A maioria dos projetos que foram executados durante a pesquisa foram desenhados e implementados sem a participação dos indígenas. Muitas vezes, eram projetos “pré-moldados” que não atentavam para as especificidades socioculturais deles: projetos educacionais, ações de

limpeza e higiene, testagem em massa de Covid-19, campanhas de vacinação, realocação de abrigos, aplicação de sanções para quem não observasse as regras dos abrigos etc.

O governo militar humanitário, portanto, também tem que lidar com súditos insubmissos que questionam a legitimidade de seus governantes. Durante situações conflituosas, que surgiam após uma série sucessiva de expectativas e frustrações, presenciei os Warao posicionaram-se contrariamente às instituições. Nesses momentos, cada uma delas era nomeada, assim como aqueles que as representavam ou que apareciam mais frequentemente *in situ*.

4.3. Descaminhos burocráticos

4.3.1. Ordenar

A Operação possuía¹⁶³ três eixos de atuação: 1) *ordenamento de fronteira*, 2) *acolhimento* e 3) *interiorização*. O primeiro eixo dizia respeito à recepção, identificação, fiscalização sanitária, imunização, regularização migratória e triagem. Na cidade de Pacaraima, havia um Posto para Recepção e Identificação (PRI), coordenado por um oficial superior das Forças Armadas. Ao passarem por lá, os venezuelanos eram recepcionados, identificados e imunizados. A recepção era feita pelas Forças Armadas, ACNUR e OIM, enquanto a identificação biométrica era de responsabilidade da PF. Além disso, havia um Posto de Atendimento Avançado (PAA), que contava com médicos e enfermeiros das Forças Armadas – principalmente, do Exército e da Marinha –, onde essas pessoas recebiam atendimento clínico de saúde e vacinas eram administradas. No que diz respeito à imunização, embora não houvesse uma obrigatoriedade, aqueles que solicitavam refúgio ou residência temporária tinham que tomar as vacinas de febre amarela e tríplice viral.

Quem optava pela solicitação de refúgio ou pela residência temporária era direcionado para outra instalação: o Posto de Triagem (PTRIG). Lá se iniciava o processo de regularização migratório, bem como encaminhamentos relacionados a acessos a direitos e políticas públicas, a exemplo da emissão de Carteira de Trabalho. O ACNUR auxiliava aqueles que queriam solicitar refúgio; a OIM, aqueles que desejavam a residência temporária. Já a emissão dos protocolos dos pedidos de refúgio ou de residência e do CPF

¹⁶³ Ver nota acima sobre o uso do pretérito em relação à Operação Acolhida.

estava sob os cuidados da PF. Além dessas instituições, outras agências atuavam no PTRIG de maneira secundária e complementar e de acordo com seus respectivos mandatos: CICV; UNICEF; Visão Mundial e UNFPA. O Ministério da Cidadania também estava presente, sendo responsável pelo atendimento de casos de maior vulnerabilidade.

No fim desse percurso, os venezuelanos que tinham condições financeiras seguiam viagem para Boa Vista ou outro estado brasileiro. Aqueles que se encontravam em situação de mais vulnerabilidade – como era o caso da maioria dos indígenas – eram encaminhados para um alojamento de trânsito, situado no mesmo complexo arquitetônico do PRI e do PTRIG, que era denominado de BV8, nome do marco localizado na fronteira com a Venezuela. Nesse alojamento, aguardavam a abertura de vagas nos abrigos de Boa Vista.

Antes de prosseguirmos para o segundo eixo da Operação Acolhida, gostaria de descrever brevemente o funcionamento da regularização migratória (ou documental, a depender da instituição) no Brasil e como esses procedimentos são experienciados pelos Warao. Quando os venezuelanos não indígenas ou indígenas chegavam naquela área onde o Estado se faz presente por meio de ministérios, Forças Armadas, agências da ONU e ONGs, recebiam explicações e encaminhamentos do ACNUR e da OIM a respeito da *solicitação do reconhecimento da condição de refugiado* e da *solicitação de residência temporária* (que classifica a pessoa como *imigrante*), respectivamente. Essas ações eram orientadas pela Lei nº 9.474/1997 e pela Lei nº 13.445/2017, ambas mencionadas acima. A primeira incorporou o Estatuto dos Refugiados das Nações Unidas (ou Convenção de 1951) no ordenamento jurídico brasileiro, definindo como *refugiado* aquela pessoa que, devido a um fundado temor de perseguição, fugiu de seu país por razões relacionadas à raça, religião, nacionalidade, opinião política ou por pertencer a determinados grupos sociais. Incorporou também a Declaração de Cartagena de 1984, que amplia a definição de refugiado para aquele que sofreu uma grave e generalizada violação de direitos humanos. Foi esse o entendimento do Conare acerca da situação venezuelana, o que não significa que todas as pessoas foram reconhecidas como refugiadas com base nesse fundamento; muitos venezuelanos, inclusive, optaram pela residência. O Conare está vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, sendo responsável pela avaliação das solicitações e pelo reconhecimento da condição de refugiado.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Para uma descrição mais detalhada sobre o funcionamento do Conare e os procedimentos que lhe cabem, ver Facundo (2017).

Já a Lei nº 13.445, mais conhecida como Lei de Migração, dispõe sobre os direitos e os deveres dos migrantes e daqueles que visitam o Brasil. O processo de elaboração dessa legislação explicita quão à margem os povos indígenas estavam (estão) da construção dos Estados nacionais. Em sua dissertação de mestrado, Xavier (2023) analisa os diferentes argumentos favoráveis e contrários aos vetos do então presidente Michel Temer que recaíram sobre o projeto de lei original. Ao todo, foram vetados 18 trechos do texto, incluindo o parágrafo segundo do artigo primeiro, que tratava da circulação de indígenas em suas terras tradicionais. Essa medida afronta o direito à livre circulação de povos indígenas transfronteiriços. Não obstante, parece reproduzir a mesma lógica de legislações do Império e do início do período republicano brasileiro, na medida em que os indígenas são excluídos do projeto migratório (SEIFERTH, 2002; XAVIER, 2023).

Substituindo o Estatuto do Estrangeiro,¹⁶⁵ assinado, na década de 1980, pelo general João Figueiredo durante a ditadura civil-militar, a Lei de Migrações prevê, dentre outros dispositivos legais, a concessão de visto temporário para o *imigrante* que venha ao Brasil com o intuito de estabelecer residência por tempo determinado. Dentre as hipóteses previstas, segundo o Artigo 14, III, § 3º, o visto poderá ser

concedido ao apátrida ou ao nacional de qualquer país em situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário.¹⁶⁶

Não obstante essa previsão legal poder ser confundida com a definição de refugiado, uma vez que prevê situações de conflito armado e violação de direitos humanos, ressalta-se que os venezuelanos não necessitam de visto para entrar no Brasil. Além disso, os profissionais do ACNUR sustentavam que a solicitação de refúgio seria mais protetiva do que a autorização de residência,¹⁶⁷ pois vedava a devolução daquela pessoa para o país de origem. Caso o migrante estivesse no Brasil de maneira irregular, poderia ser deportado.

¹⁶⁵ BRASIL. Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16815.htm. Acesso em: 22 mar. 2022.

¹⁶⁶ BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113445.htm. Acesso em: 11 abr. 2022.

¹⁶⁷ No caso da Venezuela, a autorização de residência está fundamentada na Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19, de 23 de março de 2021 dispõe sobre a autorização de residência ao imigrante que esteja em território brasileiro e seja nacional de país fronteiriço, onde não esteja em vigor o Acordo de Residência para Nacionais dos Estados Partes do MERCOSUL e Países Associados. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP.MRE_N%C2%BA_19_DE_23_DE_MAR%C3%87O_DE_2021.pdf. Acesso em: 07 jul. 2023.

Sustentavam, igualmente, que o refúgio é reconhecido por uma lei federal que somente poderia ser revogada por outra lei, enquanto a autorização de “*residência seria uma mera deliberalidade do governo brasileiro*”. Um outro ponto de distinção, segundo uma trabalhadora do ACNUR, seria a *naturalização*, isto é, a aquisição da nacionalidade brasileira.

Quando a pessoa é reconhecida como refugiado, ocorre um ato declaratório (declara-se uma situação que sempre existiu, ou seja, que a pessoa é uma refugiada). Já a residência é um ato constitutivo. São quatro anos a regra para se naturalizar. Nesse caso, o prazo do solicitante de refúgio retroage à data em que a pessoa entrou no país. Se a pessoa pedir residência, os dois anos de residência provisória não são contabilizados para o pedido de naturalização. A naturalização é a última etapa da integração do refugiado.

Entretanto, embora os atores que atuavam no universo institucional do refúgio afirmassem que o reconhecimento da condição de refugiado era apenas declaratório, o fato é que muitas pessoas de diferentes nacionalidades que buscam esse tipo de proteção legal perdem-se em um emaranhado burocrático de documentos, entrevistas que revivem sofrimentos, esperas prolongadas e confusões terminológicas que fazem parte da forma pela qual determinadas populações são geridas (JARDIM, 2017; FACUNDO, 2017). Ainda que como solicitantes do reconhecimento da condição de refugiados tenham praticamente os mesmos direitos de um refugiado, o reconhecimento propriamente dito, realizado pelo Conare, pode demorar anos e às vezes não ocorrer.

Através desse *modus operandi*, os processos e práticas estatais produzem um efeito de legibilidade, que diz respeito à produção de uma linguagem e de um saber próprio do governo, além de instrumentos de classificação e regulação de coletividades (TROUILLOT, 2001). Para que o Estado seja formado, pois, é imprescindível que um corpo de “especialistas” produza classificações, mapas, relatórios e dados estatísticos referentes à economia, demografia, geografia, saúde, educação, transporte e outros saberes necessários ao exercício do poder (SOUZA LIMA, 1995; COHEN, 1996; BOURDIEU, 2008; 2017; FOUCAULT, 2017). A interpretação desses dados, por sua vez, exige habilidades exegética e hermenêutica (COHEN, 1996). Como poucos possuem essas qualidades, esse conjunto de informações é inacessível para a maior parte da população. Tem-se, assim, um efeito de ilegitimidade (ASAD, 2008; DAS; POOLE, 2008) que torna os documentos, práticas e normas estatais incompreensíveis. Ora, muitos Warao não falam

sequer a língua espanhola; manejar e dominar a gramática estatal é um exercício redobrado, o que pode dificultar ou impossibilitar o acesso a direitos.

Os obstáculos enfrentados para ter acesso à documentação e renovar seus protocolos, gerava muitas frustrações e desconfianças, principalmente para as famílias warao que se encontravam há mais tempo no Brasil e que percorreram outros estados. O fato de um protocolo estar vencido era utilizado como argumento para que determinado servidor público impossibilitasse o acesso a serviços, como atendimentos hospitalares. Por outro lado, enquanto algumas portas eram fechadas, as comunidades warao dentro e fora dos abrigos, tanto em Roraima quanto em outras localidades, recebiam visitas constantes de atores e instituições, sempre em busca de “dados”. Em função disso, algumas comunidades de Belém e outras localidades passaram a manter relações de hostilidade com algumas instituições, reagindo negativamente às tentativas de realização de entrevistas. Indignado, Luís, liderança warao de Ananindeua (PA), me explicou a opinião de sua comunidade a respeito desse assunto:

Luís Arzolay: *Aquí en la comunidad nadie quiere saber nada de esta entrevista. Dijeron: “Mira, no nos están ayudando en nada, solo para entrevistar todo esto”. Pero en esta comunidad no hay gente que crea y diga: “Yo voy para allá y voy a cumplir con todo esto”. No. Primero lo que dicen es: “Se están enriqueciendo a costa nuestra. Esta entrevista que están haciendo hará mucho dinero haciendo entrevistas, así que no podemos estar haciendo entrevistas con esta gente”. Eso es lo que dicen. Así que lo siento. No sé qué pasará. Yo tampoco estoy de acuerdo. Aquí hay hambre, aquí no hay entrevista ni nada, aquí hay hambre. Sé que estamos en Brasil, no estamos en Venezuela, pero hay hambre.*

Para contrapor o argumento do ACNUR segundo o qual os venezuelanos seriam *refugiados*, a OIM, ressaltava que nem todos os venezuelanos haviam sido perseguidos politicamente; muitos vieram em busca de melhores condições de vida, de modo que se enquadrariam melhor na classificação de *migrantes*. Essa visão parecia ser compartilhada pelo governo federal. No início de 2021, o Ministério da Justiça e Segurança Pública editou a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19,¹⁶⁸ que simplificou o pedido de autorização de residência para venezuelanos. Aquele que opta pela residência temporária, recebe um documento com uma validade de dois anos. Findo esse período, poderá converter a

¹⁶⁸ Brasil. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19, de 23 de março de 2021. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-interministerial-mjsp/mre-n-19-de-23-de-marco-de-2021-310351485>. Acesso em: 11 abr. 2022.

autorização para um prazo indeterminado, desde que não tenha registros criminais e que “comprove meios de subsistência”. Esse último requisito praticamente impossibilitava que os Warao fossem contemplados, pois a maioria não estava inserida formalmente no mercado de trabalho, recorrendo a trabalhos informais e precarizados para gerar “renda”.

Em tese, como refugiado ou migrante essas pessoas têm praticamente os mesmos direitos dos brasileiros, com exceção da participação no processo eleitoral: podem acessar o Sistema Único de Saúde (SUS), o SUAS, o sistema de ensino, possuir a Carteira de Trabalho e até abrir uma conta em uma agência bancária, caso a instituição financeira autorize. Na prática, contudo, os Warao enfrentam uma série de desafios para acessar direitos e serviços. Ainda que alguns municípios atendam essa população, essas iniciativas são precedidas muitas vezes de um trabalho de sensibilização feito pelo ACNUR com organizações parceiras. Cada vez que chegam em uma cidade, os Warao parecem despertar certo pânico nos atores estatais, não acostumados a lidar com refugiados e migrantes, tampouco com indígenas refugiados e migrantes, sobretudo em áreas urbanas.

Ademais, é preciso atentar que muitos Warao passaram a ser portadores de documentos estatais somente no Brasil. Alguns possuíam a *cédula de identidad*, documento de identificação venezuelano. Mas boa parte deles não tinha nenhum documento quando ultrapassaram a fronteira, seja porque não houve tempo hábil para trazê-lo ou porque pretendiam retornar para a Venezuela – o que também ocorre com diplomas e certificados –, seja porque simplesmente nunca foram portadores de documentos. Isso não significa que sejam incapazes de compreender a racionalidade burocrática, como se esta fosse uma prerrogativa de ocidentais (HERZFELD, 2016). O problema, como sustenta Baniwa (2012, p. 219), é que as comunidades indígenas e suas organizações são obrigadas a adotar “o modelo burocrático de organização social, política e econômica dos brancos”, a fim de que possam garantir seus direitos de cidadania. A meu ver, os descaminhos pela burocracia brasileira fazem parte de uma teodiceia que classifica, estigmatiza, exclui e, ao mesmo tempo, se pretende inclusiva e acolhedora.

4.3.2. Acolher

A categoria *acolhimento* era adotada para designar o eixo que correspondia ao abrigo dos venezuelanos, incluindo a população indígena. Nesse caso, “acolher” significava alocar determinados grupos de pessoas classificadas como “vulneráveis” em

uma área onde pudessem se sentir seguras e protegidas, tendo um espaço para repouso, higiene pessoal e alimentação. De acordo com o coronel Kanaan (2019, p. 12), a Operação Acolhida realizava “todas as ações humanitárias de acolhimento”, como distribuição de alimentos, atendimento à saúde, imunização, segurança, acesso ao sistema de ensino e “manutenção dos costumes culturais”. No que diz respeito à esta última ação, observamos os mecanismos de classificação que operam sobre os povos indígenas que se deslocaram para o Brasil. O artigo do coronel expressa a preocupação terminológica que apareceu, no decorrer do meu trabalho de campo, em diferentes falas de atores vinculados às instituições que atuam na operação: seriam “indígenas”, “refugiados” ou “nômades”?

A despeito da discussão, em vários níveis, sobre a situação dos indígenas venezuelanos é importante compreender a real condição desses grupos (são refugiados ou simples nômades que cruzaram a fronteira por necessidade, fruto da crise política e econômica de seu país de origem?) (KANAAAN, 2019, p. 12).

Personagem importante tanto operacionalmente quanto nas representações que foram construídas sobre a Operação Acolhida, o coronel Georges Feres Kanaan é um dos atores que circulou pela estrutura tripartite do universo institucional do refúgio e da migração, mantendo relações profissionais e de camaradagem com trabalhadores humanitários das agências da ONU e de ONGs, assim como com servidores públicos. Oriundo da Aman, onde foi instrutor de curso de Infantaria e da seção de Instrução Especial, Kanaan havia sido coordenador operacional adjunto da Força-Tarefa Logística Humanitária em Roraima, tornando-se depois assessor especial do Gabinete da Casa Civil. Ele foi instrutor da Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais, do Centro de Instrução de Guerra na Selva e da Academia de Guerra do Chile. Realizou, ademais, diferentes cursos: Montanhismo; Operações na Selva; Segurança Presidencial; Montanha Invernal (na Argentina); Infantaria Avançada (nos EUA); Estado-Maior (no Chile); e Política, Estratégia e Alta Administração do Exército (KANAAAN, 2019).

Como um dos porta-vozes da Operação Acolhida, o discurso do coronel Kanaan evidenciavam um conjunto de valores compartilhados não apenas pelas Forças Armadas, mas pelas inúmeras instituições humanitárias que atuavam direta e indiretamente na operação. Sob essa perspectiva, o seu artigo “Operação Acolhida: a maior operação conjunta interagências e de natureza humanitária no Brasil”, publicado na revista *Doutrina Militar Terrestre*, pode ser lido como um documento, isto é, como um artefato burocrático

do Estado que tenta produzir discursivamente uma imagem coerente e harmoniosa de práticas estatais. Conforme Teixeira e Lobo (2018), os documentos são artefatos que distinguem as organizações modernas, tendo como uma de suas capacidades fixar sentidos que tornam invisíveis as pessoas e o contexto que lhes deram origem. É o que podemos depreender do trecho abaixo, o qual endossa a noção de “governança compartilhada”, através de palavras como “cooperação” e “sinergia”:

A FT Log Hum tem a missão de cooperar com os governos federal, estadual e municipal com as medidas de assistência emergencial para acolhimento de imigrantes (residentes e refugiados) provenientes da Venezuela, em situação de vulnerabilidade (pessoas desassistidas), decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. O coordenador operacional apresentou sua intenção de trabalhar com sinergia com os órgãos governamentais (OG), organismos internacionais de apoio humanitário (OIAH) e organizações Não Governamentais (ONG), na preparação, montagem, ações de ajuda humanitária e interiorização (KANAAAN, 2019, p. 15).

A sinergia apregoada pelo coronel, ao que parece, ocorreu também entre as políticas de acolhimento previstas em legislações brasileiras e os serviços de ajuda humanitária prestados a refugiados e migrantes em situações de guerras, conflitos e desastres naturais. A experiência brasileira parece ter interpretado de forma diferencial e criativa a gramática humanitária.

Em *The camp management toolkit*, um dos manuais voltados para o acolhimento de pessoas deslocadas, o termo *camp* (que pode ser traduzido como “campo” ou “acampamento”) é utilizado para se referir a diferentes tipos de espaços destinados a acolher pessoas que foram obrigadas a se deslocar, como assentamentos temporários, acampamentos planejados, centros coletivos, centros de trânsito etc. A palavra *shelter* (“abrigo”, em português; “refúgio”, em espanhol), por sua vez, designa um dos serviços disponibilizados em um campo de refugiados, “garantindo não apenas a proteção física das pessoas contra o clima, mas proporcionando um espaço de privacidade e dignidade” (2008, p. 18). Um tipo de *shelter* é a *Refugee Housing Unit* (RHU) – “Unidades de Habitação para Refugiados” –,¹⁶⁹ uma estrutura utilizada em contextos de emergência.

¹⁶⁹ Em português, seria “Unidade de Habitação para Refugiados”, mas os atores não costumam fazer a tradução. Possui as seguintes especificações: “The RHU is comprised of a lightweight steel frame, a roof, wall panels, door and windows, floor covering, a solar energy unit, and an innovative anchoring system - no comparable product currently exists on the market. The production of the RHU by Better Shelter began in 2015 following extensive laboratory testing and field piloting in diverse climatic conditions. 15,000 units

A Operação Acolhida adotou a palavra *abrigo* para se referir ao que os manuais humanitários chamam de “campo” ou “acampamento”. Essa escolha pode ter relação com o fato de o Brasil contar com uma política de acolhimento no âmbito do SUAS. Por outro lado, a julgar pela opinião do general Barros (SIMÕES e FRANCHI, 2022), pode ter sido uma estratégia para desassociar as ações de acolhimento da operação com os “campos de refugiados”, sobretudo se lembrarmos que, desde o início da operação, uma série de atos xenofóbicos foram praticados por roraimenses em Pacaraima e Boa Vista.¹⁷⁰

Inicialmente, as RHU não foram oferecidas para os Warao, apenas para os venezuelanos não indígenas. A princípio, os abrigos indígenas receberam estruturas metálicas nas quais poderiam ser fixadas redes de descanso ou, como se referem os Warao em espanhol, os *chinchorros*. Essa estrutura foi denominada de *redario*, seguindo o modelo implementado nas Casas de Saúde Indígenas (Casais), que oferece à população indígena alojamento, alimentação, acompanhamento de pacientes e marcação de consultas, exames e internações hospitalares nos municípios de referência dos distritos indígenas, no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. A escolha do modelo de redario foi justificada como uma forma de contribuir para a “manutenção cultural”. De fato, a maioria dos Warao preferia dormir em redes, mas não lhe agradava a ideia de viverem tão próximos uns dos outros, sem nenhuma privacidade.

Quando estive em Roraima, os abrigos da Operação Acolhida eram geridos pelo ACNUR por meio de parcerias com ONGs, mas havia, em diferentes cidades brasileiras, abrigos para indígenas refugiados e migrantes administrados pelos poderes executivos locais através de suas secretarias de assistência social, a exemplo de um abrigo municipal no Pará. Assim como os abrigos destinados a brasileiros, ambos tinham um caráter provisório e transitório, pois o objetivo desses espaços, em tese, era acolher pessoas em situação de vulnerabilidade e possibilitar que, posteriormente, saíssem de lá de maneira autônoma. Segundo a definição do Ministério da Cidadania, “serviços de acolhimento” são

were subsequently deployed to multiple field operations in Europe, Middle East and Africa. Following these initial deployments, feedback from persons of concern has been extremely positive highlighting the contribution of RHUs in providing improved and dignified accommodation”. Disponível em: <https://www.unhcr.org/5c1127d24.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2021.

¹⁷⁰ MENDONÇA, Heloísa. “O ‘monstro da xenofobia’ ronda a porta de entrada de venezuelanos no Brasil”. **El País**, Brasil, 27 ago. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/17/politica/1534459908_846691.html. Acesso em: 10 abr. 2022.

serviços especializados que oferecem acolhimento e proteção a pessoas e famílias afastadas temporariamente do seu núcleo familiar e/ou comunitários de origem e se encontram em situação de abandono, ameaça ou violação de direitos. Tais serviços funcionam como moradia provisória até que a pessoa possa retornar à família de origem, ou seja encaminhada para família substituta, quando for o caso, ou quando se dê o alcance da autonomia (moradia própria ou alugada).¹⁷¹

Aqui vale ressaltar que houve um encontro entre duas “proteções”: aquela que foi definida mais acima como o mandato prioritário do ACNUR e a outra que está prevista no SUAS. Neste caso, *proteção* refere-se a serviços oferecidos pelo Estado, sendo subdividida em Proteção Social Básica (PSB) e Proteção Social Especial (PSE). A primeira apoia indivíduos e famílias em situação de vulnerabilidade e ou que estão inseridas no Cadastro Único. Isso se dá por meio de serviços ofertados pelo Centro de Referência da Assistência Social (CRAS), como o Serviço de Proteção e Atenção Integral às Famílias (PAIF); o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV); e o Serviço de Proteção Social Básica no Domicílio para Pessoas Idosas e com Deficiência.¹⁷² Já a PSE, conforme uma publicação do extinto Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, é encontrada no Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS) e está voltada a indivíduos e famílias que estão em situação de risco “por ocorrência de abandono, maus tratos físicos e/ou psíquicos, abuso sexual, uso de substâncias psicoativas, cumprimento de medidas socioeducativas, situação de rua, situação de trabalho infantil, entre outras situações de violação dos direitos” (FERREIRA, 2009, p. 21).

De todo modo, ambas as “proteções” estão orientadas por uma moralidade que carrega em seu bojo uma razão humanitária (FASSIN, 2016a), como vimos acima. Ademais, tanto a *proteção* das agências da ONU quanto a *proteção* da política de Assistência Social brasileira parecem operar no registro cristão da caridade, tendo como valores a compaixão e a solidariedade diante do sofrimento dos mais vulneráveis e daqueles que se encontram em situação de risco.

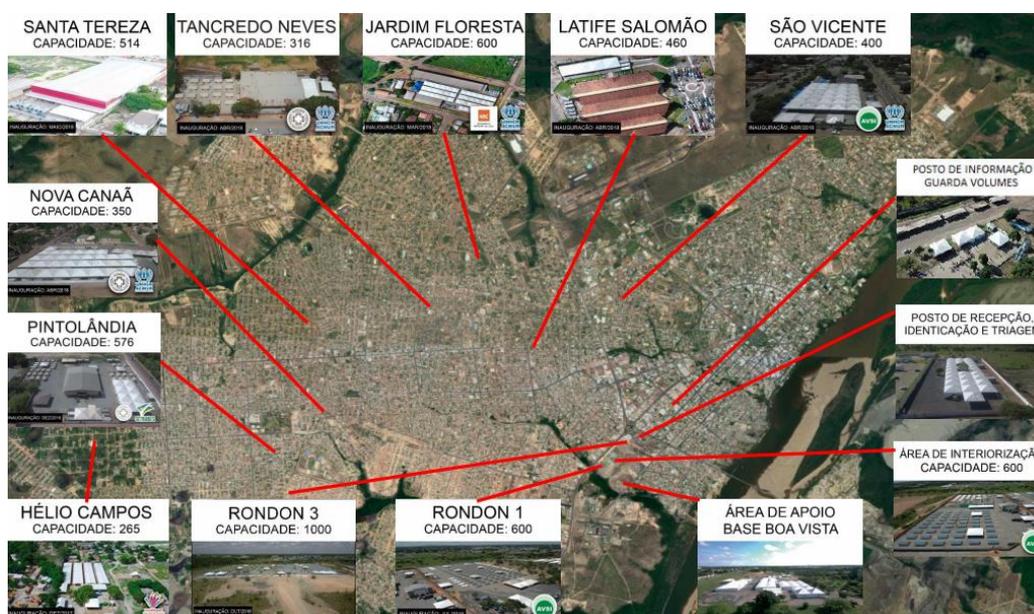
Em 2019, havia 13 abrigos em Roraima, classificados de acordo com o público-alvo: “família”, “solteiros”, “indígena”. O acolhimento e a assistência dentro desses

¹⁷¹ MINISTÉRIO DA CIDADANIA. “Serviços de acolhimento”, **MDS**. Disponível em: <http://mds.gov.br/assuntos/assistencia-social/servicos-e-programas/servicos-de-acolhimento>. Acesso em: 29 mar. 2022.

¹⁷² PARTICIPAR de Serviços da Proteção Social Básica - programas e benefícios assistenciais, **Governo do Brasil**, Assistência Social. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/participar-de-servicos-da-protacao-social-basica-programas-e-beneficios-assistenciais>. Acesso em: 06 abr. 2022.

espaços eram de responsabilidade do Ministério da Cidadania e do ACNUR. Este estabelece contratos de parceria com organizações da sociedade civil para que estas façam a gestão direta dos abrigos. À época da pesquisa, a AVSI geria os abrigos para venezuelanos não indígenas, enquanto a FFHI respondia pelos abrigos indígenas. O Exército também atuava nos abrigos, sendo responsável pela segurança, logística, alimentação e, de maneira pontual, pela saúde. No capítulo seguinte, conheceremos melhor o funcionamento desses espaços, tendo como foco os abrigos indígenas.

Figura 15: mapa dos abrigos de Roraima em 2019.



Fonte: mds.gov.br.

4.3.3. Interiorizar

Por fim, o terceiro eixo da Operação Acolhida era a *interiorização*, categoria que se referia ao deslocamento de venezuelanos para outros estados brasileiros, tendo como objetivo “desafogar” o estado de Roraima e contribuir para que os venezuelanos fossem inseridos social e laboralmente na sociedade brasileira.¹⁷³ Na definição do Subcomitê

¹⁷³ SUBCHEFIA de Articulação e Monitoramento Casa Civil, Presidência da República. **Assistência emergencial aos imigrantes venezuelanos – Operação Acolhida**, set., 2019. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fblog.mds.gov.br%2Ffredesuas%2Fwp-content%2Fuploads%2F2019%2F09%2FAssist%25C3%25Ancia-Emergencial-aos-Imigrantes-Venezuelanos-Opera%25C3%25A7%25C3%25A3o-Acolhida.pdf&clen=4680787&chunk=true>. Acesso em: 22 mar. 2022.

Federal para a Interiorização (2021, p. 9), tratava-se da “viabilização logística e operacional do deslocamento de migrantes e refugiados de Roraima ou Manaus para outras unidades da federação, visando melhores oportunidades para sua integração socioeconômica no país”.

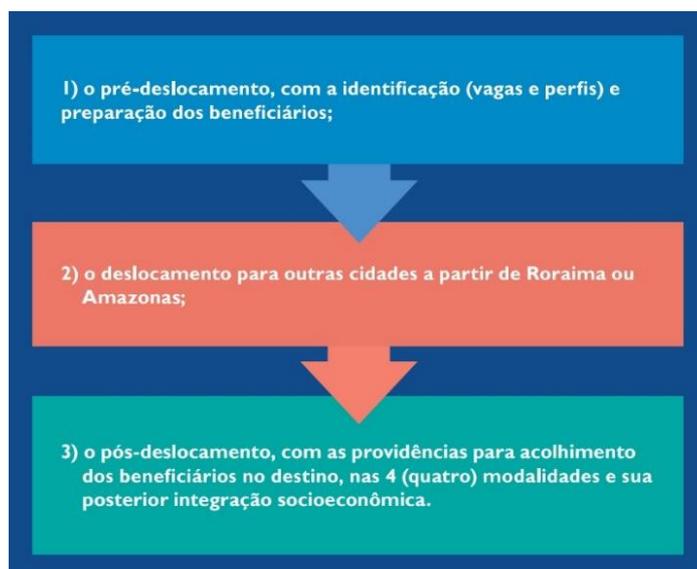
Em diferentes ocasiões, ouvi militares afirmarem que a interiorização era o objetivo número um da operação. Essa estratégia era realizada não apenas a partir de Roraima, mas também de Manaus (AM), onde há um braço da operação. Para participar do processo de interiorização, eram necessários, em regra, os seguintes requisitos: 1) estar regularizado no país e possuir documentos de identificação; 2) ter a vacinação em dia; 3) estar apto clinicamente; 4) ser informado sobre a cidade de destino, bem como sobre seus direitos e deveres nesse processo; 5) assinar uma Declaração de Voluntariedade.

Havia quatro modalidades de interiorização: 1) *abrigo-abrigo* (ou *institucional*); 2) *reunificação familiar*; 3) *reunião social*; e 4) *vaga de emprego sinalizada* (ou *interiorização por trabalho*). Na primeira modalidade, a pessoa era deslocada de um dos abrigos emergenciais de Roraima em direção aos abrigos da interiorização, geridos por estados, municípios ou organizações da sociedade civil. O Ministério da Cidadania monitorava, por meio de parcerias com as secretarias de assistência social local, os abrigos de destino. Segundo o Subcomitê Federal para Interiorização (2021), o indivíduo ou a família que recorresse à essa modalidade receberia um apoio para facilitar sua inclusão socioeconômica na nova cidade. A priori, o tempo de permanência nesses espaços era de três meses. A *reunificação familiar* era voltada para venezuelanos que tinham familiares em outras localidades do Brasil. Antes da interiorização, as instituições comprovavam, por meio de documentos, o vínculo familiar e verificavam algumas condições: os familiares deveriam estar dispostos a recebê-los, além de terem condições de alugar um imóvel ou de ter uma casa própria. Outro critério era que pudessem oferecer apoio com alimentação. Muito semelhante, a *reunião social* diferenciava-se da reunificação familiar na medida em que promovia o encontro entre amigos ou parentes com os quais não se podia comprovar o vínculo familiar. No entanto, assim como a modalidade anterior, o venezuelano deveria ter um destino previsto. Já a *vaga de emprego sinalizada* (ou interiorização por trabalho), como o próprio nome indica, servia àquelas pessoas que eram contratadas por alguma empresa. No PTRIG havia o Centro de Coordenação de Interiorização (CCI), que identificava vagas de trabalho e dava apoio aos processos seletivos de contratação. Quando o venezuelano era contratado pela empresa, responsável pela seleção do trabalhador, o CCI

apoiava no deslocamento para o lugar de destino. Nesses casos, as instituições da Operação Acolhida podiam oferecer um apoio financeiro de três meses para que a pessoa interiorizada se estabilizasse naquela cidade.

O diagrama abaixo sintetiza em três etapas a estratégia de interiorização. Cada uma delas era constituída por um conjunto de procedimentos e ações realizadas por diferentes atores e instituições, destacando-se o Subcomitê Federal para Interiorização, a FT Log Hum, a OIM, o ACNUR e organizações não governamentais. Os fluxos e as atribuições variavam de acordo com a modalidade de interiorização. Em relação ao papel da FT Log Hum, militares das 12 regiões militares do Exército Brasileiro compunham os Núcleos Regionais de Interiorização (NURINs), que acompanhavam, juntamente com organizações locais, os venezuelanos do desembarque até o seu destino. Em parceria com governos, agências internacionais e organizações da sociedade civil, esses núcleos também davam suporte à integração dos venezuelanos após a interiorização (SUBCOMITÊ, 2021).

Figura 16: fases da estratégia de interiorização.



Fonte: Subcomitê (2021).

Segundo dados do Painel de Monitoramento da Estratégia de Interiorização do Governo Federal, alimentado pelas instituições que atuavam na Operação Acolhida e alocado na página da OIM, de abril de 2018 a fevereiro de 2022, foram interiorizadas

70,420 pessoas.¹⁷⁴ As estatísticas apresentam um recorte de gênero e idade, assim como trazem informações sobre as modalidades mais utilizadas e os estados de destino. Mas não sabemos nada a respeito da interiorização de indígenas. Isso porque, salvo raríssimas exceções, essa população era excluída do processo de interiorização, não obstante a inexistência de legislações ou documentos que oficializem tal exclusão.

Sob essa perspectiva, a construção da identidade de *indígena warao venezuelano refugiado ou migrante* parece trazer uma série de ambiguidades que, muitas vezes, deixam esse povo em um limbo político-burocrático. Ora a categoria *indígena* – alternada com a categoria “índio”, de cunho pejorativo – era subsumida nas categorias *refugiado/migrante*, em discursos que sustentavam que os Warao não deveriam receber um tratamento diferenciado, uma vez que todos os venezuelanos haviam sofrido os mesmos problemas e que as normas internacionais de direitos humanos protegiam a todos igualmente; ora a categoria *indígena* era manejada em discursos e práticas de exclusão.

Durante o trabalho de campo, tentei compreender as razões pelas quais os indígenas não podiam participar da interiorização. Muitos Warao me procuravam para perguntar o porquê dessa decisão, manifestando o desejo de se encontrarem com outros parentes e de buscar melhores condições de vida em outras localidades. Mas eu não tinha respostas. A princípio, pensei que o desconhecimento das instituições a respeito das especificidades socioculturais deles tenha gerado esse silêncio incômodo. Para auxiliar na qualificação dessa política pública, confeccionei um relatório técnico (TARDELLI, 2020b), que serviu de base para um relatório do MPF que recomenda a elaboração de um programa de interiorização culturalmente adaptado para os indígenas.

Para justificar a não inclusão de indígenas no eixo da interiorização, ouvi basicamente dois argumentos de meus interlocutores: 1) a configuração dos deslocamentos dos Warao era constituída por famílias extensas; caso fossem interiorizados, poderia haver um rompimento dos laços familiares; e 2) muitos Warao enfrentavam barreiras linguísticas e culturais; caso fossem interiorizados, podiam correr o risco de serem explorados laboralmente. Assim como a retórica adotada para justificar as diferenças arquitetônicas no acolhimento de não indígenas e indígenas, a retórica excludente da interiorização lança mão de uma série de pressuposições que fortalecem as imagens de controle que são

¹⁷⁴ PAINEL de Monitoramento da Estratégia de Interiorização do Governo Federal. OIM – ONU Migração. Disponível em: <https://brazil.iom.int/pt-br/painel-da-estrategia-de-interiorizacao-do-governo-federal>. Acesso em: 10 abr. 2022.

projetadas sobre os Warao. É justamente por meio de estereótipos que a indiferença é justificada e, eu acrescentaria, a autonomia é desconsiderada. Essas imagens e estereótipos compõem o que venho denominando nesta tese como *acervo colonial compartilhado*, de modo a compreender as conexões diacrônicas e sincrônicas do campo comum de significados e práticas da atualização do colonialismo.

De fato, a mobilidade warao é feita em grupos de famílias extensas – o que, inclusive, se reflete na configuração socioespacial dos abrigos. No que diz respeito ao risco de serem explorados, não se trata de uma preocupação distante da realidade dos povos indígenas que vivem no Brasil. A utilização da mão de obra indígena não cessou com a abolição da escravatura. No estado de Roraima, por exemplo, os povos indígenas da região foram escravizados, seja nos arrozais, seja no garimpo, até, pelo menos, a segunda metade do século XX (FARAGE, 1991; SANTILLI, 2001; VIEIRA, 2014). Entretanto, além de não consultarem os Warao a respeito de seus anseios, os atores e as instituições que atuavam na operação omitiam-se da responsabilidade de implementar políticas públicas culturalmente diferenciadas. Esse caso é bastante ilustrativo da maneira pela qual “a rejeição burocrática dos indivíduos coletivamente ‘diferentes’ os priva de sua individualidade” (HERZFELD, 2016, p. 91). Não por acaso, os Warao, para além dos estereótipos que descrevi acima, eram percebidos como um bloco de pessoas homogêneas. Nas palavras de Herzfeld (2016, p. 81), “cada estereótipo é uma ‘verdade’ categórica e arbitrária que reivindica uma autoridade invencível na ‘razão’, na ‘natureza’, ou em alguma combinação de ambas”.

Mesmo aqueles que supostamente se enquadrariam no ideal de indivíduo a ser interiorizado, tiveram suas tentativas frustradas. Foi o que aconteceu com Luísa, que pretendia viver junto com sua irmã que mora em Belém, no estado do Pará. Apesar de atender a todos os pré-requisitos e da OIM ter sinalizado que ela poderia seguir viagem, no final não logrou êxito. Mas, segundo me relatou, não conseguia compreender o que havia acontecido:

Luísa Cooper: *Hoy me pasó algo desagradable con la gente de la OIM. Ayer me llamaron para ir hoy con la gente de la OIM. Pero me dijeron que no podían hacer mi proceso porque mi receptor no me podía recibir. Y todavía no han llamado a mi receptor; no hicieron la llamada y no pidieron una foto del lugar donde nos vamos a quedar. Y me dijeron que no podían hacer mi proceso porque mi receptor no me podía recibir. Entonces dijeron una mentira, porque no lo llamaron ni le pidieron un*

video. Realmente no sé qué es. Dijeron que mi caso será archivado. Entonces, hablé con mi receptor y me dijo que nunca lo llamaron y nada de eso. No sé, no sé cómo es.

Incrédula com a desventura de Luísa, a irmã dela, Gardênia, me enviou um áudio pelo WhatsApp para desabafar. Como na fala da primeira, o passo a passo do trâmite burocrático é repisado de modo a tentar compreender o que deu errado no meio do caminho. A negativa da OIM, por meio de respostas evasivas, ficou sem sentido para os ouvidos delas:

Gardênia Cooper: *Yakera anakoarika, Gabriel. Mi hermana ahora está molesta, triste, llorando allí. Porque ella había hecho una interiorización de viaje dentro de la OIM y la gente de allí le había dicho que su proceso estaba bien, que solo estaban esperando un examen médico. Y hoy te llamaron al PTRIG para ver tu trámite. Y dijeron que no iría, porque su amiga que hizo la interiorización... cuando la OIM llamó a su amiga que está aquí, dijo que no tendría posibilidad de recibir a mi hermana y todas esas cosas; quien le envió el video de su lugar y que no pudo recibirlo. Y estoy hablando con la amiga y me dijo que en ningún momento mandó este video; en ningún momento le dijo eso a la gente de la OIM; que sí llamaron y preguntaron si ella vivía aquí, pero que nunca dijo eso, que no iba a poder recibir a mi hermana. Y está brava, está triste, porque contaba con venir aquí. Y, como la gente de la OIM siempre le decía que estaba bien... y hoy le dijeron eso. Veré cómo le puedo ayudar, Gabriel, porque no es la primera vez que esto le sucede a la gente de la OIM. Realmente no sé lo que está pasando.*

A falta de informações precisas e transparentes era uma das principais reclamações daqueles que tentaram ingressar no processo de interiorização. Um dos casos que tenho acompanhado desde 2020 é o de Euligio, que há cinco anos vive em um dos abrigos indígenas de Roraima. À época em que escrevi o mencionado relatório, utilizei o caso dele para exemplificar o que outros Warao estavam passando. Naquele período, um de seus irmãos estava vivendo e trabalhando em uma fazenda em Recife (PE), juntamente com a esposa e os filhos – estes, inclusive, estavam estudando em uma escola local. O dono da fazenda havia dito que teria interesse em contratar Euligio, com a Carteira de Trabalho assinada e um lugar para morar, juntamente com sua mulher e filhos. Havia ali, portanto, duas potenciais modalidades de interiorização: reunificação familiar e vaga de emprego sinalizada. Mas seu caso se perdeu em alguma gaveta.

Em 2022, havia aproximadamente 2.000 Warao vivendo em abrigos da Operação Acolhida, em Roraima. Pensados como espaços temporários, os abrigos foram uma das

poucas, senão as únicas, respostas humanitárias implementadas para indígenas. No contexto de fechamento de abrigos e abertura de um novo abrigo com capacidade inicial para 1.500 pessoas – o que é impensável para uma comunidade warao –, afloraram as tensões entre indígenas e instituições. Nesse momento, passaram a cogitar a inclusão de indígenas no processo de interiorização, mas sem uma readequação do programa. Novamente o caso de Euligio veio à tona, gerando novas expectativas que foram seguidas de novas frustrações e da sensação de que teria sido enganado, conforme ele veio a me contar.

Os casos de interiorização dos Warao de que tive conhecimento enquadravam-se no ideal de pessoa a ser interiorizada: um homem escolarizado e solteiro. Interiorizado desde 2021, Jhonny Ramos encontrava-se no município de Palmeira, no estado do Paraná. A princípio, fora contratado por uma grande franquia de restaurantes. Ele dividia um pequeno apartamento com pessoas desconhecidas. Depois, sem maiores razões, foi demitido pela empresa, tendo que arcar com todos os custos de moradia e alimentação. Passou por maus bocados. Quando conversamos por telefone, estava em um novo emprego, e não pretendia voltar para Roraima. Sabendo que eu falaria a respeito da interiorização neste trabalho, me transmitiu a seguinte mensagem:

Johnny Ramos: *Este tema de la interiorización es muy importante para los indígenas. Muchos hermanos indígenas tienen necesidad de interiorización y les cuesta interiorizarse. Es cierto que muchos quieren trabajar como yo, pero pocos han conseguido llegar hasta aquí. Algunos llegaron por sus propios medios. Pero si hay oportunidad de trabajo, los hermanos también aprenden, aprenden a defenderse. Aprendí muchas cosas. La dificultad ha sido el lenguaje, pero, sin embargo, también aprendemos observando.*

E é aprendendo a se defender que os Warao têm se deslocado por conta própria, independentemente da vontade das instituições. São mais de 6.000 indígenas warao espalhados por diferentes regiões do Brasil, incluindo as famílias que permanecem em Roraima. Como os vínculos familiares não se restringem à presença física, eles estão constantemente conectados com seus familiares. Há uma ampla rede de laços de reciprocidade, parentesco, trocas, informações, objetos, recursos, que se espraia por quase todo o território brasileiro e pelas suas comunidades de origem na Venezuela.

Os discursos e as práticas que excluía os Warao do processo de interiorização endossavam a percepção dessa população segundo a qual os *criollos*, isto é, os não

indígenas, tratavam-nos como “animais”, conforme vimos nos capítulos anteriores. Essa percepção era reiterada frequentemente dentro dos abrigos indígenas, sobretudo em situações de tensão e conflito com as instituições, a exemplo de quando eram tratados com truculência por militares, policiais ou vigilantes, quando reivindicavam uma alimentação que respeitasse suas especificidades socioculturais ou quando algum familiar era expulso por desrespeitar as regras do abrigo.

Se, quando tentaram ultrapassar a fronteira brasileira foram enquadrados como “indesejados” – vide as várias tentativas de deportação – nos moldes de políticas de vigilância e controle migratório aplicadas a pessoas de baixo poder aquisitivo (AGIER, 2020; MBEMBE, 2020), ao percorrerem o Brasil depararam-se com o paradoxo de um sistema de acolhimento de refugiados e migrantes que pode ser reconhecido como acolhedor e, ao mesmo tempo, “abrigar práticas cotidianas e institucionais extremamente excludentes e racistas” (JARDIM, 2017, p. 34). Como frisa Bourdieu (2008, p. 114),

Ao enunciar, com autoridade, que um ser, coisa ou pessoa, existe em verdade (veredito) em sua definição social legítima, isto é, é o que está autorizado a ser, o que tem direito a ser, o ser social que ele tem o direito de reivindicar, de professar, de exercer (por oposição ao exercício ilegal), o Estado exerce um verdadeiro poder criador, quase divino.

Não por coincidência, as políticas de governo no Brasil e em outros contextos nacionais têm incorporado a defesa da “diversidade cultural” a partir de uma “cidadania culturalista” e de um processo de negociação e construção identitária, através da qual os povos indígenas têm que “permanecer atemporais para permanecerem indígenas”, sucumbindo às assimetrias econômicas, sociais, políticas etc. “sob o manto da diferença cultural” (TEIXEIRA, 2017, p. 730).

4.4. Mundo em colapso

4.4.1. Máquina de esquecimento

Para compreender os mecanismos de classificação e exclusão que operam sobre os Warao, creio que seja necessário observar como o surgimento do campo institucional do refúgio é interpretado pelos atores que nele atuam. As raízes da indiferença diante dessa população talvez sejam encontradas nas representações que foram construídas sobre o

surgimento dos refugiados e de um “sistema internacional de proteção” voltado para essas pessoas. Essa narrativa pode ter caído como uma luva na teodiceia secular do Estado brasileiro, que historicamente tem adotado o binômio integração/exclusão como norte das políticas indigenistas.

Como ressaltai acima, a Operação Acolhida inscreve-se em um amplo panorama mundial de respostas militares e humanitárias ao deslocamento de pessoas. Diferentemente do que apregoam as narrativas oficiais produzidas e reproduzidas por atores estatais – incluindo aqui profissionais da ONU e de ONGs –, os deslocamentos de pessoas não devem ser lidos e interpretado como algo desprovido de uma historicidade ou esvaziado de um sentido político. Nas linhas que se seguem, contrastarei os dados que aparecem como evidências com os dados ocultados nas representações institucionais. A narrativa aqui apresentada é uma síntese das falas de meus interlocutores, seja em espaços informais, seja em capacitações e treinamentos – que frequentemente contam com o auxílio de apresentações em PowerPoint. Além disso, farei uso dos textos disponíveis em páginas oficiais na internet, de alguns relatórios e das legislações que balizam suas ações.

Eis o ato fundacional: como consequência dos deslocamentos de pessoas fomentados pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a Assembleia Geral das Nações Unidas criou, por meio de uma resolução, o ACNUR. Isso aconteceu em dezembro de 1950. Em janeiro do ano seguinte a agência iniciou seu mandato de três anos, cujo objetivo era reassentar refugiados europeus.¹⁷⁵ O ano de 1951 também é marcado pela Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados (ou Convenção de 1951 da ONU sobre Refugiados),¹⁷⁶ que define quem deve ser considerado como *refugiado* e estabelece direitos e deveres tanto para estes quanto para os países que venham a acolhê-los. A importância atribuída a esse documento normativo é expressa na seguinte passagem: “O fundamento legal que está nos pilares do trabalho do ACNUR permitiu que a agência ajudasse milhões de pessoas deslocadas a recomeçar suas vidas. Atualmente, a Convenção continua sendo a pedra angular da proteção a refugiados”.¹⁷⁷ A Convenção prevê que o termo *refugiado* se refere

¹⁷⁵ Em 1995, por meio de decisão da Assembleia Geral, o ACNUR passou a ser responsável, também, pelo atendimento de pessoas consideradas *apátridas*, isto é, pessoas cuja nacionalidade não é reconhecida por nenhum Estado. Somente em 2003 foi abolida a cláusula que estabelecia que o mandato do ACNUR deveria ser renovado a cada três anos.

¹⁷⁶ Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43.

¹⁷⁷ ACNUR. Convenção de 1951. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/convencao-de-1951/>. Acesso em: 19 mar. 2022.

àquele que, devido a um fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas saiu de seu país de origem. Essa pessoa não pode ou não quer voltar ao seu país de residência habitual, pois teme ser perseguida.

Todavia, o caráter fundacional atribuído à Convenção de 1951 pode ser problematizado. Na narrativa, ela aparece como o grande marco temporal que coincide com o final da Segunda Guerra Mundial, assumindo um papel de destaque na atenção às violações do Estado contra civis, assim como na construção de um “sistema de proteção” para refugiados. Jardim (2017, p. 163) nos lembra, entretanto, que esse documento foi precedido por um conjunto de convenções e documentos internacionais que versavam sobre formas de se “prevenir as violações de direitos de civis ocasionadas por conflitos entre Estados nacionais, ou diretamente impetrada por Estado nacionais a seus próprios cidadãos”.

Antes mesmo da deflagração da Segunda Guerra Mundial, ocorreu, entre 1915 e 1918, ou seja, durante a Primeira Guerra Mundial, o chamado “genocídio armênio”, no qual 1,5 milhão de armênios foram assassinados pelo governo otomano; os que sobreviveram foram deportados massivamente (SUMMA, 2007). Apesar da magnitude desse conflito, é difícil encontrar menções a ele nas páginas das agências da ONU, tampouco em uma publicação comemorativa da Convenção de 1951 (RAMOS; RODRIGUES; ALMEIDA, 2021), intitulada *70 anos da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951-2021) – perspectivas de futuro*. As datas desses documentos e o aniversário da agência, aliás, fazem parte do calendário de celebrações da ONU, dando origem a publicações como essa, a eventos em espaços acadêmicos, vídeos e, até mesmo, camisetas comemorativas utilizadas pelos funcionários.

A narrativa desenvolve-se na direção do “aperfeiçoamento” da Convenção de 1951, uma vez que, a princípio, estaria limitada espacial e temporalmente, restringindo-se à Europa e aos eventos que ocorreram antes do dia 1º de janeiro de 1951. Em função da “emergência de novas situações geradoras de conflitos e perseguições, tornou-se crescente a necessidade de providências que colocassem os novos fluxos de refugiados sob a proteção das provisões da Convenção”.¹⁷⁸ É assim que se justifica a criação do Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados, mais conhecido como Protocolo de 1967, que entrou em vigor no

¹⁷⁸ *Ibidem*.

dia 4 de dezembro daquele ano.¹⁷⁹ Esse documento expandiu a atuação do ACNUR para além das fronteiras europeias, englobando não apenas as pessoas que haviam sido afetadas pela Segunda Guerra Mundial.

O Protocolo de 1967 aparece como uma espécie de apêndice da Convenção de 1951, como um desdobramento natural deste dispositivo político-jurídico. Frequentemente, alguns dados históricos são omitidos, como o fato de o Protocolo ser mais uma resposta aos conflitos relacionados às guerras de descolonização que estavam acontecendo no continente africano do que um “aperfeiçoamento” das normas jurídicas de proteção aos refugiados (JARDIM, 2017). É nesse período, por exemplo, que eclode a Guerra da Argélia (1954-1962), cuja independência do domínio colonial francês ocorreria no dia 5 de julho de 1962. Embora os conflitos de emancipação colonial estivessem ocorrendo em diferentes lugares da África e da Ásia, ainda eram “demasiadamente controversos na ONU para gerar embargos ou condenações pontuais a Estados colonialistas” (JARDIM, 2017, p. 164).

Tendo como paradigma o regime do apartheid na África do Sul, Mbembe (2018, p. 38-39) traz uma importante reflexão a respeito das ocupações coloniais na modernidade tardia, que pode nos ajudar a entender a indiferença das Nações Unidas perante as atrocidades que foram cometidas em diferentes regiões. De acordo com o filósofo camaronês, esse tipo de ocupação envolveu uma “apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico”, o que possibilitou o estabelecimento de novas relações socioespaciais, isto é, uma “territorialização” que

foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania (MBEMBE, 2018, p. 39).

Sob essa perspectiva, essas ocupações destinavam aos colonizados uma terceira zona, “entre o estatuto de sujeito e objeto”. E isso se dava com o auxílio de uma “reserva de imaginários culturais” ou, conforme proposto por Collins (2019), por imagens de

¹⁷⁹ O Protocolo havia sido elaborado e submetido à Assembleia Geral das Nações Unidas em 1996. No dia 31 de janeiro de 1967, foi assinado pelo presidente e pelo secretário-geral da mesma assembleia.

controle que operam através de estereótipos. Outro mecanismo adotado para abandonar o chamado “Terceiro Mundo” em um poleiro marginal é o que Césaire (2020, p. 18), em seu *Discours sur le colonialisme*, denominou de “máquina de esquecimento”, através da qual são olvidados “os procedimentos colonialistas que atingiam até então os árabes da Argélia, os *coolies*¹⁸⁰ da Índia e os negros da África”, trazendo à tona apenas os horrores do nazismo.

Em 1963, a Organização da Unidade Africana (OUA) – que antecedeu a União Africana – decidiu que deveria haver um acordo regional para que as características específicas do continente africano em relação à questão dos refugiados fossem contempladas. Seis anos depois, foi promulgada a Convenção de 1969, que ampliou o rol de situações nas quais uma pessoa pode vir a ser considerada como refugiada, incluindo fatores como agressão externa, ocupação, dominação estrangeira ou outros eventos que perturbem gravemente a ordem pública. Os 40 anos desse documento foram rememorados em uma página de notícias da ONU. O título da matéria é sugestivo, pois parece restringir às comemorações ao continente africano: “África celebra 40 anos de convenção sobre refugiados”.¹⁸¹ Não por acaso, o *UNHCR Master Glossary of Terms*¹⁸² não traz nenhum verbete sobre a Convenção de 1969; apenas menções à Convenção de 1951, ao Protocolo de 1967 e a outras legislações. Todavia, na página em inglês está disponível para baixar um artigo acadêmico de uma pesquisadora da Universidade de Oxford (SHARPE, 2013),¹⁸³ o qual obviamente não foi produzido para atingir um público mais amplo de leitores.

A narrativa continua de maneira cronológica até chegar ao ano de 1984, quando foi promulgada a Declaração de Cartagena sobre Refugiados, que, assim como o Protocolo de 1967, reelaborou os dispositivos da Convenção de 1951. O nome desse documento refere-se à cidade colombiana de Cartagena de Índias, onde ocorreu o encontro que deu origem a declaração. Na ocasião, estiveram presentes representantes de 10 países latino-americanos,

¹⁸⁰ Termo pejorativo utilizado para designar trabalhadores braçais da Ásia, notadamente da China e da Índia. O autor o utiliza de maneira irônica, pois era uma categoria adotada pelos colonizadores.

¹⁸¹ ARAÚJO, Carlos. “África celebra 40 anos de convenção sobre refugiados”. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2009/09/1316241-africa-celebra-40-anos-de-convencao-sobre-refugiados>. Acesso em: 20 mar. 2022.

¹⁸² UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees. **UNHCR Master Glossary of Terms**. Disponível em: <https://www.unhcr.org/glossary/>. Acesso em: 20 mar. 2022.

¹⁸³ SHARPE, Marina. “The 1969 OAU Refugee Convention and the Protection of People fleeing Armed Conflict and Other Situations of Violence in the Context of Individual Refugee Status Determination”. Disponível em: <https://www.unhcr.org/protection/globalconsult/50f9652e9/30-1969-oau-refugee-convention-protection-people-fleeing-armed-conflict.html>. Acesso em: 20 mar. 2022.

a fim de discutir a “afluência em massa de refugiados na América Central”.¹⁸⁴ Assim, de maneira complementar as definições anteriores, *refugiados* passam a ser considerados como

peçoas que tenham fugido dos seus países porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violação maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública.¹⁸⁵

Quanto à Declaração de Cartagena, é interessante observar que a alusão a uma situação de “grave e generalizada violação dos direitos humanos” segue os princípios estabelecidos pela OUA em 1969. Além disso, em um primeiro momento, tal documento respondia ao aumento da violência sociopolítica na região centro-americana. No entanto, é justamente na década de 1980 que outros países da América Latina, como Brasil, Argentina, Colômbia, Chile e Peru, presenciam o fim ou a intensificação de conflitos armados atrelados à implementação de ditaduras civis-militares ou à criação de exércitos paraestatais “que exigiram a reconfiguração dos marcos de ação a propósito dos deslocamentos maciços de pessoas e das novas ordenações nacionais e continentais de violência e desterro” (FACUNDO, 2017, p. 24). A Declaração, portanto, passou a ser relevante para a toda a região.

Ao fim da narrativa, chega-se a dados estatísticos a respeito do número de pessoas em deslocamento pelo mundo. Os deslocamentos são postos em uma relação causal com “crises”, que podem estar atreladas a diferentes fatores, como “conflitos, perseguições e graves violações de direitos humanos”, os quais geralmente são apresentados de maneira genérica e esvaziadas de seu conteúdo político. Ora, o caráter supostamente apolítico dessas narrativas revela que o foco das ações humanitárias “não está nos problemas que originam o êxodo das populações, mas assume-se que as populações em êxodo são o problema que tem de ser resolvido”, como Facundo (2017, p. 25) observou em relação ao programa de Reassentamento Solidário no Brasil.

¹⁸⁴ Declaração de Cartagena. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.acnur.org%2Ffileadmin%2FDocumentos%2Fportugues%2FBDD_Legal%2FInstrumentos_Internacionais%2FDeclaracao_de_Cartagena.pdf&clen=59572&chunk=true. Acesso em: 19 mar. 2022.

¹⁸⁵ Ibidem.

O objetivo dessas reflexões não é negar a importância das agências da ONU ou de qualquer organização humanitária. De fato, a Convenção de 1951, o Protocolo de 1967 e a Declaração de Cartagena são instrumentos jurídicos importantes para os refugiados. No entanto, a meu ver, a maneira pela qual essas representações são construídas de maneira opaca e sem densidade histórica não contribui para uma melhor compreensão da gênese do refúgio enquanto uma noção não apenas vinculada a dispositivos jurídico-administrativos (JARDIM, 2017), mas a um *modus operandi* dos Estados que tem se estabelecido como padrão transnacional em um processo de longa duração. Nesse sentido, concordo com a afirmação de Feldman-Bianco (2015, p. 24), segundo a qual “a adoção de uma perspectiva global dos deslocamentos possibilita expor os interstícios do poder e da dominação na produção de desigualdades nesta conjuntura do capitalismo global”. Nesse sentido, a reconstrução da gênese do campo do refúgio ajuda-nos a compreender que os deslocamentos de pessoas pelo mundo não estão apartados de “racialização, colonialismo, capitalismo e suas estruturas de dominação e desigualdades que transpassam os Estados-nações”. (FELDMAN-BIANCO, 2015, p. 20). Do mesmo modo, implica, ainda conforme Feldman-Bianco, na necessidade de “teorizar raça e racismo focalizando um conjunto de atores diversos, sejam eles indígenas, afrodescendentes, migrantes ou refugiados, entre outras categorias”.

4.4.2. Uma crise permanente

Naquela reunião de fevereiro de 2018 no estado de Roraima, começaram a aparecer alguns traços da imagem disruptiva que seria projetada sobre a situação venezuelana. Os documentos elaborados para contar a história da Operação Acolhida e os resultados obtidos passarão a justificar sua existência por meio dessa representação que conta com uma palavra-chave: *crise*. A própria Lei nº 13.684, de 21 de junho do mesmo ano, que estabeleceu medidas de assistência emergencial, definiu “crise humanitária” como uma

situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave e generalizada violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário que cause fluxo migratório desordenado em direção a região do território nacional.¹⁸⁶

¹⁸⁶ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2018/Lei/L13684.htm. Acesso em: 27 jan. 2022.

Em uma publicação do Subcomitê Federal para a Interiorização, que contou com o apoio da OIM, lemos que

a progressiva deterioração das condições econômicas, sociais e políticas na Venezuela levou ao deslocamento forçado de um número cada vez maior de venezuelanas e venezuelanos do país nos últimos anos, num movimento migratório sem precedentes na região (SUBCOMITÊ, 2021, p. 5).

Igualmente, na narrativa construída pelo coronel Kanaan, tomamos conhecimento sobre as razões pelas quais a operação teria sido implementada. Houve uma intensificação do fluxo de venezuelanos em direção ao Brasil, razão pela qual o governo estadual deveria tomar providências. Entretanto,

(...) devido às dificuldades de acordo com as esferas federal, estadual e municipal, para o estabelecimento de uma política de acolhimento, dificultando e, até mesmo, impedindo o repasse de recursos previstos nas políticas existentes, como por exemplo, a Política Nacional de Assistência Social (PNAS), houve um considerável impacto negativo em Roraima, principalmente nas cidades de Pacaraima e Boa Vista. Ruas e praças públicas foram ocupadas, desordenadamente, por venezuelanos desassistidos, em acentuada situação de vulnerabilidade. A rede de saúde hospitalar e diversos serviços chegaram à beira do colapso. Devido à caótica situação, sem a perspectiva de soluções a curto e médio prazos, o Governo Federal interveio (KANAAAN, 2019, p. 14).

A paisagem pintada pelo autor é constituída por elementos que imprimem um caráter disruptivo àquele momento: a falta de entendimento entre os governos de cada um dos entes federativos teria contribuído para impactar negativamente o estado de Roraima, gerando “desordem” nas ruas, “colapso” da rede de saúde e, portanto, uma “situação caótica”. É esse quadro que serviu de justificativa para a intervenção do governo federal.

De fato, ao narrarem suas trajetórias, alguns Warao também utilizavam a palavra “crise” como uma das razões que fomentaram seus deslocamentos. Não pretendo negar o fato de que milhões de venezuelanos sentiram na própria pele a instabilidade política e econômica de seu país – muitos, inclusive, foram perseguidos e presos arbitrariamente por seu posicionamento político (AMNESTY, 2017). Da mesma forma, não quero recair em maniqueísmos que estabelecem uma relação do bem contra o mal: a Venezuela de um lado; os Estados Unidos de outro, variando a posição de acordo com as predileções do analista.

Os próprios Warao mantêm opiniões ambíguas a respeito do chavismo; embora as opiniões contrárias ao governo de Nicolás Maduro sejam quase unânimes. Mas o que me interessa aqui é ressaltar que esse tipo de estratégia narrativa e de representação a respeito das “crises” que eclodem em diferentes partes do mundo é comumente encontrado em outros contextos humanitários, e parecem fazer parte de uma das formas pelas quais os Estados têm operado na contemporaneidade.

A categoria *crise* é acionada por diferentes organizações internacionais dedicadas à *humanitarian assistance* (“assistência humanitária”), *humanitarian aid* (“ajuda humanitária”) ou *humanitarian action* (“ação humanitária”), categorias correlatas que indicam as ações tomadas diante de uma “crise”, que pode assumir diferentes configurações, segundo a Humanitarian Coalition, entidade canadense que reúne diferentes organizações humanitárias,

Conflitos armados, epidemias, fome, desastres naturais e outras grandes emergências podem envolver ou levar a um desastre humanitário que vai além do mandato ou da capacidade de qualquer agência. Independentemente do tipo de desastre, os sobreviventes precisam urgentemente de assistência para salvar vidas, como abrigo, comida, água e assistência médica (tradução minha).¹⁸⁷

Esses seriam alguns dos fatores que têm levado milhões de pessoas a ultrapassarem as fronteiras de seus países de origem. Em um de seus relatórios produzidos anualmente a respeito das tendências de deslocamentos forçados pelo mundo, o ACNUR (2019) elenca algumas das principais crises da última década: o conflito sírio; deslocamento do Sudão do Sul; conflito na Ucrânia; chegadas de refugiados e migrantes na Europa por via marítima; deslocamento de refugiados apátridas de Mianmar a Bangladesh; fluxo de venezuelanos pela América Latina, América e Caribe; crise em Sahel em função de conflitos e mudanças climáticas; conflitos no Afeganistão, Iraque, Líbia, Somália e República Centro-Africana; deslocamento interno na Etiópia; “surtos de luta e violência” na República Democrática do Congo; crise no Iêmen.

A cadeia de causalidades desdobra-se da *crise* para o *deslocamento* e deste para a *assistência* ou *ajuda humanitária*, que é definida como a

¹⁸⁷ HUMANITARIAN COALITION. What is a humanitarian emergency?. **Humanitarian Coalition**. Disponível em: <https://www.humanitariancoalition.ca/what-is-a-humanitarian-emergency>. Acesso em: 27 jan. 2022.

Assistência material ou logística fornecida para fins humanitários, normalmente em resposta a crises e desastres. O principal objetivo da assistência humanitária é salvar vidas, aliviar o sofrimento e manter a dignidade humana. As formas de assistência humanitária incluem assistência direta, assistência indireta e apoio à infraestrutura. A assistência humanitária é regida pelos princípios humanitários fundamentais de humanidade, imparcialidade, neutralidade e independência (tradução minha).¹⁸⁸

A Assembleia Geral das Nações Unidas, em sua Deliberação 46/182, de 19 de dezembro de 1991, estabeleceu que a assistência humanitária deve se basear em três princípios: *humanidade*, *neutralidade* e *imparcialidade*. Na Resolução 58/114, de 5 de fevereiro de 2004, um novo princípio foi elencado: a *independência*. Grosso modo, humanidade significa que é necessário evitar e avaliar o sofrimento humanos em qualquer circunstância; neutralidade, como mencionei acima, significa que não se deve tomar partido ou entrar em controvérsias políticas, religiosas etc.; imparcialidade traz a orientação segundo a qual não se pode fazer discriminações de qualquer natureza (nacionalidade, religião, condição social etc.); por fim, a independência diz respeito à autonomia das organizações humanitárias frente às autoridades governamentais. Para que assim possa agir, o discurso humanitário faz um apelo pela necessidade de continuidade dessa ajuda, cuja manutenção depende de doações provenientes de governos, empresas e doadores individuais. Em relação aos Estados doadores, há um predomínio de países que ocupam uma posição central na geopolítica global, como os Estados Unidos.

Nas últimas décadas, os deslocamentos forçados atingiram níveis sem precedência. Estatísticas recentes revelam que mais de 67 milhões de pessoas no mundo deixaram seus locais de origem por causa de conflitos, perseguições e graves violações de direitos humanos. Entre elas, aproximadamente 22 milhões cruzaram uma fronteira internacional em busca de proteção e foram reconhecidas como refugiadas. A população de apátridas (pessoas sem vínculo formal com qualquer país) é estimada em 10 milhões de pessoas.¹⁸⁹

O regime discursivo das instituições dedicadas à ajuda humanitária é acompanhado por uma forte produção imagética. Assim, juntamente com estatísticas e frases de apelo

¹⁸⁸ UNHCR. Humanitarian assistance. **UNHCR**, Glossary. Disponível em: <https://www.unhcr.org/glossary/#h>. Acesso em: 27 jan. 2022.

¹⁸⁹ Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/historico/>. Acesso em: 19 mar. 2022.

emocional, faz-se uso de imagens que registram *in loco* as situações conflituosas experienciadas pelos refugiados. Todavia, assim como esses conflitos são descritos genericamente, tampouco há uma localização geograficamente precisa, nem ficamos sabendo as razões mais profundas que levaram aquelas pessoas a saírem de seus territórios. Tais imagens revelam algumas estratégias financeira e de comunicação que são adotadas por diferentes agências da ONU e organizações humanitárias. As personagens dessas propagandas, geralmente, são crianças e mulheres que fugiram de países africanos ou do Oriente Médio. De cunho emotivo, as mensagens escritas falam de guerras, perseguições ou desastres naturais, apelando para a “solidariedade” e a “compaixão”, categorias que indicam a moralidade que fundamenta a “ajuda humanitária” (FACUNDO, 2017) ou o que Fassin (2016a) chamou de razão humanitária, o cerne de uma moralidade que tem sido adotada para justificar intervenções militares em diferentes localidades (FASSIN; PANDOLFI, 2010).

Figura 17: campanha de arrecadação do MSF.



Fonte: doe.msf.org.br

Juntamente com essas imagens, acompanhando Facundo (2017, p. 41-42), a produção de números pode ser pensada como uma “prática social imbricada em regimes hierárquicos de ordenamento da vida social, cujos efeitos se inscrevem no mesmo universo

que pretendem traduzir”. A maioria das fontes de estatísticas relacionadas ao universo do refúgio são de autoria das mesmas agências e organizações, podendo haver parcerias com órgãos governamentais.

Durante a minha atuação profissional, eu produzi uma série de relatórios, publicações e materiais informativos sobre e voltados para a população warao. Ainda que o meu objetivo fosse contribuir para qualificar as ações destinadas a essas pessoas, trazendo o ponto de vista delas, assim como contribuir para a diminuição dos obstáculos que os Warao enfrentam para acessar políticas públicas no Brasil, nunca perdi de vista que essa produção fazia parte do capital simbólico das instituições nas quais trabalhei. O *know-how* e, portanto, a autoridade para trabalhar com determinadas populações pode ser medido pelos dados que as instituições produzem a respeito dessas pessoas. Produzir e controlar esses dados possibilita não apenas que essas instituições ajam sobre essas populações, mas também sobre as informações e representações projetadas sobre elas.

Geralmente, em eventos e treinamentos dos quais participei, voltados para a capacitação e sensibilização de atores governamentais de municípios e estados, comunidade acadêmica, militares, forças de segurança pública, dentre outros, iniciava a minha fala com a seguinte provocação: *“Imagine um globo terrestre na sua frente. Se você o girar e colocar seu dedo indicador em qualquer ponto da esfera, provavelmente você acertará algum lugar onde pessoas deslocaram-se internamente ou tiveram que ultrapassar as fronteiras dessa porção territorial. Provavelmente, isso pode estar acontecendo neste exato momento. E, mesmo que o seu dedo tenha estacionado no meio de um oceano, é provável que esse mar também tenha testemunhado o deslocamento de pessoas”*.

No momento em que escrevo estas linhas, mais de 3 milhões de ucranianos ultrapassaram as fronteiras de seu país e outros milhões têm se deslocado internamente,¹⁹⁰ devido à guerra entre a Rússia e a Ucrânia. No dia 24 de fevereiro, tropas russas invadiram a Ucrânia, após uma série de negociações, intimidações e blefes militares e diplomáticos não somente de ambos os países, mas dos governos que compõem a OTAN, uma espécie de “sobrevivência do passado” que nos faz suspeitar sobre o suposto fim da Guerra Fria.

¹⁹⁰ SALTMARS, Matthew. ACNUR alerta para necessidades crescentes na Ucrânia e países vizinhos – e pede um fim para as hostilidades. ACNUR, mar. 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2022/03/18/acnur-alerta-para-necessidades-crescentes-na-ucrania-e-paises-vizinhos-e-pede-um-fim-para-as-hostilidades/>. Acesso em: 20 mar. 2022.

Sob essa perspectiva, quando colocamos uma lente panorâmica para enxergar os deslocamentos de pessoas, notamos que, além desse fenômeno anteceder a Segunda Guerra Mundial – e mesmo o século XX –, as fronteiras dos conflitos, guerras, desastres naturais, ou qualquer uma das razões pelas quais indivíduos e grupos sociais saem de seus países de origem, são cada vez mais contabilizadas e mapeadas. Dificilmente encontramos um lugar no globo que não tenha presenciado esse tipo de mobilidade. E foi justamente essa constatação que me trouxe outra indagação: em um mundo em que os conflitos parecem estruturar relações em diferentes níveis, podemos falar em “crise”, ou melhor, podemos afirmar que há crises localizadas e extraordinárias? Penso que a ideia de crise pressupõe uma normalidade ou estado harmônico que a antecede. Remete-nos, portanto, a um conjunto de teorias do pensamento social ocidental que interpretavam a sociedade e o Estado como dois sistemas coesos, cujo bom funcionamento de suas partes contribuiria para a harmonia do todo.

Um dos principais responsáveis por essa imagem de sociedade é o sociólogo Émile Durkheim (1858-1917). Marcada pelo processo de intensificação da industrialização, sua obra carrega uma preocupação em encontrar mecanismos de manutenção e fortalecimento dos laços sociais. A solidariedade, manifestada, dentre outros, pela divisão do trabalho, contribuiria para a coesão da vida social. Em contrapartida, o corpo social – metáfora inspirada nas ciências naturais da época – estaria ameaçado quando formas anômicas atingissem um grau elevadíssimo, o que é indicado por crises econômicas, lutas entre o trabalho e o capital e aumento de casos de suicídio. De maneira geral, porém, as sociedades viveriam normalmente, mesmo que houvesse um pequeno índice de anomia, ou seja, de falta de regulamentação (DURKHEIM, 2013).

Seguindo uma linhagem de pensamento dos séculos XVII e XVIII, Durkheim inspirou-se não apenas nas teorias biológicas de seu tempo, como as que foram elaboradas por Herbert Spencer (1820-1903) e Charles Darwin (1809-1882), mas em tratados e ensaios que tinham a criação do Estado como problema central. Autores como Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704) interpretaram como teria ocorrido a passagem do que se convencionou chamar de “estado de natureza” para o Estado, para a vida política e civil. Cada um à sua maneira pensou nesse momento anterior como um estágio primeiro da vida em sociedade, uma selvageria sem freios em que todos lutavam contra todos. Os relatos de viajantes dos séculos anteriores sobre comunidades “selvagens” que viviam no que veio a ser chamado de “América” contribuíram para indicar a suposta existência de um

estágio anterior da humanidade (SAES, 2015). O estágio posterior seria fundamental para que os homens pudessem se resguardar uns dos outros, protegendo-se dos instintos animalescos. Para tanto, foram necessários acordos, pactos políticos ou contratos sociais, por meio dos quais cada indivíduo teria entregado sua liberdade nas mãos de um soberano.

De maneira análoga, as narrativas sobre deslocamentos de pessoas tendem a enfatizar a tragicidade e a inexorabilidade dos eventos que as levaram a saírem de seus países. Estes são pintados como um “estado de natureza”, onde a vida está sempre por um triz, onde a política deu lugar à barbárie. Ao ultrapassarem as fronteiras, passam a ser consideradas como “sem-estado” em busca de uma outra civilização onde possam reconstruir suas vidas (FACUNDO, 2017; BUTLER; SPIVAK, 2019). Em contrapartida, o “país de acolhida” passa a ser pintado como um lugar de acolhimento e proteção, onde poderão começar uma nova vida. Além dos relatórios confeccionados pelas instituições que movem a Operação Acolhida, também localizei artigos de caráter supostamente científico escritos por militares – quase sempre em revistas militares – ou por trabalhadores humanitários que mantêm algum vínculo acadêmico. Esses textos, geralmente, tecem elogios às ações da operação e ao caráter “acolhedor” do Brasil. Ao se despedir da coordenação da operação, o general Pazuello exaltou a exemplaridade da resposta humanitária brasileira, invocando ideias-valores como “humanidade”, “solidariedade” e “acolhimento”:

Foi uma experiência fantástica. Acredito que tem muito para ser feito ainda, mas acho que nós alcançamos um padrão que é referência internacional, de respeito à humanidade, ao ser humano. Nosso País demonstrou como deve ser feito. Nunca fechamos a nossa fronteira, nunca dissemos não. O povo de Roraima foi exemplo de solidariedade, sempre foi acolhedor, sempre esteve presente com doações. Acredito que é um exemplo que está sendo dado para o Brasil e para o Mundo.¹⁹¹

“Embaixadora da Boa Vontade” do ACNUR, a atriz Angelina Jolie assinou a apresentação do livro *Refúgio no Brasil: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas* (2010), editado pelo ACNUR em parceria com o Ministério da Justiça. Nas suas palavras,

¹⁹¹ “SOMOS exemplo para o mundo”, comemora Pazuello sobre Operação Acolhida. **Correio do Lavrado**, Cotidiano, 24 jan. 2020. Disponível em: <https://correiodolavrado.com.br/2020/01/24/somos-exemplo-para-o-mundo-comemora-pazuello-sobre-operacao-acolhida/>. Acesso em: 03 abr. 2022.

O Brasil tem generosamente recebido migrantes e refugiados por décadas, e tem feito isso com respeito aos seus direitos e à sua dignidade humana. Em um mundo onde refugiados e estrangeiros são com frequência estigmatizados e marginalizados devido ao racismo e à xenofobia, nós temos muito que aprender com a positiva experiência brasileira em relação aos refugiados.

Como bem observou Capdeville (2021), as narrativas produzidas e reproduzidas pelas instituições que integram a Operação Acolhida acionam a ideia segundo a qual o Brasil seria um país hospitaleiro, onde o respeito à diferença possibilitaria uma boa convivência e o acolhimento de venezuelanos. A mesma observação foi feita por Facundo (2017) ao analisar os discursos estatais que foram produzidos quando da recepção de refugiados colombianos. A partir de uma retórica de reciprocidade e de dádiva, a hospitalidade “marca uma definição contextual de posição relativa: o anfitrião é sempre superior, ao menos em um sentido simbólico e contingente, ao hóspede” (HERZFELD, 2016, p. 64).

Todavia, essas imagens não somente contradizem as experiências dos Warao no Brasil como impedem que vejamos que o Estado que “agrega” em nome da nação é, ao mesmo tempo, o Estado que pode desagregar, expulsar e banir, fazendo uso de uma outra versão de nação. As ações estatais/empresarias que atingiram as comunidades warao, ensejando um processo de desterritorialização, não foram realizadas “fora” da política; tampouco a crise venezuelana ocorreu em um plano desmembrado da política. A Operação Acolhida, como resposta à esta crise, também não é apolítica. Independentemente do lado da fronteira, essas pessoas são colocadas em um campo político cujas relações de poder produzem e mantêm situações de expropriação e deslocamento.

Sob essa perspectiva, creio que a palavra *crise* esfumaça práticas de poder estatal. Com o auxílio de uma imagem de caos e desordem, uma série de intervenções militares humanitárias tem controlado corpos e territórios pelo mundo afora. A ideia de “emergência” é fundamental para a manutenção dessas operações. Além disso, a meu ver, diferentemente do caráter extraordinário que assumem, essas crises são indicativas de um *modus operandi* dos Estados contemporâneos, por meio do qual os conflitos estruturam as relações em diferentes planos da vida social (SIMMEL, 1983; SOUZA LIMA, 1995; GLUCKMAN, 2010; TARDELLI, 2019), estabelecendo quem pode fazer parte da “comunidade imaginada” e quem deve ser apartado da mesma; quem pode imaginá-la e quem deve contentar-se em consumir passivamente o projeto de nação que lhe é

apresentado como algo dado e irretocável. Por outro lado, em relação aos refugiados e migrantes o conflito parece estruturar um tipo de relação ambígua: ao mesmo tempo em que são excluídos de suas nações, são “incluídos” em outras nações através de uma exaltação da própria comunidade imaginada, que se apresenta como anfitriã, solidária e caridosa.

Capítulo 5 – “Como un pájaro enjaulado”: sobre os modos de gestão de uma população

Mas o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais
(FOUCAULT, 2021, p. 29).

Uma das ações de caráter *humanitário e emergencial* levadas a cabo por instituições estatais, agências das Nações Unidas e organizações não governamentais foi a abertura de abrigos destinados a venezuelanos. Neste capítulo, descreverei e analisarei os abrigos indígenas, compreendendo-os enquanto espaços onde são implementadas determinadas tecnologias de poder (FOUCAULT, 2017; 2021) cuja finalidade é a gestão e o controle de populações classificadas como “indígenas refugiados e migrantes”.

Embora seja tentador analisarmos os abrigos a partir da perspectiva de Goffman (2019) sobre as *instituições totais*,¹⁹² quando tensionei meus dados empíricos com o modelo conceitual proposto pelo sociólogo canadense, esbarrei em alguns problemas. Primeiramente, porque os abrigos me parecem muito mais um campo de ações, dentro do qual são estabelecidas relações de poder, do que um palco de interações sociais. Em segundo lugar, diferentemente de uma prisão, por exemplo, os Warao não eram colocados nesses espaços compulsoriamente: havia uma possibilidade de tomada de decisão, ainda que as opções fossem restritas. Por fim, os abrigos não eram espaços totalmente fechados; o controle de entradas e saídas não impedia que indivíduos e famílias saíssem temporária ou permanentemente; tampouco que mantivessem contato físico com parentes que viviam em outros abrigos, outros estados ou mesmo na Venezuela.

Desde o início de fevereiro de 2020 até o presente momento tenho atuado profissionalmente em diferentes agências das Nações Unidas e em uma ONG, nos estados de Roraima e do Pará, bem como em Brasília. Em todos os casos a minha atividade laboral foi desenvolvida junto ao povo indígena Warao, sobre o qual produzi inúmeros documentos (relatórios técnicos, publicações, cartilhas etc.) que versavam sobre assuntos distintos:

¹⁹² Categoria analítica empregada por Goffman para compreender os locais de “residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (GOFFMAN, 2019, p. 11).

organização política dos abrigos, violência policial, interiorização para indígenas, saúde sexual e reprodutiva, violência baseada em gênero, Covid-19 etc. A maior parte desse material se tornou pública, razão pela qual será devidamente referenciado nesta tese.

Os dados aqui apresentados, portanto, foram construídos a partir do meu convívio com essas pessoas dentro e fora de espaços institucionais, uma vez que as relações entre antropólogo e interlocutores ultrapassaram o campo estrito da pesquisa empírica e os vínculos empregatícios: mantive – e mantenho – contatos diários com muitos Warao, acompanhando seus deslocamentos por todo o território brasileiro.

Além de meus cadernos de campo, fiz uso constantemente de registros fotográficos e audiovisuais, entrevistas semiestruturadas gravadas em áudio, desenhos elaborados pelos interlocutores e, para a minha surpresa, conversas no WhatsApp. Esta última forma de produção de dados facilitou e, ao mesmo tempo, dificultou o meu trabalho. Primeiro, porque tive que lidar com um volume assustador de informações, as quais nem sempre consegui organizar e sistematizar em tempo hábil; em segundo lugar porque foi a primeira vez que tive que lidar com a impossibilidade de distinguir o *being there* do *being here*,¹⁹³ pois nunca soube – e ainda não sei – quando o campo terminaria (PEIRANO, 2014).

Os abrigos indígenas de Roraima serão descritos aqui como espaços genéricos, a fim de preservar a identidade dos atores que ali atuam, bem como para cumprir com as minhas obrigações contratuais no que diz respeito à “política de proteção de dados” dessas organizações. Por outro lado, os nomes e as localizações desses espaços serão mencionados quando sua identidade é revelada em reportagens e relatórios públicos a respeito de situações específicas. A meu ver, isso não comprometerá a coerência da análise, tendo em vista que há um certo padrão entre os abrigos que pude observar e aqueles que tive contato pelas impressões dos próprios Warao ou por meio da leitura de etnografias realizadas em outros estados (ROSA, 2021; MARÉCHAL; VELHO; RODRIGUES, 2021).

Ademais, nos parágrafos que se seguem, o leitor terá a oportunidade de visualizar algumas *situações sociais*, nos termos propostos por Gluckman (2010), isto é, eventos observados por nós antropólogos por meio dos quais podemos verificar a validade de nossas generalizações. Como as situações sociais estão vinculadas a outras situações dentro

¹⁹³ Literalmente traduzidas como “estando lá” e “estando aqui”, estas expressões são utilizadas por Geertz (2012) para designar o momento em que o antropólogo está em campo e o momento em que retorna para o “gabinete”, respectivamente.

de um sistema social, a análise de tais eventos sucessivos pode nos ajudar a compreender as configurações que marcam determinada estrutura social.

Sob essa perspectiva, as situações aqui descritas, longe de serem entendidas enquanto “casos isolados”, estão relacionadas com uma série de eventos que ocorreram dentro dos abrigos indígenas, indicando um modo de pensar e agir próprio das instituições que ali atuam. Mais do que isso, essas situações nos revelam que os discursos e práticas que recaem sobre povos indígenas, sejam estes classificados como refugiados e migrantes ou não, constituem um *acervo colonial compartilhado*, o qual tem sido alimentado no decorrer de um processo de longa duração.

Ao longo da minha atuação dentro e fora dos abrigos indígenas, presenciei ou me foram relatadas pelos Warao uma série de violências físicas, psicológicas, morais e simbólicas perpetradas por militares, policiais, trabalhadores humanitários, servidores públicos ou por membros da própria comunidade. O quadro que será pintado, contudo, não deve dar a impressão de que as relações entre esses atores fossem sempre hostis. Conforme ressaltei, não necessariamente os Warao percebiam essas instituições como “inimigas”, e vice-versa. Dentro de um abrigo, há momentos amistosos, jocosos e de descontração, a exemplo do que acontece em eventos desportivos e datas comemorativas, como o Dias das Mães e o Dia das Crianças.

A minha escolha pela dimensão do conflito é debitária dos trabalhos de campo e das análises desenvolvidas por Gluckman (1973; 2010; 2011) e Leach (2014) na década de 1950, assim como dos *insights* apresentados por Simmel (1983), que tencionam a teoria durkheimiana, segundo a qual as sociedades seriam sistemas regidos por valores comuns, integração, equilíbrio e continuidade, de modo que a atividade política teria como finalidade a manutenção da ordem (COLSON, 1979). Do mesmo modo, filio-me às pesquisas que têm sido desenvolvidas há décadas no Brasil, a fim de se compreender a maneira pela qual os conflitos têm estruturado as relações entre povos indígenas e Estado (OLIVEIRA, 1988; SOUZA LIMA, 1995).

5.1. Abrigamento humanitário à brasileira

Nos primeiros anos, ao atravessarem a fronteira, não havia um aparato institucional estruturado para recebê-los, como haveria depois com a implementação da Operação Acolhida. Naquele período, restavam para os Warao alguns espaços das cidades, como

praças, feiras e rodoviárias. Esse, aliás, seria o padrão de ocupação nos anos posteriores, quando sua presença não se restringiria mais a Roraima; eles avançariam por quase todos os estados da federação. Em Pacaraima, antes da criação do Abrigo Janokoida, as famílias warao dormiam na rodoviária e em um terreno baldio próximo a um mercado de peixes. Na capital Boa Vista, além da rodoviária, circulavam pela Feira do Passarão, situada sugestivamente na Av. dos Imigrantes. Tanto o mercado quanto a feira eram áreas estratégicas, uma vez que podiam obter alimentos e doações e, ao mesmo tempo, vender os artesanatos que trouxeram da Venezuela ou que produziram no Brasil – muitos Warao traziam fibras de buriti em suas trouxas de viagem.

A mesma fotografia seria reproduzida tantas e tantas vezes: mulheres com vestidos coloridos, pés descalços, homens de diferentes faixas etárias, idosos, crianças desnutridas; nas trouxas, roupas, redes de dormir, panelas, utensílios de cozinha, comida e cestarias; um número grande de pessoas com a mesma fisionomia concentradas na mesma área. A imagem chamava a atenção dos transeuntes, dos habitantes locais. Eram “índios”? De onde vieram? As reações orientavam-se por diferentes emoções: tristeza, medo, nojo, raiva. Certa feita, em julho de 2021, enquanto visitava uma família warao que acabara de chegar em Belém, uma mulher, branca, com cerca de 40 anos, me abordou:

Vocês dessas organizações têm que parar de fazer doações para eles, porque eles vendem tudo. Tem que dar para quem precisa. As mulheres se agacham e fazem xixi na rua; as crianças ficam sozinhas, correndo, tacando pedra. O dinheiro que eles ganham é para comprar bebidas e drogas. Esses índios não foram feitos para viver na cidade; têm que estar na selva.

O bairro onde a cena ocorreu era conhecido pela presença de traficantes. A casa ocupada pelos Warao era, na verdade, um prostíbulo; porém, a proprietária alugava um dos quartos para os indígenas, pelo qual cada família pagava de R\$ 30,00 a R\$ 50,00 por semana. Durante anos aquela seria uma das principais “casas de passagem” dos Warao, para onde acorriam quando chegavam de Roraima e do Amazonas, bem como quando faziam o caminho inverso, retornando para o norte do Brasil depois de terem tentado a sorte em outras regiões. O Pará era estratégico para os Warao, configurando-se como um interlúdio no processo de deslocamento, embora muitos tenham preferido fincar raízes naquele imenso estado. Cerca de 30 pessoas amontoavam-se em um cômodo minúsculo, onde havia uma velha porta de metal que dava para a rua – resquício dos tempos em que

ali funcionava outro tipo de comércio –, uma porta de madeira com trinco na parte interna do edifício, paredes com infiltração. O banheiro ficava no corredor e era compartilhado pelos outros moradores. Mas, a despeito das condições de insalubridade e dos riscos que aquelas famílias enfrentavam, a bondosa senhora, moradora da vizinhança, preocupada com o direcionamento das doações e com os hábitos higiênicos dos “selvagens”, acreditava que a presença daqueles indígenas em uma área urbana distendia a musculatura da vida social.

Reações como essa, aparentemente, eram menos frequentes nos anos iniciais. Nas narrativas dos Warao, entre 2016 e 2018, os roraimenses teriam sido bons anfitriões: havia doações de comida e era possível auferir bons resultados da venda de artesanatos e dos pedidos de dinheiro nos semáforos. A maré teria mudado, contudo, quando chegaram mais venezuelanos e, entre estes, “*personas malas*” (“malandros”, “bandidos”), cuja reputação afetava todos aqueles que vieram da Venezuela. Isso não significava, obviamente, que, antes, estivessem em um berço esplêndido, pois ouvi essas afirmações entre 2020 e 2022, período de grandes mudanças para os Warao: chegada de milhares de venezuelanos indígenas e não indígenas, criação da Operação Acolhida e dos abrigos, propagação de discursos racistas e xenofóbicos nos meios de comunicação local, conflitos comunitários e com as instituições, pandemia do novo coronavírus.

No entanto, antes da implementação da Operação Acolhida, o estado de Roraima teria que caminhar com as próprias pernas. Assim, a então governadora Suely Campos (PP) criou, em outubro de 2016, o Gabinete Integrado de Gestão Migratória (GIGM), composto por 25 secretarias e que deveria funcionar em diferentes pontos de Boa Vista e no município de Pacaraima. Inicialmente, foram abertos dois pontos de apoio ao imigrante: um na sede da Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social (Setrabes), em Boa Vista; outro no Corpo de Bombeiros. À época, o chefe da divisão de operações emergenciais da Defesa Civil Estadual, tenente Emerson Lima, declarou que o objetivo desses espaços era fazer o cadastro dos venezuelanos, de modo a quantificá-los, assim como realizar um levantamento do perfil profissional dessas pessoas, tendo como finalidade direcioná-los para o mercado de trabalho e para a rede de assistência social. Embora a ideia de se criar um abrigo já estivesse sendo ventilada, ainda não havia sido concretizada.¹⁹⁴

¹⁹⁴ FÉLIX, Jackson. Governo de Roraima cria gabinete para ajudar venezuelanos refugiados. **G1**, Roraima, 17 out. 2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2016/10/governo-de-roraima-cria-gabinete-para-ajudar-venezuelanos-refugiados.html>. Acesso em: 23 jul. 2022.

Dois meses depois, o GIGM inaugurou o Centro de Referência ao Imigrante (CRI), localizado no bairro Pintolândia, zona oeste de Boa Vista (RR). Em uma entrevista à *Folha de Boa Vista*,¹⁹⁵ o tenente Emerson Lima fez um balanço das ações do gabinete, destacando que o trabalho desenvolvido era feito em parceria com o governo federal, ONGs e organizações da sociedade civil. Em relação ao primeiro, contudo, o apoio era bastante tímido: em abril de 2017, por exemplo, o Ministério de Desenvolvimento Social e Agrário repassou R\$ 480 mil, destinados a aproximadamente 200 refugiados e migrantes que estavam no CRI. Quando o recurso enfim foi liberado para a Setrabes, já havia mais de 500 pessoas. O montante foi utilizado para o fornecimento de alimentação, sendo dividido entre Boa Vista e Pacaraima. Pela fala do tenente, percebemos que o mencionado CRI já era chamado de “abrigo” originalmente. No entanto, apenas em outubro de 2017 havia sido lançado um edital para a contratação de pessoas que pudessem trabalhar nos centros de referência de Boa Vista e Pacaraima. Isso devido a uma orientação do Ministério Público Federal (MPF) direcionada ao estado de Roraima e aos municípios de Boa Vista e Pacaraima, recomendando que fossem adotadas medidas para melhorar o atendimento no CRI da capital e que fosse criado um centro de acolhimento na fronteira.¹⁹⁶

Na mencionada entrevista do tenente Emerson Lima, dois pontos chamam a atenção. Primeiramente, a diferenciação que ele faz entre indígenas e não indígenas em relação à qualificação profissional e à “cultura”; nesse último caso, sem especificar o que isso significa:

Sabemos que grande parte do povo venezuelano é bem qualificada. Aqui em Roraima você encontra operadora de caixa de supermercado que é advogada, engenheiro, médico, pessoas que buscam o mercado de trabalho e tentam trabalhar na sua área. E se não há, já que Roraima carece de indústria, eles procuram outros polos, vão para outros estados. Mas a questão indígena é diferente. Eles têm uma cultura diferente.¹⁹⁷

¹⁹⁵ CARVALHO, Paola. Centro de Referência ao Imigrante já realizou mais de 275 mil atendimentos. **Folha BV**, Cidades, Roraima, 16 out. 2017. Disponível em: <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Centro-de-Referencia-ao-Imigrante-ja-realizou-mais-de-275-mil-atendimentos/33252>. Acesso em: 23 jul. 2022.

¹⁹⁶ CSEM. Centro para imigrantes é aberto na fronteira entre Brasil e Venezuela. **Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios**, 11 ago. 2017. Disponível em: <https://www.csem.org.br/noticias/centro-para-imigrantes-e-aberto-na-fronteira-entre-brasil-e-venezuela/>. Acesso em: 23 jul. 2022.

¹⁹⁷ CARVALHO, Paola. Centro de Referência ao Imigrante já realizou mais de 275 mil atendimentos. **Folha BV**, Cidades, Roraima, 16 out. 2017. Disponível em: <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Centro-de-Referencia-ao-Imigrante-ja-realizou-mais-de-275-mil-atendimentos/33252>. Acesso em: 23 jul. 2022.

Em segundo lugar, o tenente teceu elogios ao trabalho de uma instituição que, a partir dali, seria uma das protagonistas da ajuda humanitária voltada para os venezuelanos, notadamente para os Warao:

[...] desde o início estamos trabalhando junto com a Fraternidade [Federação Humanitária Internacional], que ajuda os imigrantes no abrigo. Eles fazem a captação de recursos juntos da sociedade civil e aos comerciantes, que fazem doações regularmente [...]. Hoje nós contamos com um público de 484 pessoas dentro do Centro de Referência ao Imigrante aqui em Boa Vista, então imagina alimentar essa quantidade de pessoas diariamente com café da manhã, jantar e almoço.¹⁹⁸

A Fraternidade – Federação Humanitária Internacional (FFHI) é uma entidade civil sem fins lucrativos, “de caráter filosófico, cultural, humanitário, ambiental e beneficente”.¹⁹⁹ Tendo como ideólogos o “filósofo espiritualista” José Trigueirinho Netto e a Madre María Shimani de Montserrat, a instituição tem como objetivo “praticar e disseminar a fraternidade entre todos os Reinos da Natureza, despertando e ampliando a consciência humana para a vida com paz, amor e altruísmo”.²⁰⁰ Isso inclui desde missões voltadas para o resgate e atendimento de animais impactados pelo rompimento da barragem de Brumadinho até o auxílio a venezuelanos indígenas e não indígenas.

A instituição possui uma estrutura organizacional bastante singular, emulando hierarquias e práticas das associações de fiéis católicos, como as irmandades, confrarias e ordens. Entretanto, não se reconheciam assim, tampouco contavam com o aval da Igreja Católica. No âmbito da Operação Acolhida, aqueles que atuavam na Fraternidade eram geralmente chamados de “missionários”; em alguns casos, mesmo quando se tratava de trabalhadores contratados. Internamente, porém, o termo *missionário* era utilizado para designar o membro que, após um período inicial como *voluntário*, passava a integrar a alta hierarquia da organização, participando da tomada de decisões. Distinguiam-se pela roupa: enquanto os voluntários vestiam uma camiseta de malha azul-marinho com a logo nas costas (o mesmo uniforme dos contratados), aqueles usavam uma camiseta cinza claro,

¹⁹⁸ CARVALHO, Paola. Centro de Referência ao Imigrante já realizou mais de 275 mil atendimentos. **Folha BV**, Cidades, Roraima, 16 out. 2017. Disponível em: <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Centro-de-Referencia-ao-Imigrante-ja-realizou-mais-de-275-mil-atendimentos/33252>. Acesso em: 23 jul. 2022.

¹⁹⁹ FRATERNIDADE – Federação Humanitária Internacional. Quem somos, **Fraternidade Internacional**. Disponível em: <https://www.fraterinternacional.org/quem-somos/>. Acesso em 05 jan. 2020.

²⁰⁰ *Ibidem*.

também com a logo; a parte de baixo era a mesma para ambos: calça cinza escuro de tãctel e uma bota de cano curto.

Essas pessoas eram oriundas de diferentes camadas da sociedade e de um número reduzido de países, havendo um predomíno de homens e mulheres brancas pertencentes à classe média de países da América do Sul, como Brasil, Argentina e Chile. Enquanto o voluntário podia passar mais ou menos tempo em uma missão, a depender de sua disponibilidade – alguns dispunham apenas do tempo de suas férias laborais –, o missionário havia entrado em um processo de quase total desprendimento de sua vida pretérita, aproximando-se do *renunciante* analisado por Dumont (1993, p. 31), isto é, o indivíduo que “pode viver como eremita solitário ou juntar-se a um grupo de colegas de renúncia, sob a autoridade de um mestre-renunciante, representando uma determinada ‘disciplina de libertação’”. Afastados de suas famílias, desprovidos de bens materiais, os missionários trabalhavam voluntariamente, recebendo em troca um lugar para dormir, refeições vegetarianas e cerimônias sacras realizadas em uma casa habitada exclusivamente pelos membros da organização,²⁰¹ também constituída por “monjas”, “irmãs” e “freis”, cujas roupas eram análogas às de suas correspondentes do catolicismo: hábitos e túnicas.

Em novembro de 2016, a FFHI criou a Missão Permanente Roraima, contando com a colaboração de 30 voluntários: dez missionários, seis monjas da Ordem Graça Misericórdia e 14 membros da Rede-Luz.²⁰² Em um livro que narra o surgimento, as crenças, diretrizes e ações da FFHI, Nogueira (2020, p. 231) relata que, naquela ida a Roraima, os missionários “encontraram o caos instalado. Na primeira aproximação, indígenas famintos lhes puxavam a roupa pedindo comida”. Por isso, recolheram doações em estabelecimentos do ramo alimentício e passaram a distribuir jantãs diariamente, além de terem entregado papelões para os que dormiam no chão: “Aproximavam-se com afeto, fazendo-os sentirem-se amados”, pois a presença dos missionários, para a autora, “trazia-

²⁰¹ A sede mundial da Fraternidade está situada na Rua Presidente Antônio Carlos, nº 400, em Carmo da Cachoeira, no estado de Minas Gerais. Em Roraima, a organização possuía uma casa e um escritório de caráter administrativo.

²⁰² Segundo informações disponíveis na página oficial da organização, a Rede-Luz “é uma filiada da Fraternidade – Federação Humanitária Internacional (FFHI) cujas bases de trabalho fundamentam-se na oração, no estudo e no serviço abnegado pelo planeta, pela humanidade e pela natureza. Um colaborador da Rede-Luz se oferta para construir o espírito da solidariedade e da paz e assim irradiar luz para o mundo, alívio para os que sofrem e doação permanente no serviço”. FRATERNIDADE – Federação Humanitária Internacional. Rede-Luz, **Fraternidade Internacional**. Disponível em: <https://www.fraterinternacional.org/rede-luz/>. Acesso em: 23 jul. 2022.

lhes esperança, era o melhor remédio para encorajá-los. Com o pensamento no céu, braços abertos, mãos de trabalho e lábios prontos para consolar os aflitos, trinta corações espalhavam amor” (NOGUEIRA, 2020, p. 231).

Apesar da ajuda recebida, a permanência dos Warao nas ruas era insustentável a curto prazo, seja pelo “incômodo” que geravam na paisagem – e, conseqüentemente, nos olhos dos habitantes locais –, seja pela precariedade e pela condição de vulnerabilidade na qual se encontravam, o que exigiu uma resposta do governo estadual. Anteriormente, vimos como o Brasil emergia nos discursos da Operação Acolhida e das agências da ONU como um país essencialmente hospitaleiro e cordial, de modo a justificar e legitimar o funcionamento daquela engrenagem na fronteira. A versão propalada pela Fraternidade não destoava completamente, mas acrescentava outros matizes:

Os brasileiros, conhecidos pela hospitalidade e cordialidade, relutavam em cooperar. Havia tensão entre os comerciantes, que passaram a exigir providências da Defesa Civil ou da polícia para que a questão fosse resolvida. Diziam que em 2015 os refugiados eram poucos; contudo, agora o ambiente se tornara caótico. Ressaltavam que os indígenas eram pacíficos e não havia episódios de roubo, porém os clientes haviam-se afastado (NOGUEIRA, 2020, p. 32).

Foi por conta desse cenário que o governo roraimense criou o primeiro CRI, em Boa Vista. Situado em um antigo ginásio poliesportivo ocupado pelos Warao e por venezuelanos não indígenas, o espaço passou a ser chamado de Abrigo Pintolândia, em referência ao bairro homônimo, procedimento que seria adotado, futuramente, nos demais abrigos da Operação Acolhida. No final de 2017, o abrigo passou a acolher apenas indígenas, sendo ocupado pelas etnias Warao e Eñepa.²⁰³ Lá, com o apoio da Defesa Civil, a FFHI continuou a prestar serviços voluntariamente, como a doação de roupas, atendimentos médicos e a realização de atividades recreativas.

Em fevereiro de 2018, houve um aumento considerável de venezuelanos que atravessaram a fronteira brasileira. No capítulo anterior, nós acompanhamos os passos do então presidente Michel Temer para lidar com aquela “crise”. A Medida Provisória nº 820, de 15 de fevereiro de 2018, dispôs sobre “medidas de assistência emergencial para

²⁰³ Pertencentes ao tronco caribe, os Eñepa são provenientes do estado Bolívar. No Brasil, são numericamente menores se comparados aos Warao, somando cerca de 200 pessoas. O convívio entre essas duas etnias dentro de um abrigo produzia uma série de tensões interétnicas. Em função de sua singularidade, que envolve desde sua língua, práticas e rituais, os Eñepa mereceriam uma pesquisa à parte.

acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária”, criando-se, assim, a Operação Acolhida. A partir daí o mencionado CRI receberia uma nova nomenclatura: Abrigamento Provisório ao Imigrante Venezuelano (APIV). Tal mudança administrativa culminou em uma mudança nos modos de se gerir aquele espaço e aquela população: a Setrabes e a Defesa Civil – que representavam o governo estadual – deram lugar ao Exército, agências da ONU e ONGs, cada uma delas exercendo competências de maneira privativa ou compartilhada. A saída daquela secretaria de governo, porém, não representou um abandono completo das concepções e das práticas de abrigamento caras ao campo da Assistência Social; ao contrário, estas seriam amalgamadas ao *know-how*, ao “conhecimento técnico”, ao saber-poder das instituições que atuavam em “emergências humanitárias”, gerando uma síntese, uma resposta humanitária à brasileira. Outra continuidade dizia respeito à presença da FFHI, que passou a ser responsável pela gestão do abrigo por meio de uma parceria com o ACNUR.

Para os não indígenas, até o final de 2020, havia os seguintes abrigos em Roraima: 13 de Setembro (a princípio, era uma ocupação espontânea, com capacidade para mais de 300 pessoas); BV-8 (situado na fronteira, tratava-se de um abrigo de trânsito com capacidade para 600 pessoas); Jardim Floresta (aberto em 2018, abrigava 413 pessoas, tendo como foco crianças e mulheres sozinhas, pessoas com deficiência e membros da comunidade LGBTQIA+); Latife Salomão (abrigava cerca de 200 pessoas, sobretudo famílias com crianças); Nova Canaã (sexto abrigo da Operação Acolhida, abrigava 238 pessoas); Rondon 1 (aberto em julho de 2018, contemplava mais de 500 pessoas); Rondon 2 (primeiro abrigo de trânsito voltado para quem participava da interiorização; tinha capacidade para cerca de 600 pessoas); Rondon 3 (era o maior abrigo para refugiados e migrantes da América Latina, com capacidade para mais de 1.300 pessoas); Santa Tereza (havia sido projetado inicialmente para homens solteiros; mas passou a abrigar 257 famílias e casais); São Vicente 1 (quinto abrigo da operação, era capaz de acolher 300 pessoas); São Vicente 2 (inaugurado em 2017, abrigava 126 pessoas); Tancredo Neves (abrigava 235 pessoas maiores de idade; 41% tinha alguma necessidade específica).²⁰⁴

²⁰⁴ UNHCR. Conheça os abrigos que acolhem refugiados e migrantes em Roraima. **ACNUR Brasil**, 25 set. 2020. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2020/09/25/conheca-os-abrigos-que-acolhem-refugiados-e-migrantes-no-norte-do-brasil/>. Acesso em: 24 jul. 2022.

Além do Abrigo Pintolândia, foi aberto o Abrigo Janokoida, em Pacaraima; ambos voltados para indígenas, majoritariamente da etnia Warao. Na língua warao, a palavra *janokoida* pode ser traduzida como “casa grande” e era a maneira pela qual os Warao percebiam e descreviam aquele espaço para seus familiares que estavam na Venezuela. Distantes de suas comunidades, ali seria um dos lugares onde poderiam não apenas dormir e comer, mas continuar sua reprodução sociocultural. No entanto, ao atribuírem àquele espaço a noção de “casa”, não estavam simplesmente transpondo seus *janoko*, suas palafitas, para o Brasil. Isso ficava patente quando conversávamos sobre a vida nos *caños*, quando a saudade do lugar de origem e de uma espécie de “época de ouro” dava à prosa um tom saudosos e, às vezes, melancólico. Na impossibilidade do retorno, o abrigo era o que tinham naquele momento; era um lugar que poderia trazer uma sensação de segurança. Não por acaso, de maneira contrastiva, a palavra *jubaina* traduz a ideia de “rua”, mas seu significado é mais amplo na medida em que é complementar à “casa” (*janoko*), trazendo como sentido conotativo estar fora do *janoko* – seja nas ruas, cidades, estradas ou nas casas de parentes –, assim como estar sujeito a diferentes formas de violência (*asanamata*), aos perigos de uma zona que não necessariamente lhes é familiar.

Em setembro de 2020, o Abrigo Pintolândia tinha capacidade para receber 640 pessoas, enquanto o Janokoida acolhia 462; estavam sempre superlotados, com mais pessoas do que poderiam comportar. Por isso, no final daquele ano houve uma reestruturação: os abrigos Jardim Floresta, Nova Canaã e Tancredo Neves passaram a ser ocupados exclusivamente por indígenas. O primeiro recebeu, a priori, 100 pessoas do Janokoida e 200 oriundas de uma ocupação espontânea chamada Ka’Ubanoko (“meu espaço para dormir” ou “nosso dormitório”, em warao), situada em um antigo prédio onde funcionava o Clube do Trabalhador, no bairro Jóquei Clube, em Boa Vista.

No Ka’Ubanoko viviam, em fevereiro de 2019, data de sua criação, cerca de 600 pessoas: 350 indígenas warao, E’ñepa, Pemon e Kariña²⁰⁵ e 250 venezuelanos não indígenas. “Todos estavam fora dos abrigos, muitos nas ruas e praças, outros à sombra de cajueiros no bairro Pintolândia”, lembrou o padre Jaime Patias, conselheiro Geral da Congregação dos Missionários da Consolata para o Continente América.²⁰⁶ No mês de dezembro do ano seguinte, o número havia dobrado para 900 pessoas. A ocupação era

²⁰⁵ A grande maioria, contudo, era constituída por indígenas warao.

²⁰⁶ PATIAS, Jaime C. Roraima. Comunidade Ka Ubanoko ameaçada de despejo. **Instituto Humanitas Unisinos**, 10 out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603662-comunidade-ka-ubanoko-ameacada-de-despejo>. Acesso em: 24 jul. 2022.

autogerida pela população, que contava com o apoio da Consolata, da Pastoral Indigenista e do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), além de ajudas pontuais dadas por agências da ONU e ONGs. De maneira descentralizada, a comunidade estava organizada por meio de um “cacique-geral”, cinco *aidamo* e coordenações de saúde, higiene, segurança, educação, cultura, proteção, esporte e alimentação, assim como um Conselho de Anciãos, cujas funções estavam relacionadas à administração de conflitos e à preservação cultural. Em junho do mesmo ano, a coordenação geral estava sob a responsabilidade de Fiorella, uma médica Warao que havia chegado ao Brasil com mais 38 pessoas, permanecendo 19 dias na rua com sua irmã, seu filho e seu sobrinho. Como coordenadora, ela implementava um plano de trabalho que previa a organização das lideranças, a distribuição das tarefas nas respectivas coordenações.²⁰⁷

No dia 17 de setembro de 2020, em meio à pandemia de Covid-19, a Operação Acolhida notificou a ordem de despejo da comunidade, alegando que o Clube dos Servidores, dono do terreno, pretendia utilizar o local para atender jovens e adolescentes.²⁰⁸ Os moradores do Ka’Ubanoko deveriam desocupar o local até 28 de outubro; prazo posteriormente adiado para dezembro. Para os indígenas, a Operação Acolhida ofereceu como alternativa o Abrigo Jardim Floresta; para os não indígenas, havia a possibilidade de interiorização ou o ingresso em abrigos. Refratários à decisão unilateral, os indígenas solicitaram, com base na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que as famílias fossem previamente consultadas de modo a escutar e propor alternativas. Dessa forma, no dia 15 de dezembro, ocorreu uma assembleia geral, durante a qual se elaborou o *Documento de consulta livre prévia e informada*, o qual foi encaminhado para os governos estadual e federal, MPF e Operação Acolhida. Leanny Torres, jovem liderança warao, disse à época:

Leanny Torres: *Ninguém pode tomar decisões por nós, somos indígenas e conhecemos nosso direito, conhecemos nosso valor e lutamos pela nossa sobrevivência há muito tempo. Ninguém pode chegar e decidir o*

²⁰⁷ MODINO, Luis Miguel. Ka-Ubanoko, integrar os migrantes venezuelanos warao desde a autogestão. **Instituto Humanitas Unisinos**, Roraima, 13 jun. 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/590015-ka-ubanoko-integrar-os-migrantes-venezuelanos-warao-desde-a-autogestao>. Acesso em: 24 jul. 2022.

²⁰⁸ PATIAS, Jaime C. Roraima. Comunidade Ka Ubanoko ameaçada de despejo. **Instituto Humanitas Unisinos**, Roraima, 10 out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603662-comunidade-ka-ubanoko-ameacada-de-despejo>. Acesso em: 24 jul. 2022.

*que tem que ser feito sem saber o que achamos, nós mesmos nos reunimos, todos juntos, para criar as nossas propostas e condições.*²⁰⁹

As seguintes instituições foram convidadas a participar da assembleia: MPF; DPU; Operação Acolhida; ACNUR; OIM; UNICEF; UNFPA; ADRA; Cáritas Brasileira; SJMR; CIMI; Conselho Indígena de Roraima (CIR); Pastoral do Migrante; Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Sem Terra (MST). De acordo com o documento, os indígenas frisaram que a solução para os desafios que enfrentavam no Brasil “*não é um abrigo, ou o deslocamento de um lugar para outro, mendigando na rua. Querem um terreno para se estabelecerem. Assim, seus filhos poderão estudar*” (RONDOW, 2021, p. 25). Quanto à educação, propuseram que esta fosse intercultural e bilíngue, conforme previsto na legislação brasileira, e que fosse promovido o acesso de indígenas refugiados e migrantes ao ensino superior. “*Para nós, a educação não se limita à escola ou a outros processos considerados formais, mas incluindo diferentes processos de ensino e aprendizagem e socialização do conhecimento*”, afirmava o documento.²¹⁰ A assembleia defendeu, ainda, que fosse estruturada uma estação de saúde dentro do abrigo, onde pudessem ter cuidados primários e emergenciais, e que fossem oferecidos cursos de capacitação, a fim de ampliarem suas chances no mercado de trabalho. No eixo segurança, solicitaram a contratação de indígenas.

Os indígenas reivindicavam a transformação da política de abrigamento vigente, com a intenção de que fossem oferecidas habitações menos quentes – com a possibilidade de instalação de geladeiras e ventiladores –, que fossem construídas cozinhas comunitárias, que os cardápios dos abrigos fossem orientados pelas lideranças indígenas e que os moradores pudessem sair e entrar no espaço livremente. Exigiram o respeito à cultura e às tradições, a participação no processo de interiorização e, caso fosse necessário ir para um abrigo, que a administração fosse compartilhada com os indígenas. Para Ramon Parele, um e'ñepa de 56 anos que havia deixado o Abrigo Pintolândia para viver no Ka'Ubanoko,

²⁰⁹ MONTEL, Ana Lucia. Em assembleia, indígenas venezuelanos defendem permanência em Ka'Ubanoko. **Amazônia Real**, Política, Roraima, 18 dez. 2022. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20\(criolos\)](https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20(criolos)). Acesso em: 24 jul. 2022.

²¹⁰ MONTEL, Ana Lucia. Em assembleia, indígenas venezuelanos defendem permanência em Ka'Ubanoko. **Amazônia Real**, Política, Roraima, 18 dez. 2022. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20\(criolos\)](https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20(criolos)). Acesso em: 24 jul. 2022.

muitos deles “*têm experiência de abrigos, somos nós que sabemos das nossas necessidades, então também temos que fazer parte da coordenação dos abrigos, só pedimos que esses locais sejam adaptados culturalmente com nosso modo de viver*”.²¹¹

De acordo com um diagnóstico da DPU, elaborado a partir de visitas de campo em Boa Vista e Pacaraima feitas em março de 2021, “a política de abrigamento adotada pelo Estado Brasileiro com relação aos indígenas venezuelanos não se revela adequada, e precisa ser revista” (RONDOW, 2021, p. 26).

Como bem se nota, é evidente, a partir dos dados coletados pela missão, que a adoção dos abrigos da Operação Acolhida como política pública para os venezuelanos indígenas, ao menos no contexto sob análise, precisa ser objeto de questionamentos e reavaliação, sendo objeto de preocupação da missão seu prosseguimento por longo prazo. Esses espaços revelam a ambiguidade de ao mesmo tempo serem “abrigo”, e também zonas invisíveis, de controle dos corpos através da regulamentação e confinamento (RONDOW, 2021, p. 26-27).

Em janeiro de 2021, o Ka’Ubanoko deixou de existir, restando aos indígenas essas “zonas invisíveis, de controle dos corpos”. Algumas famílias optaram pelo abrigamento no Jardim Floresta em decorrência de conflitos com não indígenas com os quais dividiam o Ka’Ubanoko. Outros, em contrapartida, seguiram viagem para vários estados da federação. Durante o levantamento, os indígenas declararam à defensora pública que “o dinheiro investido pelo Estado brasileiro para manter os abrigos poderia ser usado para estimular a autonomia dos povos indígenas através de um espaço próprio, em consonância com sua cultura e costumes” (RONDOW, 2021, p. 26).

5.2. Gestão das almas e dos corpos

5.2.1. Proteção não é tutela

À época do trabalho de campo, nos abrigos indígenas da Operação Acolhida, em Roraima, atuavam as seguintes instituições, direta ou indiretamente: Forças Armadas

²¹¹ MONTEL, Ana Lucia. Em assembleia, indígenas venezuelanos defendem permanência em Ka’Ubanoko. **Amazônia Real**, Política, Roraima, 18 dez. 2022. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20\(criolos\)](https://amazoniareal.com.br/em-assembleia-indigenas-venezuelanos-defendem-permanencia-em-kaubanoko/#:~:text=A%20ocupa%C3%A7%C3%A3o%20Ka'Ubanoko%E2%80%9D%2C,n%C3%A3o%20Dind%C3%ADgenas%20(criolos)). Acesso em: 24 jul. 2022.

(principalmente o Exército); Ministério da Cidadania; ACNUR; OIM; UNFPA; UNICEF; ONU Mulheres; FFHI; AVSI; ADRA; Instituto Pirlampos; Visão Mundial; FSF; MSF; CICV; Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS); Fundación Panamericana para el Desarrollo (FUPAD).

Essa profusão de siglas não necessariamente era compreendida pelos Warao; na verdade, parecia não haver um entendimento mútuo entre as próprias instituições; eram comuns projetos sendo replicados por mais de uma organização, assim como muitos trabalhadores humanitários sequer tinham conhecimento a respeito das atribuições e competências dos colegas que não compartilhavam com eles o mesmo colete. Este acessório, aliás, merece um parêntese. Cada uma daquelas organizações possuía seu próprio colete com suas respectivas cores e logotipos. A modelagem era basicamente a mesma, assim como o tipo de tecido. Tal peça de vestuário era útil para o *field* (“campo), isto é, para atividades de “terreno” em lugares onde havia uma “crise humanitária”. Daí a enorme quantidade de bolsos de diferentes tamanhos, dentro dos quais era possível carregar itens básicos, caso fosse necessário fugir de perseguições, minas terrestres e bombardeios. Embora esse não fosse o caso de Roraima, o colete era de uso obrigatório, uma vez que dava visibilidade à organização, ou seja, identificava o seu membro e, ao mesmo tempo, fazia com que a marca circulasse.

Muitos dos serviços prestados por essas organizações eram recebidos de bom-grado pelos Warao e avaliados positivamente. Mas incomodavam-se com projetos que não levavam em consideração suas especificidades e nem contavam com a participação de indígenas nos processos de elaboração e implementação. Assim que comecei a trabalhar em um abrigo, recomendei que todas as instituições, antes de iniciarem quaisquer atividades, apresentassem e consultassem a comunidade, por intermédio das lideranças indígenas a respeito da pertinência do que pretendiam realizar. Nem sempre fui ouvido. Outro ponto levantado pelos Warao era a necessidade de contratação de indígenas da própria comunidade e de pessoas que tivessem experiência com povos indígenas. Essa última demanda surgia em situações de tensão entre os Warao e os trabalhadores humanitários, sobretudo em relação ao cumprimento das regras do abrigo, quando os indígenas eram repreendidos e recebiam alguma sanção.

Nesse período, a gestão dos abrigos indígenas era realizada pela FFHI, por meio de uma parceria com o ACNUR, cuja presença dentro daqueles espaços era rara. Um profissional do ACNUR contou-me sobre o arvorecer da operação: “*Quando a Operação*

Acolhida foi criada, a Fraternidade já trabalhava com os Warao. Nenhuma organização indigenista quis assumir esse papel". De fato, no início de 2020, participei em uma reunião de um grupo de trabalho dedicado a discutir os principais problemas enfrentados pelos indígenas refugiados e migrantes. À época, as falas da Funai, do CIMI e do Instituto Socioambiental (ISA) pareceram-me pouco propositivas, indicando desconhecimento e languidez para lidar com a questão.²¹² A FFHI era uma das únicas que se dispunha a enfrentar o desafio; a AVSI, a FSF e a FUPAD tornar-se-iam parcerias-implementadoras do ACNUR na gestão de abrigos indígenas apenas em fevereiro de 2022.

A partir dessa relação contratual, o ACNUR repassava recursos, orientava e apoiava seus parceiros, que deveriam seguir determinadas diretrizes da agência, a exemplo da composição das equipes e da implantação de políticas de caráter protetivo. O contato direto com a comunidade, pois, se dava com as equipes da FFHI, que foi reconfigurada como organização: passou a ser composta não apenas por missionários, mas por profissionais contratados para atuarem dentro e fora dos abrigos (neste último caso, para fins administrativos). A equipe de um abrigo era constituída pelos seguintes cargos: *coordenador de campo, oficial de proteção, gestor de caso, oficial de registro, oficial de distribuição, ponto focal de saúde, oficial de participação comunitária e antropólogo*.

Nos abrigos, havia uma divisão entre a comunidade indígena e a equipe responsável pela administração. Apesar dos momentos de cordialidade, solidariedade e dos laços de afinidade, ambos se concebiam mutuamente a partir de estereótipos: as equipes dos abrigos representavam os Warao como infantis, sujeitos, dependentes, pouco confiáveis; enquanto os indígenas projetavam outras imagens sobre as equipes: condescendentes, mesquinhos, arbitrários. Nessa relação, as equipes colocavam-se numa posição de superioridade, enquanto os indígenas eram percebidos como incapazes e censuráveis.

O coordenador tinha como atribuição o gerenciamento do espaço e da equipe, a articulação interinstitucional e o monitoramento dos serviços prestados ali dentro, quais sejam, distribuição de itens, proteção, saúde, educação, alimentação e segurança. Tal cargo, implicava, portanto, em uma constante articulação política com os membros da comunidade e com os atores e instituições responsáveis pela prestação desses serviços. Entretanto, também havia uma coordenação militar, geralmente assumida por um tenente do Exército com o auxílio de dois oficiais de patente mais baixa (subtenente ou sargento,

²¹² Vale ressaltar, todavia, que o CIMI estava bastante presente em Ka'Ubanoko, trabalhando diretamente com os indígenas que ali viviam.

a depender do contingente militar). Na prática, porém, a coordenação era exercida pela organização não governamental responsável pela gestão do abrigo; não obstante, a depender do perfil do militar da vez, este poderia não se contentar em ser um “vice postiço”, imiscuindo-se em diferentes assuntos para além da “manutenção da ordem”, sua competência propriamente dita, como veremos. Durante as visitas que aconteciam dentro do abrigo, por exemplo, o militar poderia querer assumir o protagonismo ou compartilhar a tarefa com o coordenador de campo.

As visitas ocorriam frequentemente; principalmente no abrigo situado na fronteira, para onde os holofotes estavam apontados. Eram realizadas por diferentes atores e instituições, desde procuradores, defensores públicos, ministros, presidentes de bancos estatais, brigadas militares até pesquisadores,²¹³ doadores²¹⁴ e jornalistas. A depender da posição hierárquica da autoridade – sobretudo, aquelas pertencentes ao governo federal –, a visita era acompanhada por uma comitiva constituída por praticamente todas as agências e organizações da Operação Acolhida. Nessas ocasiões, o general poderia liderar a comitiva, mas contaria com o apoio do ACNUR e da FFHI, através do coordenador de campo. Desejava-se apresentar estabelecimentos minimamente adequados aos padrões humanitários, mas sem deixar de realçar eventuais necessidades de melhorias estruturais, manutenções e elaboração de planos que possibilitassem a saída dos indígenas daquele espaço concebido como “emergencial” e “temporário”.

Como assumi o cargo de coordenador, participei, a contragosto, de inúmeras visitas. A agenda e o itinerário eram compartilhados previamente; assim, eu informava as lideranças, convidando-as a participar e a expor suas reivindicações. O militar da vez conversava com os comitês de limpeza para garantir que o abrigo estivesse limpo; do contrário, o comandante poderia lhe advertir. Começávamos na entrada, na área administrativa. O coordenador militar falava rapidamente e, em seguida, passava a bola para mim. Eu falava a respeito do deslocamento dos Warao para o Brasil e da configuração socioespacial do abrigo. A palavra era das lideranças. Uma das mulheres cantava uma canção warao, agradecia às autoridades. Um homem repetia os agradecimentos, mas fazia ressalvas sobre problemas estruturais, alimentação, parentes que estavam nas ruas; nenhuma crítica direta às instituições. A comitiva prosseguia pelos *redarios*, algo bastante

²¹³ Estes, contudo, eram raríssimos; talvez pelas dificuldades de se conseguir uma autorização para entrar naqueles espaços.

²¹⁴ Nesses casos, eram sobretudo representantes de doadores vinculados ao governo de um país ou à embaixada de um país.

invasivo. Miravam as pessoas, as redes, as roupas que vestiam, as sacolas e objetos amontoados em um canto, à espera de serem vendidos ou remetidos aos familiares que permaneceram na Venezuela. Sentados em cadeiras de plástico ou deitados nas redes, homens e mulheres varão observavam com curiosidade. Às vezes sorriam, respondiam aos cumprimentos. Algumas mulheres aproveitavam o ensejo para tentar vender artesanatos. Curiosas, as crianças corriam, olhavam desconfiadas; algumas agarravam-se nas pernas dos forasteiros. Fotos eram tiradas sem consentimento. No caminho, os visitantes evitavam considerações, mas perguntavam sobre a comida, as tradições, os costumes. No final, a autoridade agradecia, parabenizava pelo trabalho e retirava-se. Na comunidade ficava a expectativa de que algo poderia mudar ou a frustração de que tudo não passava de mais uma *mise-en-scène*.

Apesar de o coordenador civil estar à frente equipe, poderia haver desentendimentos com a oficial de proteção, responsável pelas atividades relacionadas ao amplo guarda-chuva da “proteção”, que incluía acesso à documentação e à rede de assistência social, avaliação e encaminhamento de “casos de proteção” (qualquer tipo de violência, assédio sexual de mulheres, crianças e adolescentes, cuidados com idosos, pessoas com alguma deficiência ou pertencentes à população LGBTQIA+ etc.). A gestora de casos, a quem cabia a mediação de conflitos comunitários, estava subordinada à oficial de proteção, assim como o oficial de participação comunitária, o que fomentava ainda mais essa tensão, criando duas equipes paralelas. Poderia haver uma divergência, por exemplo, em relação ao abrigo de uma família: uma das partes poderia ser favorável; a outra, contrária. Cada uma delas justificaria sua posição “tecnicamente”.

As disputas refletiam uma divisão presente na estrutura dos manuais de ajuda humanitária, na medida em que os setores de *Camp Coordination and Camp Management* (CCCM) e *Protection* nem sempre se entendiam. A primeira pode ser traduzida como “gestão e coordenação de abrigo”, referindo-se a um conjunto de ações que são adotadas para a criação, manutenção e extinção de espaços destinados a refugiados e migrantes. A segunda, como descrevi anteriormente, refere-se à *proteção*, uma área vinculada a ações que possibilitariam aos refugiados e migrante acessar direitos no país que lhes acolhe. A partir de uma interlocução com a rede de assistência social local e com instituições do Poder Judiciário, as instituições responsáveis pela proteção dentro dos espaços de acolhimento lidavam com questões relacionadas à violência baseada em gênero, pessoas

com deficiência, perseguições políticas, acesso a benefícios a políticas públicas de caráter assistencial etc.

Durante o trabalho de campo, observei que as oficiais de proteção e as gestoras de caso dos abrigos indígenas de Roraima eram, majoritariamente, mulheres formadas em Assistência Social; o que se repetia em outros abrigos administrados por governos locais em outras cidades brasileiras.²¹⁵ Poucas haviam feito Direito ou Relações Internacionais. A maioria era roraimense; embora houvesse exceções. O conhecimento e as experiências pretéritas com povos indígenas praticamente inexistiam.

No que diz respeito à “gestão” dos casos classificados como “casos de proteção”, não havia uma divisão de tarefas clara entre a oficial de proteção e a gestora de casos; ambas realizavam a escuta das partes envolvidas, conciliavam, admoestavam, repreendiam, advertiam ou solicitavam a expulsão. A maneira pela qual esses casos eram geridos poderia ser orientada ou não por *procedimentos operacionais padrões* – notas técnicas a respeito de como se deveria proceder em certas situações –; mas, mesmo quando existiam, não necessariamente eram seguidos, havendo margens para decisões discricionárias. Não obstante, a depender da gravidade do caso (abuso sexual, por exemplo), a oficial de proteção entrava em contato com a agência da ONU responsável, seja para pedir orientações, seja para se resguardar institucionalmente. Nem sempre se produzia relatórios ou anotações, o que dificultava o acompanhamento desses casos quando a equipe era modificada devido à demissão de alguma funcionária. Esses procedimentos ocorriam obrigatoriamente dentro do container ou do espaço destinado à equipe de proteção; familiares e as lideranças poderiam participar, quando requeriam – pedido nem sempre acatado – ou quando as profissionais avaliavam que, para administrar o conflito, era necessário contar com o apoio da comunidade.

As regras do abrigo não estavam escritas e expostas em paredes ou murais; tampouco eram traduzidas em espanhol e warao e entregues àqueles que ingressavam no espaço. Quando iniciei meu campo, no início de 2020, o conjunto de normas que regia as condutas dos abrigados estava sendo reformulado. Eu mesmo estive à frente desse processo, juntamente com meu amigo Fernando Fileno. Realizamos inúmeros grupos focais com os moradores dos abrigos Pintolândia e Janokoida, a fim de ouvi-los e propor um regramento condizente com a visão de mundo dessa população. O “manual de

²¹⁵ Nesses casos, as profissionais que exerciam essas funções eram chamadas de assistentes sociais, não havendo necessariamente outras denominações para os papéis desempenhados.

convivência”, como era chamado pelas instituições, versava sobre uma série de temas, dentre os quais: horários de entrada e saída, permissão para rituais e festejos, participação da comunidade na tomada de decisões e na administração de conflitos, proibição de práticas comerciais, alimentação, limpeza dos espaços, saúde e sanções. O documento passou pelas instituições responsáveis pela gestão dos abrigos e somente foi aprovado pelo Ministério da Cidadania, com modificações, dois anos depois, quando eu já havia ido embora de Roraima. Segundo as lideranças, o documento não foi apresentado e distribuído para a comunidade; nem foram dadas explicações a respeito das regras que não foram deferidas pelo órgão federal.

Embora não estivessem escritas, as “sanções” pareciam ser de conhecimento geral: advertência, “castigo” e expulsão. Oficialmente, havia somente a primeira e a última; na prática, contudo, uma advertência podia ser somada a um “castigo”: proibição de sair do abrigo, pintura de grades, limpeza de espaços etc. Depois de três advertências, a pessoa poderia ser expulsa do abrigo; mas, dependendo do tipo de delito, de quem fosse a oficial de proteção, o coordenador de campo, o militar, das reivindicações da família e das lideranças, poderia se fazer vista grossa. Para os Warao, a expulsão representava uma medida drástica e, ainda que fosse defendida em algumas situações mais graves (agressões físicas, violações sexuais etc.), não deveria ser perpétua; ou seja, deveria haver um prazo de três meses para que a pessoa ficasse fora do abrigo.

Conquanto as sanções fossem conhecidas, não se sabia ao certo qual era a relação de correspondência entre determinada infração e a sanção aplicada. Uma pessoa que entrasse embriagada poderia receber ou não uma advertência; uma ameaça ou uma briga poderiam culminar em alguma punição ou simplesmente resultariam em uma reprimenda. Isso gerava incertezas e, conseqüentemente, a percepção de que as regras não eram aplicadas de maneira equânime. Em função disso, alguns Warao exigiam um endurecimento das regras. Durante uma reunião entre a equipe e membros da comunidade, em janeiro de 2022, Pamela, uma mulher warao de 35 anos, afirmou:

Los castigos deben ser iguales para todos. Esto no es una prisión, ni es nuestra casa. Y estamos en un país muy diferente. Muchos no entienden esto. La protección debe tener mano dura.

A colocação acima traz um dado interessante: a contradição entre a “mão dura” e a defesa da flexibilização das normas. Havia um descompasso na maneira pela qual os Warao

percebiam e desejavam que as normas fossem aplicadas. Por um lado, aqueles mais “moralistas”, digamos assim, sustentavam que as instituições deveriam ser mais rígidas, pois só assim os Warao as levariam a sério. Isso era dito, geralmente, quando alguém reincidia nas “infrações” – quase sempre, em situações de uso abusivo de álcool. Por outro lado, havia os que diziam que as regras eram inadequadas, pois não atentavam para as especificidades dos indígenas; nesse caso, as normas deveriam ser flexibilizadas. O interessante, porém, é que uma mesma pessoa poderia transitar em um dos polos, de acordo com os interesses em jogo: uma mesma mulher, por exemplo, poderia exigir a expulsão de um suposto abusador e, ao mesmo tempo, solicitar a entrada de alguém que cometeu assédio sexual, mas que pertencia à sua família.

O caso do seu Bráulio é exemplar. Ele era um homem warao de quase 80 anos. Sempre que dispunha de algum trocado, exagerava na bebedeira e entrava – ou tentava entrar – embriagado no abrigo: discutia com os porteiros, gritava e era retirado de lá. Ficava enfurecido. Certo dia, em fevereiro de 2020, descobriu que seu celular havia sido furtado. Desconfiava de alguns jovens, os quais às vezes eram estigmatizados pelos próprios Warao e pelas instituições como aqueles que criavam “problemas”, ou seja, furtavam, bebiam, pulavam o muro e supostamente fumavam maconha. O senhor, então, solicitou que a oficial de proteção resolvesse o caso. Sem provas, contudo, ela não poderia ajudá-lo. Proferiu impropérios: disse que somente ele era punido por estar embriagado, enquanto para os menores não havia regras; em sua opinião, os pais e os “caciques” deveriam ser responsáveis pela conduta das crianças.

As crianças, a propósito, poderiam ser motivo de desavença entre os pais. Certa vez, duas mulheres foram para o container da proteção: uma delas foi tirar satisfação com a outra porque seu filho bateu no filho dela. Engalfinharam-se. A oficial de proteção ralhou: *“Vocês têm que pensar no que vocês fazem. Parecem até crianças, agem como niños!”*. O mesmo discurso poderia ser utilizado em outras situações, como brigas entre marido e esposa. Como quase ninguém nas equipes dos abrigos falava espanhol, essas conversas eram mantidas em português e salpicadas por um ou outra palavra de origem espanhola. A analogia com os *niños* era frequente e passou a ser adotada, inclusive, por algumas lideranças, seja para endossá-la (*“algunos Warao son como niños”*), seja para rechaçá-la (*“no somos niños; somos adultos”*).

Nessa situação específica, os abrigos indígenas, aparentemente, aproximam-se das instituições totais, uma vez que ambas operam profanando aquelas ações que eram

realizadas no mundo externo e que atestavam a autonomia daquele que as executava, ou seja, que lhe reconheciam enquanto uma pessoa “adulta”. Historicamente, tal rebaixamento tem caracterizado o exercício do *poder tutelar*, conceito cunhado por Souza Lima (1995) para compreender os discursos e as práticas de dominação e sujeição empreendidas pelos órgãos indigenistas oficiais sobre as populações indígenas. Para exercê-los, justifica-se que é necessário “pacificar zonas de conflito entre nativos e não-nativos (imigrantes ou brasileiros), logo, de promover uma dada ‘paz social’. Supõe e implica a atribuição da capacidade civil relativa a estas populações e a necessária tutela jurídica por parte do Estado” (SOUZA LIMA, 2002, p. 14).

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (conhecida como “Estatuto do índio”), estabelecia, em conformidade com o extinto Código Civil de 1916, que os indígenas eram “relativamente incapazes”, ou seja, não estariam plenamente aptos a praticar alguns atos da vida civil. Condição atribuída também, entre outros, aos maiores de 16 anos e aos menores de 18 anos, aos ébrios habituais, àqueles que têm alguma dependência química e a quem possui alguma deficiência mental ou discernimento reduzido. Em função disso, os indígenas deveriam ser tutelados por um órgão específico até que fossem integrados à sociedade brasileira. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) cumpriu esse papel de 1910 até 1967, quando foi substituído pela Funai. Contudo, a Constituição de 1988 reconheceu aos indígenas o direito de manterem sua própria cultura, rompendo com a perspectiva assimilacionista. O artigo 232 prevê que os indígenas têm capacidade processual, isto é, podem ingressar em juízo para defender seus direitos e interesses. O documento não faz menção à tutela ou ao órgão indigenista; mas cabe à União garantir o respeito aos direitos dessas populações. Em consonância, o Código Civil de 2002 não considerou os indígenas relativamente incapazes e estabeleceu que uma legislação especial deveria regular a capacidade dessas pessoas; o que ainda não foi feito.

No entanto, embora a tutela enquanto um dispositivo jurídico tenha sido deixado de lado pelos constituintes em 1988, ao que parece, ela continua sendo atualizada em discursos e práticas de determinadas instituições que atuam com povos indígenas. As profissionais de proteção reproduziam e reafirmavam uma velha imagem contida no *acervo colonial compartilhado*: aquela segundo a qual os indígenas seriam infantis e ingênuos, presos a uma eterna minoridade. Muitos warao reagiam a essa representação. No âmbito de um curso promovido para lideranças indígenas de Roraima, perguntei aos participantes o que a palavra “proteção” significava para eles. Leanny, que esteve à frente do Ka’Ubanoko,

respondeu: “*La protección no es tutela; es la posibilidad de tener una vida fuera de los abrigos*”. Em um abrigo gerido pelo município de Belém, em dezembro de 2021, Euclides, que havia estado no Abrigo Janokoida, disse às autoridades:

Euclides: *No podemos pasarnos la vida dependiendo del abrigo, dependiendo del gobierno. Necesitamos comenzar a liberarnos de ti, porque estamos debajo de ti. Estás haciendo el trabajo de mamá y papá [fez um gesto de acalanto]. Hay muchos problemas en el abrigo: drogas, alcohol. Hay muchos niños que no duermen de noche; dales un teléfono, la luz permanece encendida. Aquí también hay algunos que están locos, están gritando por la noche. En Venezuela no nos enfermamos.*

Ambas as reações expressavam a necessidade de uma libertação; o desejo de ser livre do julgo daquela mão que afaga e, ao mesmo tempo, apedreja. Mas, na avaliação dos especialistas que administravam os abrigos, os indígenas não eram suficientemente “esclarecidos” para dirigirem suas próprias vidas.

A equipe do abrigo era composta, ainda, pelo oficial de registro, pelo oficial de distribuição e pelo oficial de participação comunitária, cargos exercidos por mulheres ou homens, que não chegavam aos 40 anos de idade. Novamente, a maioria havia nascido em Roraima. Registro era a área responsável pelo levantamento e gerenciamento dos dados demográficos da população: nome, idade, filiação, etnia, número do CPF etc. Para tanto, utilizava-se uma planilha, na qual incluíam os indivíduos que estavam chegando ou aqueles que saíram do abrigo. O profissional que exercia esse cargo respondia também pela distribuição e controle de *carñês*, que continha o nome da pessoa, uma foto e o nome do abrigo onde vivia. Havia também um código de barras, frequentemente não utilizado devido à ausência, na maioria dos abrigos, de computadores e equipamentos de leitura. Já a oficial de distribuição respondia pelo recebimento, armazenamento e distribuição de NFIs, sigla em inglês para *Non-Food Items* (“Itens Não-Alimentares”), como redes, colchões, kits de higiene, fraudas, lâmpadas, baldes, lonas etc.

O cargo de oficial de participação comunitária merece uma descrição mais detalhada, porque foi o primeiro papel que desempenhei quando aportei em terras roraimenses. Em fevereiro de 2020, ser antropólogo era um pré-requisito para se exercer

esse cargo, na medida em que éramos encarados como “a” autoridade para lidar com os “índios”. Mas havia uma dissonância em relação às expectativas e às percepções sobre o antropólogo e o trabalho antropológico de um *oficial de participação comunitária* (o “oficial” aparecia apenas em documentos burocráticos). Ainda que houvesse uma extensa lista de atribuições do cargo, estas eram vagas e não eram consensuais. A mesma confusão recaía sobre o cargo de *antropólogo* propriamente dito, que era exercido por outra pessoa.

Esse cargo vinculava-se à abordagem do ACNUR de *Community-based protection* (“proteção de base comunitária”). Em seu *Emergency handbook*, o ACNUR define a categoria: algo que ultrapassa consultas, diagnósticos ou coleta de informações; pois se trata de “um processo sistemático e contínuo de engajamento da comunidade como analistas, avaliadores e implementadores de sua própria proteção” (UNHCR, 2022, p. 2, tradução minha). Sob essa perspectiva, a participação comunitária (do inglês *community participation*) não se restringia a um cargo: era um objetivo a ser alcançado dentro dos abrigos, por meio do diálogo e da mobilização de seus moradores. A partir da imagem de uma escada, almejava-se que os refugiados e os migrantes galgassem gradativamente cada degrau: conforme recomeçassem suas vidas, dependeriam cada vez menos das instituições, até se tornarem os gestores daquele espaço.

Não obstante consistir em uma reivindicação dos movimentos sociais, a expressão *participação social* – irmã da *participação comunitária* –, está vinculada à gramática das políticas neoliberais, evocando a relação entre direitos e deveres; a exemplo do direito à saúde cujo dever de participar e de incorporar orientações da educação sanitária seria seu correspondente (TEIXEIRA, 2017). A “participação”, nesse caso, encarna uma “técnica de gestão, tão ao gosto dos projetos de desenvolvimento, que cria uma espécie de cidadania burocrática ao transformar os sujeitos de direitos em cogestores do governo, as identidades políticas em funções administrativas” (TEIXEIRA, 2017, p. 725). A *participação* – bem como a *governança* – está engendrada em tecnologias de poder cujo foco é o governo das populações (TEIXEIRA; SOUZA LIMA, 2010; FOUCAULT, 2017).

Naquele contexto, eu tinha a impressão de que os missionários me viam como se eu também fosse um voluntário. Parecia-me que essa percepção estava associada à representação que eles tinham do antropólogo e do fazer antropológico: alguém que se aventurava para desbravar terras longínquas e entrar em contato com povos exóticos; alguém que abdicava dos confortos materiais em busca de uma vida altruísta. Uma visão, portanto, que me levava aos trabalhos de autores associados ao chamado “Evolucionismo”

(MORGAN, 1946; FRAZER, 1982; STOCKING, 1991). Minha hipótese era endossada na medida em que eu analisava o regime discursivo dos missionários, dos trabalhadores humanitários e dos militares a respeito dos indígenas, por meio dos quais era possível antever uma noção de “cultura” tipicamente evolucionista. No livro oficial da FFHI, há uma passagem que sintetiza o meu argumento:

Desde o início, membros da Fraternidade buscam conhecimento antropológico sobre os waraos [*sic*] a fim de lidar melhor com eles. Dois monges missionários estudam informalmente conceitos de sua cultura, seus hábitos, sua história, seu *modus vivendi*. A Irmã Maria Auxiliadora, que os acompanha desde 2017, esclarece: *O povo warao é heterogêneo na forma de ser, mas, apesar de diferenças internas entre suas comunidades, mantém a unidade linguística. Tem valores e costumes bem diversificados dos brancos, como nos chamam. Transitam em outro universo mental e emocional. Percebi que eu tinha de tomar extremo cuidado para não incorrer nos mesmos erros históricos, vendo-os a partir da minha formação e querendo que se adequem a ela. Senti uma inquietação profunda. Assumimos o papel de manter a harmonia dentro do abrigo e certamente devemos corrigi-los, orientá-los sobre higiene, afastar os que insistem em ter comportamentos que afetam o todo, porém, analisando com quem estamos lidando* (NOGUEIRA, 2020, p. 378).

O trecho acima é revelador dos usos da Antropologia nesse contexto. Assim como a FFHI, diferentes instituições passaram a se utilizar dos mesmos mecanismos: seja através da contratação de antropólogos que legitimassem seus empreendimentos, seja pelo “estudo” ou pela utilização de conceitos e abordagens supostamente antropológicas. Tratava-se, a meu ver, de uma tentativa de se instrumentalizar o saber antropológico para “lidar melhor” com os Warao, corrigindo-os, afastando “os que insistem em ter comportamentos que afetam o todo” e orientando-os sobre “higiene”, cuidados e educação com as crianças, casamento, relações de gênero, saúde sexual e reprodutiva, organização política e uma infinidade de práticas e dimensões da vida social. Apropriando-me da análise de Foucault (2001, p. 15), penso que a conduta e o comportamento daqueles indígenas eram julgados por funcionários da *ortopedia moral*, os quais, a partir de relações de poder e de dominação, investem sobre um corpo que é produtivo e, ao mesmo tempo, submisso. Foucault (2021, p. 29-30) sublinha, entretanto, que

essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta; pode ser calculada, organizada, tecnicamente pensada, pode ser sutil, não fazer

uso de armas nem do terror, e no entanto continuar a ser de ordem física. Quer dizer que pode haver um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo.

Ora, *poder* e *saber* estão intrinsecamente relacionados. Vale frisar novamente: o poder é algo difuso, que se exerce mais do que se possui e que não está enclausurado em uma dimensão repressiva: em sua vertente positiva o poder também produz sujeitos. Para que o poder seja exercido e tenha efeitos, a criação de um campo de saber é imprescindível, pois “o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas” (FOUCAULT, 2021, p. 31). A Antropologia, sob esse ponto de vista, era um dos saberes privilegiados nas relações de poder nas quais os Warao estavam implicados.

5.2.2. Manda quem pode...

Mencionei mais acima que os abrigos para venezuelanos não indígenas contavam com as RHU. Utilizadas em diferentes contextos, como em operações na Europa, Oriente Médio e África, elas possuíam uma estrutura de aço leve, teto, painéis de parede, portas e janelas e revestimento de piso. Em contrapartida, os primeiros abrigos indígenas de Roraima, Manaus e Belém²¹⁶ foram estruturados em *redarios*, isto é, espaços dotados de suportes metálicos nos quais as redes de dormir eram penduradas em ganchos. Esse modelo assemelhava-se ao adotado na Casai, onde a população indígena proveniente de aldeias e comunidades pode receber apoio para atendimentos médicos.

Os *redarios* eram instalados dentro de áreas previamente cobertas (como quadras poliesportivas e galpões) ou em áreas construídas especialmente para essa finalidade. Nesses casos, o Exército construía um piso de concreto e instalava uma cobertura de *overlay*, sendo esta fornecida por uma empresa terceirizada. Antes e no início da Operação Acolhida, porém, eram disponibilizadas barracas da Defesa Civil e colchões nas áreas ocupadas pelos Warao espontaneamente ou por intermédio de alguma organização. O

²¹⁶ No caso desta última localidade, não se tratava de um abrigo da Operação Acolhida, mas de um abrigo administrado pela prefeitura local por meio da Funpapa (Fundação Papa João XIII), órgão responsável pelos serviços e políticas de Assistência Social do município.

mesmo procedimento foi adotado em outros estados e municípios, conforme a chegada dos Warao exigia uma resposta mais ou menos imediata dos governos locais; o que muitas vezes não prescindia de recomendações do MPF, como ocorreu com a abertura de abrigos para indígenas refugiados e migrantes em Roraima, Manaus, Belém e Recife.

De fato, a maioria dos Warao com os quais pude me relacionar disseram preferir dormir em redes do que em camas. Mas havia exceções, como algumas gestantes e pessoas com determinadas enfermidades. Não obstante, havia um consenso quanto a terem que compartilhar um mesmo espaço com famílias com as quais não necessariamente mantinham algum vínculo afetivo e de parentesco: para eles, isso poderia representar uma ausência de privacidade e segurança. Não por acaso, em alguns abrigos as famílias esticavam lençóis nas partes dos redários que lhes correspondiam, criando uma divisória e impossibilitando que o espaço fosse devassado. Além de impedir que os “vizinhos” entrassem na sua área, essa estratégia inibia eventuais investidas institucionais, algo que ocorria diariamente, seja por meio de funcionários que coletavam dados ou assistentes sociais que gerenciavam casos, seja por meio de atores e instituições externas que visitavam o abrigo. Todavia, tal solução às vezes era motivo de descontentamento por parte das outras famílias, uma vez que poderia bloquear a ventilação, deixando a temperatura mais quente.

Em 2021 e 2022, com a abertura de novos abrigos indígenas, o ACNUR estruturou-os de maneira diferencial, observando as reivindicações feitas pelas comunidades e os relatórios antropológicos que haviam sido produzidos até então. Pela primeira vez, desde o início da operação, os Warao e os demais povos indígenas foram contemplados com as RHU (“casinhas do ACNUR”, como eram chamadas pelas famílias), as quais possibilitavam mais privacidade. Ainda que algumas famílias tenham ficado insatisfeitas com a alta temperatura dessas construções – principalmente se se levar em conta o clima do norte do país –, a maioria demonstrou contentamento, resolvendo o problema do calor com ventiladores e instalações elétricas improvisadas – estas não eram permitidas, pois poderiam gerar uma sobrecarga na rede elétrica ou provocar acidentes, mas, frequentemente, as instituições faziam vista grossa.

Os abrigos eram divididos em grupos, os quais ocupavam áreas específicas dos *redários*. A depender da capacidade do abrigo, poderia haver de seis a nove grupos, cada um com aproximadamente 100 pessoas ou mais. Havia grupos constituídos por uma mesma família extensa, bem como grupos bastante heterogêneos, compostos por warao de diferentes comunidades e localidades venezuelanas. A depender do abrigo, poderia haver,

ainda, outras etnias indígenas. Essa concertação era fruto tanto das circunstâncias da abertura do abrigo ou do aumento da quantidade de Warao que chegavam, quanto de negociações comunitárias e institucionais. No primeiro caso, uma família que quisesse ser abrigada teria que ingressar em um grupo onde houvesse “vaga” no *redario*; no segundo, tensões e conflitos poderiam gerar rearranjos: desavenças poderiam ser administradas por meio da troca de indivíduos e famílias de um grupo para outro, ou até mesmo para outros abrigos. Isso era feito pelos profissionais do abrigo por conta própria ou a pedido da comunidade.

A configuração socioespacial baseada na divisão por grupos era levada em consideração nas atividades que eram desenvolvidas dentro do abrigo, a exemplo das tarefas de distribuição de alimentos e limpeza dos *redarios*, banheiros e áreas externas. Igualmente, quando os funcionários dos abrigos faziam a atualização de dados cadastrais, distribuição de kits de limpeza e higiene, de fraudas ou dos demais NFIs, levavam em consideração a divisão por grupo.

À frente dos grupos estavam os *aidamo* (“cacique”, “liderança”). Na Venezuela, estas figuras eram homens, chefes de famílias, cuja autoridade e prestígio estavam assentados em relações de parentesco nas quais o eixo sogro/genro era bastante significativo, conforme vimos no primeiro capítulo. Todavia, as intervenções dos capuchinhos na década de 1920 e do governo venezuelano nos anos 1960 parecem ter contribuído para mudanças substanciais na organização política dos Warao. Novos cargos foram criados, como os de *comisario*, *fiscal* e *polícia*, orientados, ao que parece, por um modelo disciplinar. Alguns Warao me relataram que eram impingidos castigos para resolver algumas situações: se uma mulher se deitasse com outro homem, seu cabelo poderia ser cortado; se um homem agredisse uma mulher, ele poderia ser amarrado de cabeça para baixo; se um *borracho* perturbasse a comunidade, poderia ser trancado em um cômodo.

No Brasil, os *aidamo* passaram a servir como um elo entre as instituições e a comunidade, sendo muitas vezes investidos em seus “cargos” por meio de outros critérios de elegibilidade, destacando-se a fluência na língua espanhola, a voluntariedade e a simpatia nutrida pelo profissional que lhe elegia. Não apenas os homens mais velhos poderiam ser *aidamo*, mas mulheres, jovens e pessoas pertencentes à população LGBTQIA+. O poder que lhe era transmitido pela instituição, contudo, não necessariamente fazia dele uma figura representativa para aquela coletividade. Daí uma

sucessão de frustrações. Quando tentava dirigir um grupo para realizar as atividades de distribuição de alimentos e limpeza ou para mediar conflitos, ele se via em situações embaraçosas, durante as quais sua autoridade era questionada. Aqueles que eram realmente reconhecidos coletivamente como *aidamo* – e se viam como tal – questionavam aqueles que, embora investidos nessa função, “não davam o exemplo”, ou seja, bebiam de maneira abusiva, não conseguiam organizar seu grupo para as atividades, não estavam presentes nas reuniões e, por conseguinte, não tinham voz perante o grupo.

As percepções sobre o processo de investidura de um líder eram ambíguas. Ao mesmo tempo em que muitas lideranças reivindicavam maior autonomia e independência em relação à tomada de decisão, as mesmas pessoas poderiam se utilizar estrategicamente do aval das organizações para legitimar sua autoridade ou para colocar em xeque o prestígio de outras lideranças. Presenciei inúmeras situações nesse sentido. Em uma manhã, no primeiro semestre de 2020, dois homens de um grupo me procuraram para reclamar de sua *aidamo*, uma jovem mulher lésbica. Disseram que o grupo não estava mais de acordo com sua liderança e queriam realizar uma reunião para destituí-la. Pediram para que eu participasse. Iniciei a fala perguntando se, de fato, os membros estavam insatisfeitos. Um homem mais velho disse: “¿*Quien dijo eso? estamos bien como ella*”. Todos anuíram. Respondi que, se estavam bem, não teria que haver mudanças, pois a escolha era deles. Horas depois, conversei com a liderança e entendi o que havia acontecido: estava em curso uma disputa entre um dos homens que me procurou e ela. Eles acreditavam que eu agiria como alguns dos profissionais que ali trabalhavam: intervindo nas decisões comunitárias.

Outra ambiguidade dizia respeito à necessidade de reconhecimento por parte das instituições. Ainda que estas apostassem na figura do *aidamo*, frequentemente não levavam em consideração sua opinião e suas demandas. A gestão do abrigo, conforme as lideranças do Ka’Ubanoko haviam reivindicado, não era compartilhada com os Warao; salvo em relação às atividades corriqueiras de limpeza e distribuição de refeições. Ou seja, a ideia de uma “participação comunitária” parecia uma quimera. E gerava ressentimentos. Os *aidamo* sentiam-se preteridos: “*Le dicen al aidamo: “Aquí no mandas nada*”.

A despeito de ser uma reivindicação importante das organizações indígenas, *participação social* também é uma categoria cara ao neoliberalismo, constituindo-se numa técnica de gestão através da qual sujeitos de direitos são colocados em situações de compartilhamento de gestão. No entanto, a participação dessas populações esbarra com um campo de ação cujas possibilidades são limitadas por regras e procedimentos burocrático

impessoais (GRAEBER, 2015). Os limites dessa participação, ainda que sejam contrastantes com as intenções e objetivos dos planos de trabalho das agências e organizações humanitária, encontram eco nos efeitos apontados por Ferguson (1994) em contextos de implementação de projetos de desenvolvimento, notadamente a despolitização de debates públicos e a transformação e a interpretação de problemas políticos a partir de uma lente tecnicista.

O ingresso nos abrigos era realizado basicamente de duas maneiras. Pela primeira via, a pessoa ou a família deveria ir para a rodoviária interestadual, onde havia instalações da Operação Acolhida muito semelhantes às aquelas que vimos em Pacaraima. Quem quisesse ser acolhido em um abrigo, deveria buscar os profissionais do ACNUR, que verificavam a existência de vagas e o perfil daquelas pessoas de acordo com a configuração do abrigo. Embora os abrigos estivessem frequentemente com uma alta densidade populacional, os “casos de proteção” eram priorizados, isto é, casos de gestantes, mulheres que sofreram algum tipo de violência, crianças desacompanhadas, idosos, pessoas com alguma enfermidade e pessoas pertencentes à população LGBTQIA+. Esse recorte era baseado na abordagem de *age, gender and diversity* (AGD).²¹⁷ Quando levamos em consideração a retórica e as ações dos trabalhadores humanitários, a “diversidade” parecia estar mais relacionada à dimensão de gênero do que à dimensão cultural, de modo que poucas vezes escutei o elemento diversidade ser acionado para se referir aos indígenas.²¹⁸

Aqueles que não logravam êxito em entrar em um abrigo, tinham que recorrer a um centro de trânsito na rodoviária, onde recebiam alimentação, acessavam banheiros e podiam pernoitar. Mas, no outro dia pela manhã, não podiam permanecer naquela área.

²¹⁷ Conforme o *Emergency Handbook* do UNHCR (2022, p. 1, tradução minha): “A política de idade, gênero e diversidade (AGD) do ACNUR busca garantir que todas as pessoas de interesse (PoC) participem plenamente das decisões que as afetam e usufruam de seus direitos em pé de igualdade com os demais”.

²¹⁸ Não obstante, no plano teórico o termo *diversidade* abarca inúmeras dimensões: “A diversidade denota os diferentes valores, atitudes, perspectivas culturais, crenças, origens étnicas, nacionalidades, orientações sexuais, identidades de gênero, habilidades, deficiências, saúde, status social e econômico, habilidades e outras características pessoais específicas que as pessoas possuem. Características da diversidade variam de pessoa para pessoa e se cruzam com a idade e o gênero, tornando cada pessoa única. ACNUR compromete-se a reconhecer, compreender, respeitar e valorizar essas diferenças em cada contexto específico e operação, para garantir que todas as pessoas de interesse sejam protegidas adequadamente. Respeitar a diversidade significa reconhecer e valorizar essas diferenças e criar um ambiente protetor, inclusivo e não discriminatório, no qual os direitos de cada pessoa sejam respeitados” (UNHCR, 2022, p. 2).

Para os Warao – e, provavelmente, para os não indígenas –, a rodoviária era um espaço “perigoso”. Embora a base da Operação Acolhida estivesse a poucos metros e a despeito da presença de militares e de policiais, a maioria deles não se sentia seguro ali. Não havia uma divisão entre indígenas e não indígenas, sendo impelidos a ficar próximos dos *criollos* que, como vimos nos capítulos anteriores, são percebidos negativamente, por meio de uma oposição por contraste. Frequentemente ocorriam brigas, agressões e roubos. Muitos relatavam também a existência de organizações criminosas que controlavam o tráfico de drogas na região.

Em função desse quadro, ao invés de irem para a rodoviária, muitos Warao optavam por ficarem nas ruas, em praças situadas em frente dos abrigos indígenas, onde estavam mais próximos de seus parentes, os quais lhes davam alimentos, fossem estes preparados por conta própria, fossem as marmitas que eram distribuídas. Nesse último caso, isso era feito às escondidas, uma vez que as marmitas deveriam ser consumidas somente por aqueles que pertenciam à população do abrigo. Quando eram descobertos pelos porteiros ou pelos militares tentando sair com a marmita, os Warao reivindicavam a necessidade de ajudar seus familiares que estavam com fome. Nessas ocasiões, alguns profissionais faziam vista grossa; outros eram afeitos à aplicação estrita da regra.

Estar na rua significava estar sujeito a inúmeras formas de agressão, incluindo abordagens policiais truculentas. Conheci muitos Warao, sobretudo homens, que sofreram violência policial, não somente em Roraima, mas em diferentes cidades brasileiras. Ver seus familiares nessa situação de risco constante gerava angústia e indignação, razão pela qual as instituições que geriam os abrigos eram pressionadas a realizar os abrigamentos. Os argumentos dos trabalhadores humanitários segundo os quais o número de pessoas dentro daquele espaço deveria ser compatível com o número de banheiros e com a metragem dos redários não eram plausíveis para os Warao. Estes pensavam não a partir de uma lógica de gestão, mas por meio de laços de parentesco: “*En la casa Warao siempre hay lugar para uno más*”. Por isso, uma das alternativas encontradas pela comunidade era facilitar a entrada de seus familiares de maneira irregular, seja pulando o muro, seja passando pela portaria despercebidamente ou portando o carnê de algum familiar que vivia no abrigo, já que nem sempre as fotos desse documento eram verificadas. Eu ficava sabendo desses “intrusos” pelos próprios familiares ou por meio de pessoas que também desejavam a entrada de algum familiar. As “denúncias” eram feitas discretamente,

revelando um sistema de fofocas e, portanto, de controle comunitário. Ademais, tais acusações podiam indicar tensões e ressentimentos entre grupos ou famílias.

Quando o Exército e a organização que geria o abrigo descobriam esses casos – que podiam ser individuais ou abarcar uma família inteira –, havia uma enorme tensão entre as instituições e a comunidade. Esta, por meios dos *aidamo*, exigia a presença de representantes do alto escalão das instituições. Se a solicitação fosse aceita, fazia-se uma reunião durante a qual os Warao reivindicavam o abrigo de seus familiares. Aqueles cujos parentes estavam nas ruas, em alguma ocupação ou a caminho do Brasil aproveitavam o ensejo e solicitavam que pudessem entrar. As negociações eram tensas, mas quase sempre exitosas para os Warao; principalmente devido à comoção comunitária. Não obstante, o caminho mais habitual para o ingresso de familiares era recorrer diretamente ao coordenador ou à oficial de proteção. Ambos tinham a prerrogativa de realizar abrigamentos.

5.2.3. A negação da dádiva

Além da segurança e da infraestrutura, os militares eram responsáveis pela alimentação. Assim como os demais serviços, as refeições eram entregues três vezes por dia por uma empresa terceirizada através de um contrato com a Força-Tarefa Logística Humanitária. Em um primeiro momento, antes e no início da operação, os Warao recebiam alimentos não perecíveis e proteínas a serem preparados por eles mesmos nas cozinhas comunitárias. Entretanto, conforme me relataram alguns trabalhadores humanitários, isso teria gerado problemas: os alimentos estragavam, alguns Warao vendiam os itens ou estes não eram consumidos por não serem do agrado deles. Essa narrativa foi utilizada para modificar a forma de distribuição dos alimentos: os indígenas passaram a receber refeições prontas, as quais somente poderiam ser consumidas em um espaço específico destinado à tal finalidade.

O desjejum era composto por café, achocolatado, uma fruta (geralmente, banana) e um pequeno pão com manteiga ou alguma carne triturada (às vezes, biscoitos). No almoço, os Warao recebiam um suco industrializado e uma marmita de isopor com uma grande quantidade de arroz e/ou macarrão, uma pequena porção de salada (alface, cenoura ralada e tomate), feijão e uma proteína (a carne vermelha preparada na panela era a mais frequente, mas havia dias com frango e pescado). Na janta, havia poucas alterações; às

vezes, serviam sopa. O cardápio não era modificado substancialmente no decorrer da semana, tampouco previa pratos específicos para crianças, idosos e pessoas com alguma enfermidade.

A distribuição de alimentos era realizada dentro de um espaço chamado de *comedor*, palavra em espanhol que significa “refeitório” ou “sala de jantar”. Erroneamente e de maneira não proposital, ouvi militares e trabalhadores humanitários pronunciarem *comedouro*, que se refere, em português, ao recipiente ou ao lugar onde os animais comem. Em alguns abrigos, a área era cercada por cercas de madeira ou de ferro e cobertas por um toldo. A mobília era composta por mesas e cadeiras brancas de plástico.

A propósito, a alimentação era um dos principais fatores de insatisfação entre os Warao. Reclamavam do tipo de comida e da forma de preparo. O arroz não era molhado, enquanto a carne era dura; às vezes recebiam frango durante toda a semana, mas eles queriam comer peixe; a salada dificilmente era consumida; as crianças não gostavam da comida e nem sempre conseguiam mastigar a proteína; faltava sal; alguns dias preferiam que viesse sopa. Durante as trocas de contingentes militares, os Warao reforçavam uma velha reivindicação: a mudança no cardápio em conformidade com o gosto e a dieta nutricional que lhes apeteçiam. A fim de trazer subsídios a essa demanda, dois relatórios antropológicos haviam sido produzidos (CAPDEVILLE, 2019; FILENO, 2020), bem como um relatório elaborado por uma nutricionista da AVSI. Os militares prometiam; alegavam que, em breve, haveria uma mudança no contrato e que a empresa seria substituída ou que o cardápio seria modificado. Era preciso ter paciência. Mas a mudança nunca chegava.

Os militares, os trabalhadores humanitários e os missionários pareciam não compreender essa reivindicação. Todos se utilizavam do idioma da caridade, segundo o qual se deve ser grato com aquele que lhe presenteia com uma dádiva. Para eles, era como se os Warao fossem ingratos, na medida em que se recusavam a participar daquela troca baseada na reciprocidade: “*Hermano, hay que estar agradecido por la comida; muchas personas no tienen nada para comer*”, disse um missionário a um homem warao. Nessa lógica, aquele que não tem nada, que é despossuído, não tem razão para reclamar da comida. Agir assim significaria romper com os laços de reciprocidade. Eu, assim como os militares, porteiros, vigilantes e alguns membros da equipe, comia a mesma marmita e, ainda que não fosse algo saboroso, tampouco a achava desprezível. Mas, de fato, não correspondia aos hábitos alimentares dos Warao.

Sob esse ponto de vista, o que estava em jogo nessas reclamações era algo maior: a possibilidade de participar de todos os processos de preparação dos alimentos. E mais: a possibilidade de se desprender das instituições. Para além do aspecto nutricional, o ato de comer está carregado de aspectos culturais: o que se come, quando se come, como se come, onde se come, com quem se come, quem prepara, como se prepara. Comer propicia formas de sociabilidade e de afirmação identitária. Não à toa, sempre que conseguiam algum recurso financeiro – principalmente por meio de programas de distribuição de renda –, iam para as feiras e para os mercados mais próximos para comprarem alimentos. A preparação se dava na cozinha comunitária, onde muitas famílias cozinhavam simultaneamente em pequenos fogões de pedra alimentados à lenha. As preferências eram *domplina*,²¹⁹ *arepa*, *ocumo chino* e pescado. Geralmente, as mulheres estavam à frente dessas atividades, mas também havia homens. As crianças, por sua vez, brincavam no entorno. Depois de preparados, os alimentos eram consumidos pela família no redario. Para tanto, utilizavam seus próprios pratos e talheres.

5.2.4. Educação pela pedra

O Instituto Pirilampos, através de uma parceria com o UNICEF, atuava no Súper Panas (“super amigos”, em espanhol), projeto voltado à educação não formal e à proteção de crianças e adolescentes, o que incluía desde atividades pedagógicas até o apoio psicossocial. Em alguns abrigos, havia um espaço destinado tão somente para esse propósito. Além de psicólogos e assistentes sociais, as equipes do Pirilampos contavam com monitores indígenas das etnias Warao e E’ñepa. Em 2020, a adesão ao projeto, porém, era bastante baixa; poucos frequentavam o espaço. Representavam-no negativamente.

As razões que identifiquei eram as seguintes: muitos pais não queriam que seus filhos estivessem em um lugar fechado, fora de seu campo de visão, com pessoas desconhecidas; alguns pais não conheciam os objetivos do projeto; outros, não concordavam com a metodologia e com as prioridades; desejavam que seus filhos aprendessem português e, ao mesmo tempo, que houvesse a preservação da língua warao: “*Los niños deben cantar en warao todos los días. Simplemente juegan; nunca aprenderán*

²¹⁹ Um tipo de massa comum na Venezuela, feita com farinha, sal e água. Depois de assada, recheavam-na com manteiga e mortadela ou outros ingredientes.

a leer”, disse-me Ensismar, esposa de uma das lideranças e filha de uma anciã bastante respeitada.

Outro fator relacionava-se às disputas por recursos e prestígio: a maioria dos Warao acreditava que os cargos de monitoria deveriam ser rotativos, de modo que todos pudessem ter a oportunidade de ter um trabalho. Como pouquíssimas pessoas auferiam alguma renda e como alguns haviam atuado como professores na Venezuela, questionavam os critérios de seleção e contratação das instituições que queriam valer-se da força de trabalho warao. Tensões e conflitos comunitários podiam ser deflagrados em função disso, mormente quando os monitores eram “empoderados” em detrimento das lideranças tradicionalmente constituídas. Além disso, determinado monitor poderia ter alguma desavença com o pai de uma criança (poderia ser acusado de *brujeria*, por exemplo), de modo que esta não poderia estar no mesmo ambiente que aquele.

No período em que a FFHI esteve à frente dos abrigos indígenas, uma missionária também era responsável por ações “educacionais”, as quais não eram realizadas regularmente, tampouco pareciam seguir uma metodologia específica. As crianças podiam aprender a desenhar mandalas ou a cantar alguma canção da organização; o que era problemático, uma vez que se vedada qualquer iniciativa de caráter proselitista nos abrigos. Outra atividade consistia na manutenção de uma pequena horta com plantas medicinais, que estava sob a responsabilidade de um frei. Para entrar no espaço, permanentemente trancado, os Warao tinham que pedir autorização a ele ou ao coordenador.

As profissionais do Pirlampos e da área de proteção da FFHI também apoiavam os pais das crianças na realização de matrículas nas escolas de Boa Vista. Isso era feito por meio do levantamento da demanda e, em seguida, através de articulação com a rede de ensino, cujos profissionais muitas vezes desconheciam o direito à educação de refugiados e migrantes. Nesse caso, além da escassez de vagas, poderia haver uma resistência de diretores e professores. Uma vez matriculadas, as crianças e os pais comumente tinham que lidar com outros desafios: o deslocamento do abrigo para a escola – não havia um transporte escolar –, a adaptação da criança a um processo de aprendizagem que não levava em consideração o fato de ser uma criança indígena cujo idioma era o espanhol e/ou o warao, a impossibilidade de os pais darem suporte às crianças na realização de tarefas.

5.2.5. Exotismo e repugnância

Um dos serviços prestados nos abrigos era conhecido pela categoria *WASH*, isto é, “água, saneamento e higiene”, na tradução para o português. O UNICEF, através de uma parceria com a ADRA, implementava um projeto que previa a distribuição de produtos de limpeza (sabão em pó, cloro, vassouras e rodos, sacolas plásticas para lixo, papel higiênico), um cartão distribuído para as famílias para a compra de produtos de higiene pessoal e a contratação de um ponto focal, que atuava em um ou mais abrigos. O ACNUR, em parceria com a FFHI, e o Exército, por meio da Força-Tarefa, também proviam, subsidiariamente, alguns desses itens. À engenharia do Exército cabia reparos relacionados à infraestrutura, como cabeamento elétrico, água e esgoto.

A limpeza do abrigo era de responsabilidade da comunidade. Cada grupo possuía um “comitê de limpeza”, isto é, um grupo de adultos (homens e mulheres), responsável pela limpeza da área, do banheiro e do entorno correspondentes ao seu respectivo grupo, além do comedor, quando lhe correspondia a distribuição de refeições. Seus membros frequentemente coincidiam com os do comitê de alimentação. Cada comitê era gerido por um *aidamo* ou por figuras-chaves elegidas pelo próprio grupo. Os banheiros eram divididos em masculino e feminino, mas não havia um para cada grupo, de modo que tinham que utilizar o que fosse mais próximo ao seu *redario*, alternando a limpeza com outros grupos. Não havia um equipamento específico para a lavagem; para tal finalidade, eram usados baldes distribuídos pelo ACNUR.

As limpezas ocorriam de duas a três vezes ao dia. O ponto focal da ADRA fazia a distribuição dos itens uma ou duas vezes por semana ou mensalmente, além de realizar uma inspeção no abrigo para verificar se os comitês estavam atuando, a qualidade da água, os bebedouros e eventuais problemas de esgoto e saneamento. Quase toda semana havia conflitos e demandas comunitárias a serem resolvidas, pois comumente os produtos eram insuficientes e algumas pessoas – principalmente os mais jovens – recusavam-se a participar da limpeza. Nessas situações, o *aidamo*, impotente, solicitava que o coordenador do abrigo ou o ponto focal da ADRA admoestassem aquele que não gostava de cooperar. Em sua defesa, este poderia argumentar que um outro grupo não havia realizado a limpeza corretamente ou que ele necessitava sair para trabalhar. Se a conversa não fosse exitosa, a oficial de proteção ou o militar de plantão poderiam entrar em cena para intimidar o “rebelde” ou, em casos mais extremos, impor uma advertência.

Havia, ainda, uma lavanderia com cerca de seis tanques de cimento, onde homens e mulheres lavavam à mão suas roupas, enquanto as crianças brincavam nas imediações. Essa área, em geral, estava distante dos redatórios e próxima às cozinhas comunitárias. No caso dos abrigos que não haviam sido planejados previamente, havia problemas constantes de alagamento, uma vez que inexistia uma canalização adequada. Isso exigia reparos periódicos da equipe de engenharia do Exército, do ACNUR e da FFHI. Ocasionalmente, o MSF e o CICV realizavam intervenções nesse sentido, a exemplo de reformas e construções de banheiros.

Enquanto estive em campo, o UNICEF liderava as ações referentes a essa temática. Através da leitura de um de seus documentos, observamos que sua estratégia, voltada principalmente para crianças e mulheres, se concentrava no “acesso à água, saneamento e instalações de lavagem que sejam culturalmente apropriadas, seguras, fáceis de usar, apropriadas ao gênero e projetadas para ajudar a mitigar as tensões sociais e de gênero em situações humanitárias” (UNICEF, 2016, p. 34, tradução minha). Entretanto, o mesmo documento contradiz a intenção de se adotar medidas “culturalmente apropriadas”. Isso porque, se WASH é fundamental para unidades de saúde, escolas e centros de desenvolvimento da primeira infância – e eu incluiria aqui abrigos indígenas –, seria necessário, conforme a agência, que essas instituições oferecessem “plataformas para envolver as crianças em ações que promovam mudanças de comportamento relacionadas à higiene, saneamento e água” (UNICEF, 2016, p. III, tradução minha).

Os direitos humanos à água e ao saneamento estão no centro do mandato da UNICEF para as crianças. A falta de higiene, a defecação a céu aberto e a falta de acesso a água potável e sistemas de saneamento não são apenas as principais causas de mortalidade e morbidade infantil, mas também contribuem para a desnutrição e o atraso no crescimento e atuam como barreiras à educação das meninas e às oportunidades econômicas para os pobres (UNICEF, 2016, p. III, tradução minha).

Ora, em diálogo com as reflexões de Teixeira (2013) acerca da formação dos agentes indígenas de saneamento e sua relação com a construção de uma cidadania diferenciada, creio que a perspectiva dessa agência da ONU – compartilhada pelas instituições da Operação Acolhida – “parece repousar numa concepção que tem no ser humano o elemento primordial a ser modificado, a fonte maior de poluição a ser controlada” (TEIXEIRA, 2013, p. 584). Ademais, ela “atualiza o higienismo e o traduz em

intervenções sanitárias educativas cuja natureza autoritária se pretende ocultar sob o alegado intuito de promoção de cidadania” (TEIXEIRA, 2013, p. 584). No contexto dos abrigos indígenas, esse discurso materializava-se em inúmeras práticas cotidianas, cuja pretensão era justamente modificar e “corrigir” esses corpos. Nas representações dos militares, missionários e trabalhadores humanitários, os Warao eram subsumidos na imagem de um indígena genérico, cujo comportamento anti-higiênico e sujo deflagraria o processo de adoecimento, o qual poderia ser rompido através de intervenções capazes de transformar suas condutas. Essa abordagem assemelhava-se às ações de saúde voltadas às populações indígenas brasileiras, na medida em que ocultavam a precariedade das condições de saneamento dos abrigos, bairros e cidades.

Os militares, em especial, manifestavam uma preocupação quase obsessiva em relação à limpeza. Todos os dias faziam rondas para averiguar se os comitês de limpeza haviam limpado os redatórios, o entorno e as áreas comuns. Ora, o detalhe, “a minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo” (FOUCAULT, 2021, p. 138) são fundamentais para o funcionamento do poder disciplinar. Se as áreas não estivessem adequadamente ordenadas, o militar conversava com o coordenador de campo, o ponto focal de WASH e com as lideranças; em alguns casos, com os próprios comitês. Insistia na necessidade de que mantivessem o espaço limpo e ordenado; às vezes apelava à biomedicina: “*A sujeira traz doenças. Vocês querem que as crianças fiquem doentes?*”. Para os reparos emergenciais relacionados à água e ao esgoto, acionava os engenheiros do Exército ou os homens da comunidade. Passados alguns meses, às vésperas de deixar a missão, comprazia-se: “*Não tem jeito, não. Eles são sujos mesmo*”.

Também eram frequentes as percepções sobre a suposta “sujeira” dos abrigos durante as visitas dos trabalhadores humanitários que atuavam dentro de escritórios refrigerados. De maneira irregular, chegavam lá para realizar atividades específicas, como entregas de NFIs, levantamentos cadastrais ou para elaborar algum material informativo a ser divulgado pela assessoria de comunicação da instituição. Embora, em regra, o trabalho dessas pessoas fosse dedicado a refugiados e migrantes – o que incluía os indígenas –, essas visitas demonstravam quão apartadas estavam da vida dos Warao. As reações oscilavam da admiração exotizante (“*eles são tão organizados*”; “*a cultura deles é muita rica*”; “*as crianças são tão bonitinhas*”) à repugnância (“*eles fedem*”; “*o cheiro aqui é muito forte*”).

As situações acima possibilitam algumas considerações. Primeiramente, ao invocar o binômio “sujeira”/“limpeza”, os atores atualizavam a teoria proposta por Douglas (2017),

para quem a noção de *impureza* pode ser compreendida através da ideia de *ordem*. Isso porque “impureza ou sujeira é aquilo que não pode ser incluído, se se quiser manter um padrão” (DOUGLAS, 2017, p. 55-56). Havia ali, pois, uma dissonância entre duas visões de mundo diametralmente opostas; uma das partes era classificada como “anômala”. Sob essa perspectiva, aqueles atores deslocavam suas responsabilidades – e das instâncias governamentais – para os povos indígenas, reforçando “atitudes moralmente negativas e estigmatizantes”, que “percebem os indígenas como mal-cheirosos e sujos, difíceis de lidar (e, do ponto de vista médico, de tratar) e avessos às orientações sanitárias, seja por ignorância, seja por dificuldade de entendimento, ou por serem assim mesmo (por sua natureza ou cultura)” (TEIXEIRA, 2013, p. 586).

Demarcava-se uma fronteira moral entre *eles* e os *outros*, cuja linha divisória estava assentada na repugnância que estes fomentavam. Ao afetar diretamente os sentidos (visão, olfato, tato), essa emoção era capaz de evocar verdades biológicas. A diferença não era reconhecida, aceita ou defendida; era tolerada, por meio de emoções, sentimentos e sensações que, ao mesmo tempo em que eram forçados, constituíam relações sociais. Os *outros* deveriam ser domesticados ou evitados. Ora, é o outro quem provoca repulsa e nojo, de modo que é preciso modificá-lo e corrigi-lo, não aqueles que o percebem assim. Nesse sentido, aquelas crianças que defecavam no chão e os adultos que se recusavam a seguir as orientações de limpeza estariam colocando em xeque não apenas determinado padrão de ordenamento do espaço, mas uma tecnologia do poder que se exerce sobre o corpo não somente daqueles que são punidos, mas “de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência” (FOUCAULT, 2021, p. 32), o mesmo valendo para diferentes populações indígenas.

As instituições e os aparatos burocráticos operam a partir de discursos e práticas de dominação e subordinação assimétricas e potencialmente eficazes. É assim que a Operação Acolhida – entendida como uma encarnação do Estado nacional e um amálgama de instituições de diferentes naturezas –, buscou “gerar novas subjetividades e preceitos normativos (aqui atualizando verdades biomédicas) e, assim, legitimam certa distribuição assimétrica de direitos e deveres entre as diferentes coletividades” (TEIXEIRA, 2013, p. 593). Parafraseando Teixeira (2013, p. 596), o que estava em jogo era a cidadania e a soberania dos povos indígenas “na fabricação do projeto ideológico do Estado e na

imaginação de nossa comunidade nacional, capazes de deslocar a retórica pragmática do índio hiper-real, alegórico e a gestão governamental dos indígenas como incapazes, sujeitados”.

Por outro lado, parecia haver uma tensão entre um polo moral baseado na piedade e na caridade e um polo físico orientado pela repugnância. A partir dos meus dados empíricos, penso que a sugestão de Teixeira (2013) é oportuna, ou seja, que a intensidade do segundo polo tem aumentado “à medida que aumenta a aproximação cotidiana entre grupos sociais e morais distintos (no caso, povos indígenas e sociedade abrangente em suas pluralidades internas), potencializando, desta forma, a metamorfose da caridade e da indiferença naqueles sentimentos carnis excludentes” (TEIXEIRA, 2013, p. 591).

5.2.6. “Uma crise dentro da crise”

O mandato da saúde era compartilhado por diferentes instituições. Na enfermaria situada dentro do abrigo, atuava um ponto focal de saúde da FFHI responsável pela busca ativa e por medidas preventivas. Esse funcionário não podia prescrever medicamentos, mesmo se fosse formado em Enfermagem. Isso poderia ser motivo de desavença com os Warao, que, em algumas situações, solicitavam medicamentos para que pudessem se automedicar; principalmente remédios para dor de cabeça.

A ADRA contava com um enfermeiro e uma nutricionista. Assim como o ponto focal da FFHI, eles encaminhavam o paciente para a rede de saúde local, quando necessário. Às vezes, inclusive, tinham que acompanhá-lo, devido às dificuldades de os profissionais de saúde compreenderem os Warao, e vice-versa; ou porque as unidades de saúde simplesmente se recusavam a atendê-los. As justificativas para isso poderiam ser xenofóbicas ou racistas. Nesse último caso, alegavam que, como indígenas, os Warao deveriam ser atendidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI). Entretanto, como não viviam em terras indígenas demarcadas e reconhecidas pelo Estado, não teriam acesso ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, conforme os profissionais do DSEI interpretavam a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990.

Dentro dos abrigos indígenas, outras agências prestavam serviços de saúde pontualmente, como a OIM, o UNFPA, a OPAS e o MSF. No que diz respeito às Forças Armadas, contavam com uma unidade de saúde fora dos abrigos, além de realizarem visitas

quinzenais dentro daquele espaço. A equipe, que também era constituída por membros da Marinha, era formada por um médico clínico geral, um enfermeiro e auxiliares.

No ano de 2020, o mundo foi surpreendido pela pandemia da Covid-19, uma doença provocada pelo coronavírus (SARS-CoV-2), cujo quadro clínico variava de infecções assintomáticas a casos mais graves. No Brasil, segundo dados do Ministério da Saúde, até 26 de julho de 2022 foram confirmados 677.497 óbitos.²²⁰ De acordo com o Observatório Covid-19 da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), “a pandemia tem representado um desafio enorme para a saúde entre as populações de povos originários, o que demanda estudos, políticas e ações específicas para sua proteção”.²²¹

No plano nacional, o Governo Federal na figura do presidente da república e de seus ministros pareciam ecoar discursos e omissões que remontavam à epidemia da gripe espanhola, durante a qual vicejou a negação da existência da doença e soluções milagrosas para combatê-la (SCHWARCZ e STARLING, 2020). No plano local, com a eclosão da pandemia, a Operação Acolhida teve que lidar com “uma crise dentro de uma crise”, como ressaltou em diferentes ocasiões o general Antonio Manoel de Barros, que assumiu a chefia da operação em janeiro de 2020. Para dar conta dessa situação, os militares elaboraram, em parceria com as agências da ONU e ONGs, um protocolo de ações de combate à Covid-19 – o documento foi modificado diversas vezes, chegando a mais de 600 páginas. Dentre as ações, destaco a construção da Área de Proteção e Cuidados (APC), que contava com um Hospital de Campanha, assim como uma série de novas regras de convívio e de higiene que foram implantadas dentro dos abrigos.

A APC era dividida em duas partes. O espaço voltado à “Proteção” tinha como finalidade isolar casos suspeitos e confirmados. Constituído por 250 RHU (as “casinhas do ACNUR”), tinha capacidade para acolher até mil pessoas. Já a parte destinada aos “Cuidados” referia-se ao Hospital de Campanha, que contava com 782 leitos, para onde eram direcionados os casos mais graves (unidade de tratamento intensivo), os que

²²⁰ MINISTÉRIO da Saúde. **Painel Coronavírus**, Brasil, 26 jul. 2022. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 27 jul. 2022.

²²¹ FIOCRUZ, Fundação Oswaldo Cruz. **Observatório Covid-19** - Informação para Ação, Saúde Indígena, Brasil. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/observatorio-covid-19-saude-indigena>. Acesso em: 27 jul. 2022.

requeriam acompanhamento clínico (menos graves) e internações em enfermaria. Além de refugiados e migrantes, essa unidade de saúde também atendia a população roraimense.

No que diz respeito às novas regras de convívio e higiene, destaco as seguintes iniciativas: a equipe que atuava dentro do abrigo passou a utilizar máscaras – posteriormente, foram distribuídas para a comunidade, que contribuiu na confecção de boa parte delas –; passou-se a medir a temperatura dos membros da equipe diariamente; foi instalada um tanque com uma torneira na entrada do abrigo, de modo que todas as pessoas que entrassem lavassem suas mãos; os comitês de limpeza passaram a utilizar uma solução de hipoclorito de sódio voltada para a desinfecção dos espaços; os profissionais de saúde faziam buscas ativas para identificar eventuais casos sintomáticos; a comunidade foi orientada a evitar entradas e saídas do abrigo, bem como aglomerações.

Percebido como “mediador cultural”, durante a pandemia fui acionado constantemente, seja para falar a respeito da Covid-19 em reuniões e rodas de conversa com a população – o que incluiu falar a respeito de formas de contágio e de prevenção – ou para solicitar que as pessoas respeitassem as orientações do protocolo (lavar as mãos, evitar aglomerações e entradas e saídas etc.), seja para convencê-las a serem deslocadas para a APC, quando eram confirmados casos sintomáticos. Do mesmo modo, realizei, em parceria com o antropólogo Fernando Fileno, oficinas cujo objetivo era compreender como os Warao percebiam aquela enfermidade e que tipo de tratamento curativo-terapêutico era adotado por eles. Contribuí, ainda, para a produção de vídeos e áudios informativos, assim como para a confecção de cartazes informativos na língua warao.

Para exemplificar minha atuação, descreverei uma situação bastante representativa. No dia 10 de junho de 2020 pela manhã, a equipe de saúde da ADRA entrou em contato comigo para relatar que uma mulher warao apresentava os sintomas de Covid-19 (tosse, dor na garganta, febre e dificuldade respiratória). Além disso, uma de suas filhas estava com diarreia. Acionamos a ambulância do Exército – responsável pela remoção dos pacientes – e iniciamos o processo de conversa e convencimento acerca da necessidade de a família ser removida para a APC.

Seu marido, um dos *aidamo* do abrigo, estava bastante reticente e, a princípio, disse que sua família não iria para lá. Isso porque, desde o início, as representações dos indígenas sobre a APC foram construídas negativamente. Para eles, as pessoas eram levadas, deixadas à mercê da própria sorte e corriam o risco de serem contagiadas, uma vez que estariam próximas daqueles que, de fato, estavam infectados. Como as informações

circulavam rapidamente, essa imagem foi endossada pelos relatos daqueles que passaram por essa experiência. Por isso, muitos indígenas ocultaram os sintomas e evitaram procurar a equipe de saúde do abrigo. No caso da mencionada mulher, ela buscou as profissionais de saúde porque não havia conseguido dormir na noite anterior devido à dificuldade em respirar. Seu marido, por outro lado, me contou que teve febre e tosse, sintomas que foram tratados por ele mesmo com *limón caliente* (espremia-se o limão em uma água quente e, depois, bebia-se a substância; algumas pessoas misturavam com café) e dipirona, medicamento utilizado como analgésico e antipirético.

A equipe do abrigo conseguiu convencê-la a ir para a APC. A mulher entrou na ambulância com três filhos, todos pequenos. O marido ficou; embora, de acordo com o protocolo, o isolamento devesse recair para todos os membros da família. Para tranquilizá-lo, me comprometi a acompanhá-lo, no dia seguinte, até a área, de modo que pudesse conhecer a infraestrutura do espaço e ficar com sua família. A coordenação do abrigo entrou em contato com o Exército para solicitar que eles ficassem em uma área distante dos *criollos*, uma vez que os Warao e os E'ñepa não se sentiam confortáveis em compartilhar os mesmos espaços com aqueles. Isso porque costumavam ser hostilizados e sofrer discriminações.

No dia seguinte, fomos à APC. Uma médica da Aeronáutica nos levou para conhecer as instalações do hospital. Surpreendi-me com o tamanho da área, a quantidade de equipamentos e mobílias novas e com a velocidade em que foi erguido. Mas tanto o *aidamo* quanto eu também nos surpreendemos com o fato de ainda não estar em funcionamento. Isso o preocupou. A médica nos mostrou, ainda, uma área que seria destinada às populações indígenas, o que incluía as etnias oriundas da Venezuela. Ela pediu recomendações sobre os usos desse espaço, demonstrando preocupação com a necessidade de se respeitar as especificidades socioculturais dos indígenas. Coloquei-me à disposição, disse que meu colega Fernando Fileno havia produzido um documento nesse sentido e que seria importante ouvir as diferentes entidades representativas do movimento indígena de Roraima.

Em seguida, uma profissional da OIM nos levou para conhecer a APC. Passamos pelo setor onde ficavam as pessoas contagiadas até chegar ao setor de casos suspeitos, onde estava sua família. Não observei nenhuma sinalização ou demarcação que dividisse os dois setores. Em menos de três minutos se passava de um setor para o outro. O chão era forrado com britas e as “casinhas” eram dispostas paralelamente, distantes umas das outras e com

as portas voltadas para o corredor principal. Essa configuração espacial não correspondia à realidade dos abrigos indígenas. Os pacientes podiam ficar no corredor, mas não podiam ficar a todo instante do lado de fora; eram orientados a permanecerem nas “casinhas”. As refeições deviam ser retiradas no comedor e levadas para as respectivas unidades residenciais. Não havia espaços de sociabilização e áreas recreativas.

Ao nos aproximarmos da casinha de sua família, uma de suas filhas que estava no corredor o observou de longe e correu em direção ao pai. A profissional da OIM disse, porém, que deveriam manter uma distância de um metro. A filha se agarrou às pernas do pai. Este, chorando, pediu para que ela ficasse com a mãe. A porta estava aberta, pois, ainda que possuísse pequenas janelas, era bastante quente. Havia camas com colchões. Não havia iluminação, somente a luz que entrava pelas frestas. Ela disse que estava se sentindo melhor do que no dia anterior. Havia feito as refeições. Uma equipe do MSF lhe disse que ela faria o teste naquele dia. Conversei com uma profissional dessa organização. Disse-me que pretendiam implementar atividades com as crianças e incluir um mediador intercultural na equipe.

Depois, fomos para a área onde se realizavam o prontuário, atendimento e medicação dos pacientes. Nesse momento, o marido disse para mim que queria ficar, pois não poderia deixar sua família sozinha. Mais cedo, ele havia me contado que “*cuando los Warao se acostumbran a una familia no pueden vivir solos*”. Relatou ao médico que há um mês apresentou alguns sintomas de Covid-19. Em seguida, sua esposa foi atendida. Entreguei ao médico prontuários e exames que indicavam a presença de um tumor na paciente. Expliquei que uma de suas filhas estava com diarreia e que o filho menor possuía erupções cutâneas espalhadas pelo corpo. O médico analisou o menino. Para a mãe, receitou e entregou um medicamento para dor; para as meninas, soro; e uma pomada para o menino. O teste de Covid-19 somente seria realizado dias depois, tendo em vista que ela apresentara os sintomas na terça-feira.

O tempo de permanência ali era um fator negativo para os indígenas, uma vez que, além de estarem em um espaço que não correspondia ao seu modo de vida, tinham que ficar muito tempo apartados de seus parentes. Os laços afetivos e de parentesco eram abalados. Sentiam-se, portanto, sozinhos e com medo. Além disso, temiam que, quando voltassem para o abrigo, seriam estigmatizados como “coronados”, isto é, aqueles que estavam contagiados pelo Covid-19, a despeito de não apresentarem mais nenhum indício. Depois que os sintomas passavam, muitos Warao me relatavam que haviam ficado

enfermos. Alguns diziam ter pegado uma gripe forte; outros sustentavam que haviam sido *embruados*, que sofreram *mal de ojo* e que, portanto, alguém lhe havia posto *daño* (“dano”), isto é, um tipo de feitiçaria através da qual uma pequena pedra ou objetos perfurocortantes são introduzidos no corpo da vítima sem que ela saiba e perceba.

Até a deflagração da pandemia, eu havia tomado conhecimento de poucos casos de *brujeria*. De repente, contudo, uma série de tensões e conflitos passaram a vir à tona. Atentei para esse fato durante a tentativa de apartar uma briga monumental. Estava conversando com alguém quando notei que muitas pessoas estavam saindo alvoroçadas do abrigo. Fernando e eu fomos verificar o que estava ocorrendo. Na praça em frente, duas famílias enfrentavam-se. Parecia haver ali uma lógica geracional e de gênero, pois a matriarca de uma família atracava-se com a matriarca da outra, o homem mais velho com o homem mais velho e a filha com a filha da família oponente. Embora tenha havido agressões físicas – sobretudo puxões de cabelo –, as agressões eram principalmente verbais e eram vociferadas em warao pelas mulheres. Enfurecidas, mãe e filha pareciam fazer uma dança sincronizada na qual expunham algumas partes do corpo, como os braços e as nádegas – não ficaram desnudas. Como vim a saber depois, elas estavam demonstrando que eram “fortes”, enquanto troçavam os corpos de suas rivais, que seriam “fracas”. A briga teria sido deflagrada a partir de uma fofoca: uma *criolla* que vivia fora do abrigo contou para uma das mulheres que esta havia caído enferma porque o marido da outra lhe pusera um *daño*.

Entre os Warao, essas acusações eram mais comuns entre membros de famílias distintas. As categorias acusatórias eram acionadas entre pessoas que mantinham relações hostis, baseadas em invejas, ciúmes e intrigas. Como Evans-Pritchard (2005) argumentou em relação aos Azande, tais elementos estavam por trás da bruxaria. Nesse sentido, acusava-se de *brujo* aquele ou aquela com quem se tinha uma desavença: um inimigo, alguém que lhe roubou a esposa ou que não pagou o que lhe era devido. Quanto mais próximos, maiores as tensões. Muitas vezes, as brigas dentro do abrigo eram a continuação de conflitos pretéritos, que remontavam ao período em que viviam na Venezuela. A meu ver, o excesso de proximidade gerado pela alta densidade populacional dos abrigos era um dos fatores que contribuía para o aumento dos conflitos, fossem permeados ou não por acusações de bruxaria. O número de pessoas de uma comunidade, o modelo e a disposição das casas dos Warao nos *caños* eram demasiadamente distintas da organização socioespacial dos abrigos.

No auge da pandemia, poucos Warao acreditavam que haviam sido contagiados pelo vírus – mesmo os que apresentavam os sintomas. Como argumentavam – e como descrevi no primeiro capítulo –, “*los Warao son fuertes, tienen sangre fuerte*”, pois estão ligados ao rio; diferentemente dos *jotarao*, isto é, aqueles que não são warao:

Cuando llega una enfermedad grave, todos se asustan, porque uno muere rápidamente. Nacimos y crecimos en el río. Ustedes [não indígenas] nacieron en el hospital. Nuestras casas [janoko] están en el río. Mi abuelo solía decir que los indígenas son “naturales”, como los animales salvajes. Mi padre y mi abuelo decían que no podemos tener miedo, porque somos indígenas. Y cuando te enfermas de pensamiento, mueres. Se cogen fiebre y diarrea.

Pela fala acima, observamos que a noção de “natureza” dos Warao estava atrelada ao lugar onde viviam e de onde extraíam sua alimentação, seus medicamentos, os elementos necessários à realização de seus rituais, à construção de suas casas e canoas. Assim, juntamente com o ambiente onde nasceram, a alimentação também era responsável pela construção desse “corpo forte”.

Ademais, esse argumento foi endossado pelos *wiciratu* – ou *wicidatu* (GUANIRE; ARANGUREN; GONZÁLEZ NÁÑEZ, 2008). O *wiciratu* – também conhecido como *maraqueiro* (*kanoboarima*), *bruxo*, *doutor* ou *xamã* – era um “médico tradicional” que se utilizava de uma maraca²²² (daí a categoria *maraqueiro*) para contatar *kanobo* (“*espíritu del abuelo*”). Dentro da maraca há um poder denominado *bajananrotu*. O xamanismo warao, assim como aquele observado em outros grupos (LANGDON, 1999; NOVO, 2010; LOVO, 2019), se manifestava a partir de homens ou mulheres que se comunicavam com espíritos por meio dos sonhos. No caso dos Warao, não havia a utilização de substâncias para estimular essas visões oníricas. Ao acordar pela manhã, compartilhavam seus sonhos, o que era feito até mesmo por aqueles que não exerciam esse tipo de papel social. Assim, o ato de contar, conforme Langdon (1999), pode ser visto como um evento de comunicação que faz parte de tradições narrativas e, em alguns casos, performáticas. Os sonhos, portanto, não são tratados como experiências ilusórias, mas como experiências que produzem impacto na vida diária.

²²² A maraca é um idiofone de agitação, constituído por uma cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa.

Quando tinham alguma enfermidade, podiam buscar esses médicos tradicionais. Ao ser acionado, o *wiciratu* identificava se se tratava de “*cosa de los warao*” ou de alguma enfermidade que necessitava de tratamento biomédico. Se uma pessoa adoecesse, podia ser um indicativo de que alguém lhe estava fazendo algum mal. O diagnóstico de uma doença podia ser feito através dos sonhos. Caso o *wiciratu* conseguisse curá-la, executava-se o ritual do *najanamu* como agradecimento a kanobo, ritual que também ocorria em outras ocasiões; mas, como era uma dança sagrada, não podia ser feita sem os devidos preparativos e petrechos necessários. Se o *wiciratu* não tivesse êxito, ele mesmo encaminhava o enfermo para outro especialista warao, como um *joaroto*, um *bajanarotu*, ou um *oracionista*. Na verdade, essa divisão de papéis estava mais vinculada a uma distribuição de saberes. Nesse sentido, uma mesma pessoa podia acumular diferentes poderes curativos, sendo um *wiciratu* e um *joaroto* ao mesmo tempo. O *joaroto* utilizava-se da *wina*, um tabaco cuja fumaça é soprada no corpo da pessoa enferma, enquanto o *bajanarotu* conseguia extrair pequenas pedras (*daños*) da pessoa embruxada. O oracionista recorria a orações, que mesclavam elementos das cosmologias warao e judaico-cristã. Dentro de uma hierarquia, o *wiciratu*, além de ser uma denominação genérica, encontrava-se no topo, pois acumulava diferentes saberes e práticas. Mas, se não houvesse cura através de um “doutor warao”, era preciso buscar um “médico *criollo*”. A depender do caso, esse percurso terapêutico poderia ser invertido.

Na visão de um *wiciratu*, que frequentemente relatava-me seus sonhos, o coronavírus era uma chuva com fogo, um “*fuego en el cielo*”. Quando uma pessoa era atingida, ficava doente (com febre e dor no corpo). Era preciso, então, “*lavarte las manos y recoger la basura*”. Certa vez, ao representar a doença, ele desenhou um mundo, dividindo-o em duas partes: uma estava contagiada; outra, não. Os “*crentes*” – aqueles que acreditava em deus – estavam situados no lado onde não havia enfermidade. “*El virus vino de China, de Japón, el virus está dentro de nosotros. Si tenemos fe, no tendremos este virus*”, disse-me.

A possibilidade de serem contagiados pelo coronavírus estava associada ao contato com os “de fora”, quer através da ida dos Warao para as unidades de saúde, quer pela entrada de estranhos no abrigo. Para eles, a enfermidade chegou ao abrigo por intermédio de um *e’ñepa* que teria vindo do Ka’Ubanoko. Nesse contato interétnico, as oposições por contraste eram sempre demarcadas por ambas as partes. Mas, como os Warao eram

numericamente maiores dentro e fora do abrigo, os E'ñepa sofriam mais hostilidades e discriminações, ainda que de forma não necessariamente explícita e não verbalizada.

Ademais, a priori, os Warao discordaram das práticas de higiene que foram implementadas dentro dos abrigos: “*Antes de que llegara el coronavirus, no usábamos jabón ni nada. No tuvimos fiebre. En Venezuela, donde vivíamos, ni nos lavábamos las manos y no nos enfermamos*”. Assim como o uso de sabão, a utilização de hipoclorito para a desinfecção dos espaços foi percebida negativamente. Ao contrário, muitos pais passaram a reclamar que o cheiro daquela substância estava adoecendo seus filhos; ainda que se argumentasse que, depois de alguns minutos, a solução evaporava no ar. Do mesmo modo, houve resistência para o uso de máscaras. Para eles, a máscara, além de não proteger, provocava o coronavírus, tendo em vista que dificultava a respiração. Essas interpretações foram modificadas gradativamente; sobretudo em função do papel exercido pelas mulheres dentro de cada família (“*las mujeres gobiernan la casa*”), que, conforme introjetavam as orientações biomédicas, associavam essas medidas preventivas ao cuidado e à proteção dos filhos.

Na memória vivida dos Warao, a epidemia de cólera que lhes acometeu na década de 1990 deixou marcas profundas. Quando eclodiu a pandemia da Covid-19, as analogias pareciam inevitáveis: “*La gente no podía tocar; tuvieron que lavarse las manos con cloro. Mucha gente murió*”. Assim, no decorrer da pandemia, os Warao adotaram um itinerário terapêutico em conformidade com a sua cosmologia e suas experiências pretéritas. Se se tratava de uma gripe ou do próprio coronavírus, tratavam a enfermidade com *limón caliente* e dipirona ou com algum chá, como capim cidreira ou citronela. Se se tratava de um *daño*, recorriam, a um *wiciratu*, a um *bajanarotu*, a um *joarotu* ou a um *oracionista*, a depender dos sintomas e da presença e disponibilidade desses especialistas. O sistema indígena e o sistema biomédico, portanto, não são excludentes, uma vez que “os limites entre a biomedicina e as medicinas tradicionais são bastante permeáveis, tornando o itinerário terapêutico muito mais complexo e resultante de diversos fatores, e não só da percepção de eficácia” (LANGDON, 2004, p. 45).

Em junho daquele prolongado ano, fui convidado para coordenar um abrigo. Talvez a situação mais significativa que eu tenha vivenciado enquanto coordenador tenha sido

uma testagem em massa de Covid-19. Em uma tarde, o tenente responsável pelo abrigo me disse que, segundo ordens do general, a comunidade faria um teste para saber se havia casos de contágio pelo coronavírus. Eu disse que, antes de qualquer ação, os Warao deveriam ser consultados, que deveria haver um prazo razoável para a realização dessa ação e que ninguém deveria ser obrigado a fazer o teste. Excitado, o tenente disse que gostava dessa adrenalina e que estávamos lidando “com uma crise dentro da crise”, parafraseando o general.

Tentei de todas as formas argumentar com meus superiores, com outras instituições e com médicos e coronéis das Forças Armadas. Mas ninguém estava disposto a desrespeitar as ordens do general. Este, segundo diziam à boca miúda, teria ficado incomodado quando uma criança warao, ao ser removida para Boa Vista com o intuito de realizar um tratamento ortopédico, testou positivo para Covid-19. Um dos soldados que lhe acompanhou também testou positivo. Para mim, essa decisão podia estar relacionada ao fato de o recém-inaugurado Hospital de Campanha estar praticamente vazio, como pude constatar pessoalmente alguns dias depois. Era preciso justificar sua construção. Embora houvesse 12 abrigos em Roraima, apenas um foi alvo dessa política.

Para garantir que essa ação não fosse truculenta – ou para minimizar possíveis violações de direitos, se é que isso seja possível –, mais uma vez fiz o papel de “mediador” com a comunidade. Como as lideranças políticas confiavam em mim, contei com o apoio delas para realizar testes em mais de 400 pessoas no decorrer de um dia. Ao final, 11 pessoas testaram positivo; todas assintomáticas. Contrariando as informações inicialmente passadas – na verdade, ninguém parecia saber ao certo o que deveria ser feito com os casos confirmados –, essas pessoas, juntamente com alguns familiares, foram levadas para Boa Vista. Angustiadas e com medo, garanti que iria visitá-las e acompanhar seus respectivos quadros clínicos. Depois de aproximadamente 15 dias e de posarem para algumas fotos dos veículos de comunicação da operação, voltaram para Pacaraima sãos e salvos.

5.3. Domesticando os bravios

Em sua maioria, os abrigos estavam inseridos em áreas periféricas, distantes dos centros das cidades. Os primeiros abrigos indígenas da Operação Acolhida foram implementados improvisadamente em espaços já existentes, como ginásios e galpões. O mesmo ocorreu em outros abrigos destinados aos Warao, mas geridos por estados ou

municípios, a exemplo de Belém (PA) e de Manaus (AM). Essas áreas eram cercadas por muros, no topo dos quais frequentemente havia arames de concertina, isto é, uma barreira laminada em forma espiralada, cujas lâminas pontiagudas e cortantes inibiam aqueles que tentam entrar ou sair de forma irregular. As paredes que davam para a rua às vezes traziam gravuras com motivos indígenas ou os logos das instituições responsáveis pela gestão do espaço. À entrada, embaixo de uma placa com o nome do abrigo, um portão de ferro, com uma pequena janela para eventuais identificações. Alguns metros à direita ou à esquerda, um portão maior servia de entrada e saída de veículos.

Éramos recepcionados pelos porteiros. Circunspectos e calados, encontravam-se encurvados sentados em uma cadeira à frente de uma pequena mesa de madeira ou de uma bancada mais alta. Mas, a depender do abrigo, poderiam estar em uma cabine de alvenaria com porta e janela. Cabia aos porteiros solicitar que os visitantes se identificassem e, caso estivessem autorizados a entrar, que preenchessem uma lista com o nome, a instituição à qual pertenciam, o telefone e os horários de entrada e saída. Os Warao e os demais indígenas que ali viviam deveriam apresentar o *carne* de identificação. Tal documento era elaborado pelas instituições que administravam o abrigo, sendo utilizado para controlar quem poderia permanecer dentro do espaço e quem deveria estar fora.

Ainda no que diz respeito à equipe de portaria, responsável pelo controle de entradas e saídas, esta era contratada pela Força-Tarefa Logística Humanitária, por meio de um contrato de terceirização. Os profissionais da portaria utilizavam um uniforme com o logo da empresa e eram majoritariamente roraimenses, havendo tanto homens quanto mulheres. Salvo raríssimas exceções, pareciam executar suas atividades de forma maquinal e burocrática, sem maiores envolvimento com a comunidade. A grande maioria, senão a totalidade, não havia trabalhado com indígenas, tampouco com refugiados e migrantes. Mas a singularidade desse público parecia não os afetar. Eram, portanto, escassas as interações amistosas entre os Warao e os porteiros.

A impossibilidade de entrar e sair do espaço sem ter que passar pela vigilância da portaria era motivo de descontentamento. Aqueles que se recusavam a apresentar o *carne* ou que o haviam perdido não podiam sair do espaço, a menos que houvesse uma autorização do coordenador do abrigo. A depender dos militares e dos porteiros do momento, aqueles que voltavam da rua com sacolas e carrinhos com objetos catados nas ruas eram revistados, a fim de se verificar principalmente a existência de bebidas alcoólicas, cujo consumo era proibido dentro dos abrigos. Indignado com esse tipo de

controle, Arnulfo, que vivia há anos em um abrigo em Boa Vista, comparou o abrigo à uma prisão: “*Tengo que presentar el carne todo el tiempo. Cuando entro, me revistan. No somos libres. Prácticamente vivimos en una cárcel*”.

Durante as revistas, se fossem encontradas bebidas, estas eram retidas pelos militares. Nesses casos, ou os Warao se indignavam e começavam uma discussão – o que podia acontecer quando a pessoa já havia consumido a bebida –, ou envergonhavam-se e aceitavam a perda do objeto. Além da apreensão, o militar de plantão frequentemente solicitava à coordenação do abrigo que aplicasse uma sanção no “infrator”, que poderia ser uma advertência ou o apoio em atividades de manutenção do abrigo, como a pintura de cercas.

Se a pessoa estivesse embriagada, sua entrada era vetada, devendo permanecer fora do abrigo até que o efeito etílico estivesse menos acentuado. Os que conseguiam disfarçar seguiam para seus respectivos redários. Entre os que consumiam álcool, havia, segundo os próprios Warao, aqueles que somente queriam tomar um banho e dormir e aqueles que criavam confusão, gritando ou brigando. Para os Warao, nem todas as pessoas embriagadas eram um problema para o abrigo. Sob essa perspectiva, as instituições deveriam flexibilizar as normas e compartilhar as responsabilidades com a comunidade, que seria capaz de administrar seus conflitos. Por isso, frequentemente solicitavam à organização que permitisse a entrada de determinadas pessoas embriagadas, principalmente dos mais velhos e daqueles que “*no lo hacen mal a nadie*”. Nesses casos, um familiar e o *aidamo* do grupo faziam um acordo, garantindo que a pessoa embriagada não geraria conflitos.

Ao lado dos porteiros, ficavam os vigilantes, profissionais terceirizados que também eram contratados pela Força-Tarefa. Essas equipes passaram a ser contratadas conforme foram diminuindo o número de militares nos contingentes e, conseqüentemente, a presença deles dentro dos abrigos. Vestidos com uniformes cinzas, calças pretas e botas, os vigilantes – geralmente, eram dois – realizavam rondas nos abrigos, cujo objetivo era evitar a entrada de pessoas de maneira irregular, assim como prevenir e conter eventuais conflitos comunitários. Eles não portavam armas, tampouco os militares. Assim como os porteiros, os vigilantes estavam atentos à presença de pessoas embriagadas e ao uso de bebidas alcoólicas dentro do espaço.

Predominantemente homens nascidos no estado de Roraima, ainda que houvesse mulheres e pessoas de outros estados, os vigilantes pertenciam à mesma classe dos porteiros: pessoas com baixo poder aquisitivo e baixa qualificação profissional. Outro

ponto de convergência diz respeito à inexperiência em relação a indígenas e refugiados e migrantes. Não por coincidência, a relação desses profissionais com os Warao ainda era mais hostil do que aquela que era mantida com os porteiros: nunca observei nenhum tipo de interação cordial entre vigilantes e indígenas. Ao contrário, as rondas nos redários eram vistas como uma invasão da privacidade das famílias, o que era motivo de discussões entre os Warao e as instituições.

No entanto, no dia a dia, os vigilantes ficavam mais frequentemente na área da portaria, sentados ou em pé ao lado dos porteiros. Atrás deles, estava posicionado o container do Exército, que, assim como os da coordenação e da proteção, situados próximos, media cerca de 6 m de comprimento, 2,44 de largura e 2,59 de altura. Possuía ar-condicionado e, a depender do abrigo, um sistema de monitoramento de câmeras que cobria alguns pontos do espaço, mas não incidia sobre os redários. Dentro desse escritório encontrava-se um militar, que podia ser um sargento, um tenente ou um capitão. Ao todo, havia de dois a três militares do Exército por abrigo, que se alternavam em uma escala de revezamento. As equipes da portaria e de vigilantes estavam subordinadas aos militares. Juntos, porteiros, vigilantes e militares, eram responsáveis pela segurança do abrigo, isto é, pelo controle de entradas e saídas e pela manutenção da ordem no espaço.

Cotidianamente, os militares solicitavam que eu falasse com os “índios” para que mantivessem o abrigo limpo, para não pularem o muro, para não consumirem bebida alcoólica dentro do abrigo, para não ingressarem embriagados, para respeitarem a fila de distribuição da alimentação, para não retirarem mais de uma marmita etc. Ou seja, percebiam-me como um “mediador cultural” que explicitaria para os “beneficiários” (ou “efetivo”, como se referiam à população do abrigo) as regras do abrigo: *“Vocês antropólogos é que sabem lidar com índio; nós somos militares, somos brutos”*.

O Exército era responsável pela segurança, alimentação e infraestrutura, além de coordenarem o abrigo juntamente com o coordenador civil. Na prática, contudo, a coordenação recaía sobre a organização não governamental. As relações entre militares e trabalhadores humanitários eram mais ou menos estreitas, dependendo das subjetividades e das circunstâncias. Quando assumi a coordenação de um abrigo, trabalhei muito próximo a um tenente, com quem me reunia periodicamente para alinhar as atividades que ocorreriam no decorrer do mês. Mantive mesmo vínculos de amizade, compartilhando corridas matinais e cervejas. Ele me chamava de “anarquista”, em função da minha

formação como antropólogo e de meus posicionamentos políticos. Sua filha, inclusive, cursava Ciências Sociais, o que consistia em um ponto de aproximação entre nós.

A princípio reticente, com o tempo ele se mostrou mais sensível para compreender o ponto de vista dos indígenas. Vale aqui uma anedota. Os almoços eram servidos em marmidas de isopor. Para diminuir o volume do lixo e para evitar que os restos de comida atraíssem moscas e gerassem um mau cheiro, o tenente fez um acordo com um criador de porcos local: a comunidade passaria a reservar os restos de comida para aqueles mamíferos; em troca, os Warao receberiam um leitão no fim do ano. As marmidas de isopor passaram a ser quebradas, o que diminuiu o número de sacolas plásticas que eram utilizadas diariamente. Todavia, embora os Warao tenham gostado da ideia, alguns deixaram de quebrá-las, o que contrariou o tenente: “*Gabriel, resolve lá, eles não estão quebrando as marmidas*”. Me dirigi à área onde era realizada a distribuição e conversei com o *aidamo* e o grupo responsável pela distribuição naquele dia. Concordaram que era melhor quebrar as marmidas. O *aidamo*, então, proferiu um discurso em warao para toda a comunidade, ressaltando a necessidade de quebrarem as tigelas, o que passou a ser feito logo em seguida. Ao passar por mim, o tenente se justificou: “*Eu sou carrancudo, não fui treinado para isso*”.

Mas também encontrei muitos militares menos abertos à nova experiência. Como descrevi no capítulo anterior, os contingentes contavam com militares oriundos de inúmeras regiões do país e que participaram de missões no Haiti, na República Democrática do Congo e em operações de GLO nas favelas cariocas. Trabalhar em um abrigo indígena talvez fosse um banho de água frio para quem sonhava com combates cravejados de heroísmo e virilidade. De fato, observei generais, coronéis, capitães e tenentes encararem o abrigo como se fosse um quartel, sobretudo em situações de “desordem” ou inobservância de regras, as quais não necessariamente eram vistas com bons olhos por todos os Warao. A título de exemplo: a proibição de se levar as marmidas para fora do abrigo, a proibição de se entrar embriagado, o dever de manter os espaços limpos, o estabelecimento de horários de entrada e saída.

5.3.1. A polícia vem aí

Em junho de 2020, produzi um relatório a respeito de alguns casos de violência policial que ocorreram no Abrigo Pintolândia em um curto espaço de tempo (TARDELLI,

2020a). A partir dos relatos dos Warao, descrevi situações que indicavam um certo padrão no comportamento dos militares, agentes policiais e das equipes que atuavam dentro dos abrigos, principalmente quanto se tratava da “manutenção da ordem”. Com o auxílio de dispositivos legais, o meu objetivo era denunciar as incursões da Polícia do Exército (PE) naquele espaço e, ao mesmo tempo, propor uma reflexão sobre a necessidade de se elaborar formas diferenciadas de administração de conflitos dentro dos abrigos. O mencionado documento – que servirá de referência para as descrições que se seguem – fora compartilhado com a FFHI, o ACNUR, o comando da Operação Acolhida e com o MPF.

Na manhã do dia 12 de maio, uma mulher warao me procurou para relatar o que havia acontecido com Wender,²²³ seu irmão mais novo: ele havia sido agredido por soldados da PE. Embora eu soubesse que, nos anos anteriores, no início da chegada dos Warao ao Brasil, muitos deles tenham enfrentado ações truculentas do Exército e da PF em momentos distintos, era a primeira vez que essas denúncias chegavam a mim. Assim que ela terminou o relato, busquei o menino para conversarmos dentro de um container. Ele levantou a camisa, mostrou as marcas dos golpes que foram desferidos em suas costas e narrou pormenorizadamente o que ocorreu na madrugada do dia 11 de maio de 2020.

Segundo contou, ele se envolveu em uma briga com outro jovem warao; ambos estavam embriagados e, a princípio, a contenda teria sido motivada porque estariam enamorados de uma menina da mesma etnia. Os dois foram apartados pela gestora noturna – que, no final do expediente, produziu um pequeno relato sobre o caso – e pelos vigilantes. Um dos rapazes permaneceu dentro do abrigo; o outro foi posto para fora “voluntariamente”, na versão da gestora, ou de maneira arbitrária, conforme a família do rapaz. Nesse ínterim, a gestora e os vigilantes acionaram a PE, porque, segundo eles, havia muitas ocorrências de uso de bebidas alcóolicas dentro do abrigo naquele dia.

De acordo com informações que obtive de outros indígenas, os soldados entraram fortemente armados e utilizaram spray de pimenta contra a população. Emílio, com quem eu conversava diariamente, me contou que, de fato, naquele dia estava bebendo dentro do abrigo. Entre um gole e outro, proseava com seus amigos, quando, de repente, foi atingido pelo gás lacrimogênio. No dia seguinte seus olhos ainda ardiam. Muitos países permitem o uso do spray de pimenta (também conhecido como gás pimenta ou gás *Oleoresina Capsicum*) em casos de distúrbios civis ou para a defesa pessoal. Em regra, agentes

²²³ Para preservar as identidades dos envolvidos, serão adotados nomes fictícios.

policiais podem utilizar essa arma em situações de autodefesa ou de resistência à intervenção policial. Não obstante, a Anistia Internacional considera o uso desse gás como uma forma de tortura (AMNESTY, 2022).

Ao saírem do abrigo os soldados abordaram Wender e Cleiton, de quem também obtive relatos e que havia sido retirado do abrigo pelos mesmos motivos: briga e embriaguez. Ambos foram revistados e, em seguida, foram obrigados a entrar na viatura da PE, juntamente com seis soldados, dois na frente e quatro no banco traseiro. As cenas seguintes foram dignas da atuação de militares e policiais durante a ditadura militar e, mais recentemente, em operações de “pacificação” nas favelas do Rio de Janeiro: os jovens foram brutalmente agredidos, recebendo socos e coronhadas em diferentes partes do corpo. Depois, com o veículo ainda em movimento, foram arremessados para fora, na altura do Anel Viário, na BR 174 em direção ao município de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela. Com o dia clareando, retornaram a pé para o abrigo.

No dia 30 do mesmo mês, a situação se repetiu com outro jovem warao da mesma faixa etária. Israel era conhecido no abrigo por suas bebedeiras, assim como seu pai e sua mãe. Esse era talvez um dos casos mais graves de alcoolização. Mas as respostas da equipe do abrigo reduziam-se à “gestão de casos”, o que significava, muitas vezes, conversar com a pessoa após a deflagração de um conflito e aplicar alguma sanção. Quando constatavam a existência de pessoas ingerindo bebidas alcoólicas nos redários ou quando alguém entrava embriagado, as equipes agiam quase sempre da mesma forma, isto é, colocando aquele que infringia a regra para fora do abrigo.

Naquele dia não foi diferente. Israel pulou o muro e estava perturbando sua companheira. Esta teria procurado a gestora noturna para que ela tomasse alguma providência. O vigilante, então, foi acionado com a incumbência de retirar o rapaz do abrigo. Enquanto isso, a gestora repetiu o procedimento que havia seguido à risca no dia 11: telefonou para a PE. E eis que houve um eterno retorno: os soldados puseram Israel dentro de uma viatura, agrediram-no (novamente, pude verificar as marcas espalhadas pelo corpo) e, após estacionarem o veículo, deixaram-no no Anel Viário, na BR 174 em direção a Manaus. Antes de partirem, porém, golpearam-no mais uma vez: *“El golpe fue tan fuerte que el efecto del alcohol termino. Casi me quedo sin conciencia”*, relatou. Assim como Wender e Cleiton, Israel teve que voltar a pé para o abrigo, aonde chegou por volta das 12h do dia seguinte.

Quando eu estava prestes a deixar o meu plantão, em um fim de semana, no dia 6 de junho, alguns warao vieram me chamar porque havia uma briga dentro do ginásio. Diogo e Rosa estavam deitados em uma mesma rede, mas logo os afagos deram lugar a agressões físicas mútuas, motivadas por ciúmes de ambas as partes. Quando entrei no galpão, Rosa caminhava com uma faca na direção de Diogo, que tentava se proteger com uma vassoura, enquanto fugia dela, sem perder de vista o olhar colérico da mulher. Os ânimos da comunidade estavam alvoroçados; as crianças corriam de um lado para o outro gritando. Enquanto eu me esgoelava, pedindo para que ela largasse a faca, dois vigilantes chegaram. Pedi para que um deles tirasse a faca da mão dela, o que foi feito rapidamente, sem resistência. Em lágrimas, Rosa, que parecia ter despertado de um transe, foi deitar-se em sua rede, sendo acudida pelas mulheres e pelo *aidamo* de seu grupo.

Nesse ínterim, o subtenente chegou e me perguntou o que havia ocorrido. Relatei a situação e lhe entreguei a faca, conforme me solicitou. Ele me disse que havia acionado a PE. Critiquei a medida por ele tomada. Argumentei que o conflito havia sido desmobilizado e que a presença de agentes policiais era percebida negativamente pela comunidade, devido aos últimos acontecimentos. Contrariado com a minha reação, ele disse que os soldados estavam a caminho. Em função disso, acionei a oficial de proteção, que chegou a tempo de presenciar a entrada dos soldados da PE, armados dos pés à cabeça. O subtenente levou um dos soldados para dentro do ginásio, onde não havia mais nenhum distúrbio. Eu os acompanhei. Os olhares dos indígenas expressavam medo, receio e incredulidade. Foi uma das situações mais constrangedoras que vivi naquele período. Fora do ginásio, a oficial de proteção relatou ao comandante da PE o que acontecera no mês anterior. Ele tentou negar a conduta de sua tropa, mas caiu em contradição quando nos indagou: *“Eles bebem muito, brigam, fazem confusão. Eu entendo que são índios. Mas como nós devemos agir? Vamos colocar uma cerca ou deixá-los em um container até o efeito do álcool passar?”*.

5.3.2. “Cantinho da vergonha”

No segundo semestre de 2021, fui trabalhar em Belém (PA), novamente com o mesmo povo indígena. Naquele momento os Warao já haviam me inserido em uma ampla rede através da qual circulavam afetos, objetos, dados etnográficos e informações. Foi assim que, no final do mês de junho, recebi um vídeo assustador pelo WhatsApp: um homem warao, embriagado, estava estirado sobre um chão de brita, cercado por grades de

contenção. Era em um abrigo de Roraima. Ao fundo, a voz de um brasileiro, aparentemente um dos funcionários do abrigo, narrava a cena: “*Imagens ao vivo do ‘cantinho da vergonha’*. *Bêbado, estirado no chão. Não sei se dá para ver, mas botaram arame no negócio para ele não escapar*”.

Uma liderança warao que vivia naquele abrigo enviou-me um áudio para descrever o “cantinho da vergonha”. Ele orgulhava-se de não ingerir bebidas alcoólicas e de ser um bom cristão – o que nunca lhe afastou do sistema de crenças dos Warao. Ele era um exemplo para outras lideranças, sendo respeitado por quase toda a comunidade. Ainda que condenasse o uso abusivo de álcool – principalmente quando eram os *aidamo* que agiam assim –, rechaçou veementemente o espaço e a forma de punição adotada pelo Exército. Quando me falou a respeito do assunto, acionou a mesma analogia que ouvi tantas vezes durante o meu trabalho de campo e sobre a qual discorri nos capítulos anteriores: os indígenas eram tratados como animais:

El “cantinho da vergonha” era cuando los borrachos estaban bebiendo. Según el Ejército, preparó este espacio para reposar, para descansar, para que el borracho se quedara ahí. Según él, lo dejaron [os militares] hasta que se recuperó y así lo dejaron entrar [no redário]. Pero cuando se dejaba a un borracho en este espacio, en el “cantinho da vergonha”, el borracho se rebelaba como, digamos, como un animal. Se ensució todo. Todos mirando y tomando fotos. Como un animal. Esto continuó durante mucho tiempo.

O “cantinho da vergonha” – ou “canto de maus-tratos”, de acordo com os indígenas – foi criado pelos militares do Exército que atuavam nos abrigos indígenas de Roraima. Tratava-se de um espaço de aproximadamente dois metros quadrados destinado àqueles que, em estado de embriaguez, tentavam permanecer ou entrar no abrigo. O encarceramento era mantido até que um dos militares avaliasse que o “infrator” poderia ser liberado. “*Eles [os militares] nos tratam como delinquentes, usam armamentos dentro dos abrigos. Não têm compaixão pelo que estamos passando. Eles deixam a pessoa lá, suja, no chão. E ainda gravam. Dói muito*”, afirmou outra liderança warao do abrigo, em entrevista ao *Repórter Brasil*.²²⁴

²²⁴ LAZZERI, Thais. Exército cria ‘canto dos maus-tratos’ em abrigos de RR para confinar indígenas venezuelanos alcoolizados. **Repórter Brasil**, Roraima, 06 ago. 2021. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/08/exercito-cria-canto-dos-maus-tratos-em-abrigos-de-rr-para-confinar-indigenas-venezuelanos-alcoolizados/>. Acesso em: 05 jul. 2022.

Indignados, profissionais de saúde que atuavam nos abrigos da Operação Acolhida escreveram uma carta-denúncia assinada, anonimamente, por “governo brasileiro através de seus agentes públicos”. O documento responsabilizava o Exército por “prática de violência e tortura” e mencionava casos de “pessoas que tiveram o braço amarrado nas grades ou permaneceram presas por mais de 18 horas no local”. A carta pedia que o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos e o ACNUR intervissem urgentemente. Devido à repercussão do caso, a Força-Tarefa enviou uma nota à Casa Civil – que coordena o Comitê Federal de Assistência Emergencial –, reconhecendo a existência do “cantinho da vergonha” nos abrigos indígenas. Os militares alegaram que ninguém era obrigado a permanecer naquela área e que a medida tinha como objetivo “preservar a vida dos indígenas sob sua responsabilidade”, conforme podemos ler abaixo:

Sendo responsável pela segurança dos abrigados e no intuito de preservar a vida dos indígenas sob sua responsabilidade, a Força-tarefa Logística Humanitária (FT LOG HUM) passou a autorizar a entrada de indígenas alcoolizados nos abrigos e sua permanência em um espaço localizado na portaria. Nesse local, o indígena alcoolizado permanece sob a observação dos encarregados da segurança do abrigo e tem à sua disposição os serviços necessários à sua recuperação, inclusive assistência médica e evacuação para o Núcleo de Saúde Acolhida (NSA), se necessário.

Importa esclarecer que nenhum indígena é obrigado a permanecer nesse espaço. Não há arame ao redor dessas áreas, que são delimitadas por gradis, normalmente utilizados para o balizamento e o controle de fluxo de entrada e saída de pessoas nos abrigos. A todos os indígenas, inclusive aos que ingressarem alcoolizados nos abrigos, é garantido o direito de escolha e a liberdade de locomoção, ou seja: ninguém é obrigado a permanecer nesse espaço. Após o surgimento desse espaço, apenas um atropelamento de beneficiário alcoolizado foi registrado, justamente o único que se recusou a utilizá-lo.

Quanto ao uso de termos como “cantinho da vergonha” ou “canto dos maus tratos”, a FT LOG HUM repudia veementemente a sua adoção como referência aos espaços destinados à preservação da vida e da integridade física dos indígenas que são acolhidos nos abrigos, em estado de embriaguez. A FT LOG HUM não está ciente de nenhuma carta-denúncia sobre esse tema e reafirma que todos os abrigados são tratados dignamente e com respeito.²²⁵

De fato, a depender do estado de embriaguez, muitos indígenas corriam o risco de sofrer atropelamento, principalmente aqueles que viviam em abrigos situados nas

²²⁵ LAZZERI, Thais. Íntegra das respostas do ACNUR e da Casa Civil. Repórter Brasil, Roraima, 06 ago. 2021. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/08/integra-das-respostas-do-acnur-e-da-casa-civil/>. Acesso em: 05 jul. 2022.

proximidades de vias mais movimentadas. Para proteger seus maridos, algumas mulheres costumavam amarrá-los quando estavam desacordados, a fim de que interrompessem a ingestão de bebidas alcoólicas, não andassem desvairadamente pelas ruas e para evitar que, enquanto estivessem “loucos” – como se referiam quando a pessoa estava fora de si –, não cometessem nenhuma agressão contra ela ou algum parente. Como essa forma de “prevenção” de conflitos não era permitida – eu mesmo tive que desamarrar alguns ébrios –, a pessoa embriagada e seus familiares pediam às equipes e aos militares para autorizarem sua entrada, de modo que ficasse em segurança. Essas solicitações eram atendidas a depender do perfil do militar e dos trabalhadores humanitários, bem como dos argumentos utilizados pelos Warao – pessoas idosas, por exemplo, tinham mais chances de entrar.

Em resposta às denúncias, além de divulgar a nota da Força-Tarefa, a Casa Civil afirmou ao *Repórter Brasil* que não autorizou e não compactuou “com qualquer tipo de ação que possa representar maus-tratos contra migrantes e refugiados, sejam eles indígenas ou não”. Sem embargo, contemporizou ao ressaltar que uma das regras do abrigo proíbe que pessoas sob o efeito de álcool ou drogas adentrem no espaço. O ACNUR também adotou um tom leniente, sem confrontar diretamente os militares. Quando questionado, disse que tomou conhecimento a respeito da existência do “cantinho da vergonha” por meio das organizações parceiras que fazem a gestão dos abrigos. Assim que recebeu a denúncia, “entrou em contato com o comando da Força-Tarefa Logística e Humanitária da Operação Acolhida, em Boa Vista, para expressar sua preocupação com esta medida e solicitou a desativação de tais espaços”.²²⁶

Conquanto as denúncias tenham sido publicizadas pela imprensa no dia 6 de agosto, três dias depois o “cantinho da vergonha” ainda não havia sido removido, em conformidade com uma inspeção realizada pela DPU e MPF no Abrigo Pintolândia. Durante a fiscalização, o local não estava em funcionamento, mas havia indícios de que era utilizado para punir indígenas. Segundo o defensor público Rafael Liberato, “*os próprios militares admitiram a existência desse espaço*”, que teria sido criado a partir de uma ordem do comandante da Operação Acolhida.²²⁷

²²⁶ LAZZERI, Thais. Íntegra das respostas do ACNUR e da Casa Civil. **Repórter Brasil**, Roraima, 06 ago. 2021. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2021/08/integra-das-respostas-do-acnur-e-da-casa-civil/>. Acesso em: 05 jul. 2022.

²²⁷ RODRIGUES, Caíque. Defensoria identifica 'cantinho da vergonha' para castigar indígenas venezuelanos em abrigo. **G1**, Boa Vista, 09 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/08/09/defensoria-identifica-cantinho-da-vergonha-para-castigar-indigenas-venezuelanos-em-abrigo.ghml>. Acesso em: 05 jul. 2022.

Na ocasião, o defensor conversou com indígenas que receberam a punição ou que foram agredidos física ou psicologicamente pelos militares em outras situações. Uma mulher warao, ao questionar o porquê de o cunhado ter sido colocado no “cantinho da vergonha”, foi repelida com truculência: *“Bateram no meu cunhado. Agrediram meu cunhado, depois disseram que ele havia ameaçado eles [militares]. Quando fui tirar satisfação, eles começaram a me empurrar”*. Nas palavras de um homem warao, *“o Exército e a Fraternidade, que deveriam trazer a segurança para nós, na verdade estão nos maltratando. Essa segurança não está acontecendo. Eles sempre nos ameaçam. Nós temos sido maltratados e golpeados”*.

Ao que parece, estamos diante do exercício do poder soberano, pelo qual aplicava-se um suplício no corpo do condenado, peça fundamental naquela cerimônia pública: *“Cabe ao culpado levar à luz do dia sua condenação e a verdade do crime que cometeu. Seu corpo mostrado, passeado, exposto, suplicado, deve ser como o suporte público de um processo que ficara, até então, na sombra”* (FOUCAULT, 2021, p. 45). O “cantinho da vergonha”, enquanto um suplício, pode ser lido como um ritual através do qual o poder se manifesta (GEERTZ, 1991; FOUCAULT, 2021); *“o direito de punir será então como um aspecto do direito que tem o soberano de guerrear seus inimigos”*, daí não se tratar somente de um aparato judicial, mas militar; em outras palavras, *“é uma cerimônia para reconstituir a soberania lesada por um instante”* (FOUCAULT, 2021, p. 50). Os Warao que desrespeitavam as regras, deveriam sentir na própria pele a assimetria entre súditos e soberanos.

À época, o defensor público ventilou a possibilidade de o “cantinho da vergonha” e as agressões serem enquadradas como crime de tortura, mas frisou que seria necessária uma apuração, cuja competência caberia ao MPM, uma vez que se tratava de infrações cometidas por militares. Além disso, o defensor afirmou que cobraria ao Exército e à Operação Acolhida uma “gestão mais organizada” no que diz respeito ao uso abusivo de álcool: *“Sabemos que existe um problema crônico de alcoolismo não só nos indígenas daqui, mas os de todos os lugares. Então, é um problema de saúde indígena, a melhor forma de prevenir é combatendo o problema de saúde em si”*, afirmou. O MPF, por sua vez, informou que, quando as investigações fossem concluídas – não havia um prazo determinado –, tomaria as medidas cabíveis.

5.3.3. À espera dos bárbaros

Na terra do carimbó, na capital paraense, os Warao também tiveram que lidar com o monopólio estatal da violência. Dessa vez, contudo, os autores das agressões foram agentes da Guarda Municipal de Belém, acionados por servidores que atuam no Espaço de Acolhimento Institucional do Tapanã, um abrigo administrado pela prefeitura local através da Fundação Papa João XIII (Funpapa), responsável pelas políticas públicas de assistência social do município. O espaço era destinado exclusivamente para cerca de 150 indígenas warao, e não tinha relação direta com a Operação Acolhida.

Em dezembro de 2020, a Assembleia Geral das Nações Unidas instituiu, por meio de uma resolução, o Dia Mundial do Refugiado, que passaria a ser comemorado anualmente em 20 de junho. A mesma data já era utilizada anteriormente pela Organização da Unidade Africana (OUA) para celebrar o Dia do Refugiado Africano. Mas, em 2022, os Warao não teriam motivos para festejos. Por ironia do destino, na madrugada do dia 20 de junho, indígenas refugiados e migrantes que viviam no abrigo de Belém foram agredidos por agentes de segurança pública. Além de xingamentos racistas e xenofóbicos, eles receberam golpes e spray de pimenta.²²⁸

Por meio de um vídeo e de mensagens enviadas por três homens warao, tomei conhecimento do caso, enquanto escrevia estas linhas. A população estava comemorando o Dia dos Pais, que na Venezuela ocorre no dia 19 de junho. De acordo com um dos indígenas, a equipe do abrigo confundiu o barulho da festa com brigas, razão pela qual teria chamado a Guarda Municipal. A alegria deu lugar à barbárie.

Fue en el Día del Refugiado, fue de noche. En ese momento estaban celebrando el Día del Padre allá en Venezuela. Como son venezolanos, también celebraron aquí en el abrigo. Y como son Warao, los Warao tienen sus costumbres, tradiciones. Cantaron, la mayoría gritó. Allí también recordaron el pasado, el pasado de la familia, los que murieron, el padre, el abuelo. Así que la mayoría lloró, gritó. En ese momento, hubo una pequeña discusión entre los mismos Warao. Estaban discutiendo, luego surgió un pequeño problema. Entonces podremos resolverlo entre los Warao. Como vieron y pensaron que los Warao estaban peleando, llamaron directamente a la policía, pero sin saber nada. Llegó la policía, y como ya están acostumbrados a usar este gas

²²⁸ CARNEIRO, Taymã. No Dia do Refugiado, agentes usam gás lacrimogêneo e spray de pimenta contra indígenas Warao da Venezuela em Belém. **G1**, Pará, Belém, 21 jun. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2022/06/21/videos-no-dia-do-refugiado-pms-usam-gas-lacrimogeneo-e-spray-de-pimenta-contr-indigenas-warao-da-venezuela-em-belem.ghtml>. Acesso em: 05 jul. 2022.

pimienta (el que quema los ojos). Entonces echaron adentro a los que habían estado bebiendo [...]. No solo en ellos; jugaba en el abrigo. Muchos niños estaban durmiendo y el olor de este espray es muy fuerte. Los niños estaban llorando. Intentaron salir a la calle, pero la puerta de salida estaba cerrada.

Na fala acima transcrita, Afranio,²²⁹ um warao de cerca de 30 anos, chama a nossa atenção para o uso frequente de spray de pimenta por agentes de segurança pública, o que é corroborado pelas inúmeras situações que descrevi e por outras que se encontram em meus cadernos de campo. Além do uso desse gás, esses eventos são permeados de um tom monocórdio: uma discussão, uma briga ou um conflito comunitário são seguidos pela chegada da polícia, que age com truculência, gerando medo e ressentimento. Pietro, que também vive no mesmo abrigo, presenciou a chegada dos policiais. Ele não estava bebendo, tampouco fazia parte do litígio. Mas teve que correr para proteger seus filhos dos efeitos do gás lacrimogênio:

Sí, mi amigo Gabriel, esto fue lo que pasó. Fue un poco grave porque teníamos miedo, algunos, algunas ancianas, niños. Esa noche, cuando llegó la policía... Bueno, aquí cuando llega la policía, llegan mucho así... Querían maltratar a los Warao. Los empleados también tenían miedo. Así sucedió. Estábamos celebrando el día del padre de Venezuela, entonces, como somos Warao con los venezolanos, algunos lo celebran así: pongan música. Sé que no se puede aquí dentro del abrigo, pero... Bueno, algunos discutían entre ellos. Los monitores, como es habitual, llamaron a la policía. Y vinieron y maltrataron [...]. Sí, Gabriel, eso fue lo que pasó cuando estábamos celebrando el Día del Padre. Esta noche. Solo estaba mirando, viendo gente. Cuando llegó la policía, lanzaron bombas lacrimógenas. Golpeó a todos: mujeres, niños, todos llorando. Tomé a mis hijos, a mis hijas ya mi esposa y les dije: “Volvamos corriendo, que viene la policía”. Maltratarnos como si nadie fuera persona. Eso fue un desastre. Eso fue lo que pasó el día 20.

Em nota, a Funpapa afirmou que os agentes foram acionados para “mediar um conflito” entre os indígenas, agindo “*estritamente no cumprimento de suas atribuições. Mas, diante de denúncias que vêm sendo veiculadas na mídia, as ações dos agentes municipais serão investigadas e devidamente apuradas*”.²³⁰

²²⁹ Usei nomes fictícios para preservar a identidade deste e de outros interlocutores que aparecem nesta seção.

²³⁰ CARNEIRO, Taymã. No Dia do Refugiado, agentes usam gás lacrimogêneo e spray de pimenta contra indígenas Warao da Venezuela em Belém. **G1**, Pará, Belém, 21 jun. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2022/06/21/videos-no-dia-do-refugiado-pms-usam-gas-lacrimogeneo-e-spray-de-pimenta-contra-indigenas-warao-da-venezuela-em-belem.ghtml>. Acesso em: 05 jul. 2022.

Dentro dos abrigos indígenas, sejam eles pertencentes ou não à Operação Acolhida, parecia haver uma dicotomia e uma tensão: de um lado, as “regras” estabelecidas dentro desses espaços e as leis do ordenamento jurídico brasileiro; do outro, a “cultura” e os “costumes” dos Warao. Isso fica evidente quando observamos as tentativas das instituições de impor um conjunto de normas que não necessariamente foram elaboradas conjuntamente com os Warao ou a respeito das quais estes não tinham informações. Por outro lado, militares, policiais, trabalhadores humanitários e servidores públicos demonstravam, frequentemente, desconhecer a legislação nacional e internacional que garante os direitos dos povos indígenas. Para desqualificá-los, xingavam-os – como se isso fosse um tipo de xingamento – de “imigrantes”, como lamentou Afranio:

Entonces la policía dijo mucho: como somos inmigrantes, no tenemos derecho a tener ningún tipo de celebración dentro del abrigo; el abrigo es de la prefectura, de Funpapa; no puedes, porque esa es la regla. Entonces también decían muchas amenazas: “Si siguen así, los vamos a matar y no vale nada, porque son inmigrantes, son personas que no valen nada aquí en Brasil”.

Além de serem classificados como “pessoas que não valem nada” pela condição de refugiados e migrantes – condensadas na categoria “imigrante” –, os Warao também são condenados pela sua “cultura”. Este termo é acionado pelos Warao para designar sua língua, lugar de origem, alimentação, relações de parentesco, seu sistema de crenças, seus pontos de vista, artesanatos, hábitos, rituais, festejos. Os conflitos entre indígenas e instituições ocorrem justamente quando algum desses elementos é vivificado, acionado, praticado ou reivindicado. Quando pleiteiam uma alimentação culturalmente adequada em oposição à comida que é servida nos abrigos; quando pedem o atendimento de um *wiciratu* ou “doutor warao” em casos de enfermidade, de maneira complementar ao tratamento biomédico; quando insistem para velar e homenagear seus mortos, o que inclui o uso de bebidas alcoólicas; quando querem celebrar uma data que lhes é importante. Nesses momentos, sentem-se incompreendidos; como se suas formas de sentir, agir e pensar (BATESON, 2008) não fossem legítimas e não pudessem existir no espaço e no tempo histórico próprio da “civilização” e do “progresso”.

Siempre le digo a mi familia. Es nuestra cultura. Por ejemplo, cuando muere un familiar o cuando siente dolor, se aferra al momento de la muerte, al difunto... se aferra al pensamiento. Siempre debemos tener

respeto por lo que decimos que tenemos. Tener respeto por el personal que trabaja dentro del abrigo y el personal debe tener respeto por nosotros. Y tienen que respetar nuestra cultura. Entonces, no entienden mucho, como son brasileños, llaman a la policía. Sé que hubo una discusión de Warao con Warao. Entonces llamaron a la policía. Y nos echaron a los ojos lo que siempre llevan [spray de pimienta], y algunos no vieron nada. Viste el video. Ese era mi cuñado. Los policías tiraron mucho a los niños, hombres, mujeres. Eso fue lo que pasó esa noche.

Para Pietro, como os brasileiros não compreendem sua cultura, chamam a polícia. Ora, na ausência de uma justificativa jurídica e técnica, o uso indiscriminado do spray de pimenta, isto é, o exercício da força por agentes de segurança, está balizado pelos discursos e pela moralidade que relega aos indígenas – e, nesse caso, aos “imigrantes” – uma posição de menos humanidade.

No entanto, aquela não foi a única vez que a Guarda Municipal de Belém foi contactada para conter um “tumulto” entre os Warao. Na manhã do dia 1º de janeiro de 2020, a Guarda Municipal e a Polícia Militar haviam sido acionadas. Os agentes entraram em uma das “casas de autogestão monitorada”, ou seja, espaços que haviam sido entregues às famílias warao em 2018 para que elas mesmas administrassem com o apoio da Funpapa e das redes de atendimento socioassistencial e de saúde. O pagamento do aluguel e de itens alimentícios, de limpeza e higiene eram repassados pela prefeitura. Federico, 35 anos, era uma das principais lideranças warao do estado. Quando lhe indaguei se teria vivenciado algum tipo de violência cometida pela polícia, recordou-se com lapsos daquele dia. No entanto, se sua memória falhou momentaneamente devido à ingestão excessiva de álcool, seu corpo não pôde ocultar as marcas das sevícias.

La policía me maltrató. Me maltrataron porque yo en realidad... no me acuerdo, había estado bebiendo. Y luego, cuando me desperté, estaba preso. Había sido golpeado. Eran como las 9 de la noche. Me pegaron muy fuerte, me maltrataron. No vi la causa [...]. Sí, la historia como decimos los Warao, la causa no la vi: ¿por qué me llevaron? ¿Por qué me golpearon? ¿Por qué me maltrataron? Estuve prácticamente 15 días sin comer bien. Me duelen las costillas, me duelen los ojos y la lengua.

De acordo com as respostas dadas pela Funpapa ao G1,²³¹ no arvorecer do novo ano, vizinhos teriam registrado ocorrências para reclamar do som alto e de confusões,

²³¹ ÍNDIOS venezuelanos dizem ter sofrido agressões de agentes da Guarda Municipal. G1, Pará, Belém, 01 jan. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/para/noticia/2020/01/01/indios-venezuelanos-denunciam-terem-sofrido-agresoes-da-guarda-municipal-de-belem.ghtml>. Acesso em: 05 jul. 2022.

provavelmente em função das comemorações do réveillon. Ainda segundo o órgão municipal, os indígenas teriam recebido os agentes com hostilidade, o que teria justificado a abordagem dos policiais, que detiveram e encaminharam alguns Warao para a delegacia, entre os quais, Federico. Na manhã seguinte, assim que foram soltos, os Warao fizeram uma queixa contra a polícia:

Mi caso fue denunciado, yo y casi todos los Warao lo denunciamos. Hice el corpus delito, me examinaron, me vieron por todas partes, me levanté la camisa, mostré todas las heridas. Presenté una denuncia en la policía. Le expliqué al doctor que estaba cagando puro sangre. Me dio un tratamiento por 25 días. Sí, me habían dado un golpe en la cabeza, se me hinchó la cabeza. Gracias todo salió bien. Esa misma noche que salí, fue puesto en libertad.

Através de um vídeo que circulou pelas redes sociais até chegar à imprensa, podíamos ver uma escolta da polícia em frente à casa. No portão e nos muros, mulheres e homens warao gritavam indignados. Depois, caminharam pela Av. João Paulo II, no bairro do Marco, para denunciar e protestar contra as arbitrariedades policiais.

Longe de representar apenas uma incapacidade ou uma falta de expertise para lidar com indígenas, as instituições que atuam direta ou indiretamente com os Warao têm adotado uma forma de “mediação de conflitos” que é reveladora do exercício do poder tutelar, o qual há décadas é exercido sobre os corpos e os territórios de populações indígenas. Trata-se de uma modalidade de poder que articula “benevolência” e “repressão”. A célebre frase de Rondon, patrono da política indigenista brasileira – “morrer, se preciso for; matar, nunca” –, não impediu que milhares de indígenas fossem dizimados por epidemias e balas. Igualmente, ao contrário do que se apregoa, a razão humanitária parece não ter como objetivo prioritário “salvar vidas”; ou melhor, parece operar a partir de uma seleção que define quem pode viver e quem deve morrer (FOUCALT, 2018; MBEMBE, 2018).

5.4. Quando a rua vira casa

A *casa* e a *rua* não são meros espaços mensuráveis e quantificáveis, desprovidos de sentidos e de uma historicidade. Ao contrário, são categorias cujos significados são constantemente negociados, sendo compreendidas de formas diferentes em uma mesma sociedade, o que implica em várias possibilidades de usos e apropriações de um mesmo

espaço (MELLO et al., 1981; DAMATTA, 1997; TARDELLI, 2017). Isso porque, segundo Wolf (2003, p. 337), os elementos dessa equação são metáforas “intrinsecamente polissêmicas, tão abundantes em possíveis significantes que podem abarcar qualquer situação”. Além disso, a seleção e integração dessas categorias em um sistema cultural “passa pelo poder e por conflitos de poder, com todos os tipos de consequência para a significação” (WOLF, 2003, p. 337).

Sob essa perspectiva, dentro de um sistema simbólico mais amplo, o substantivo “abrigo” e o adjetivo “indígena” podem contrastar, complementar, integrar ou traduzir categorias que pertencem a diferentes universos semânticos: *casa, rua, casa de passagem, campo de refugiados, quartel, missão, redução, aldeamento*. Nos discursos dos atores e das instituições que atuavam com os Warao, essas palavras indicavam que os espaços chamados de “abrigos” eram significados de forma diferencial, a depender dos interesses e das visões de mundo que estavam em jogo. Essa polissemia, por sua vez, refletia as inúmeras formas em que aquele espaço era, poderia ou deveria ser ocupado pelos Warao.

Para os indígenas, os abrigos não se confundiam com suas palafitas, assim como o Brasil não se metamorfoseava nos *caños*. Mas eram espaços de suma importância, pois possibilitavam não um recomeço, mas a continuidade de suas vidas. Mais do que um mero *espaço*, o abrigo era um *lugar* permeado de relações afetivas (TUAN, 2012; TARDELLI, 2017). Acreditavam e desejavam dias melhores para os familiares, filhos, idosos, para o povo Warao como um todo. E, embora não soubessem quanto tempo poderiam e teriam que permanecer ali, usavam-no como se fosse seu território. Realizavam rituais, passava-se para a idade adulta, festejavam, estabeleciam casamento, cozinhavam, nasciam, cresciam, morriam.

Os trabalhadores humanitários significam aquele espaço pelas lentes da “emergência”. Era preciso fornecer serviços essenciais, de modo que os refugiados e migrantes pudessem ter uma nova vida no país que lhe acolheu. O abrigo não era uma casa, tampouco um território indígena. Assim como a “crise humanitária”, a ajuda emergencial tinha um prazo determinado, o que incluía os abrigos. Uma vez reabilitados, os Warao deveriam sair de lá, abrindo vagas para outros indivíduos. Os militares e os missionários talvez compartilhassem do mesmo ponto de vista. No entanto, as diferentes visões de mundo que singularizavam suas respectivas instituições traziam nuances. Os missionários poderiam perceber o abrigo como uma espécie de mosteiro ou claustro, onde a caridade dignificaria as almas, tanto dos que a praticavam quanto dos que a recebiam. Por meio da

educação e da correção, da inculcação de novos hábitos, era possível transformar aqueles sujeitos. Já os militares, forjados *no* e *para* o combate, oscilavam: ora atribuíam ao abrigo o sentido de quartel, onde seriam gerados soldados, ora representavam-no como um campo de batalha com inimigos a serem derrotados.

A dimensão temporal, assim como os múltiplos significados que recaíam sobre aquele espaço, também era motivo de controvérsias e disputas. Isso porque, a despeito de serem considerados como “abrigo temporários”, a maioria dos Warao permaneciam lá há mais de cinco anos, em função, dentre outros fatores, da ausência de ações e políticas públicas qualificadas para lidar com as especificidades dessa população. Não à toa, eram praticamente inexistentes as chamadas *durable solutions* (“soluções duradouras”) para indígenas. Em conformidade com manuais de ajuda humanitária (NRC, 2008; UNHCR, 2016), as soluções duradouras são um elemento primordial no “ciclo” de um campo de refugiados – ou, no caso brasileiro, de um abrigo. Isso porque podem possibilitar que os refugiados e migrantes que foram acolhidos nesses espaços sejam capazes de sair de lá de maneira autônoma e digna. Caberia às instituições responsáveis pela gestão dos abrigos, assim como às autoridades governamentais, identificar e promover tais soluções, juntamente com os refugiados e migrantes. Trata-se, portanto, de um termo utilizado para descrever o fim do processo de deslocamento.

Geralmente, as soluções duradouras eram tipificadas da seguinte forma: *integração local*; *reassentamento*; e *repatriação voluntária* (UNHCR, 2016). No primeiro caso, “integrar” podia significar a possibilidade de ter uma casa para morar, conseguir um emprego, ingressar em uma universidade ou obter a nacionalidade do país que lhe recebeu. Reassentar, por sua vez, significava transferir o refugiado de um país anfitrião a outro país que assentiu em recebê-lo.²³² Por fim, a repatriação ocorria quando o refugiado retornava ao seu país espontaneamente, de maneira livre e informada. Caso as condições fossem propícias, ou seja, se a crise do país estivesse estabilizada, se a pessoa refugiada não corresse risco de morte, não se sentisse perseguida ou ameaçada, as agências da ONU e as autoridades locais poderiam apoiar o retorno; caso contrário, estaríamos diante de uma violação do princípio do *non-refoulement*, que veda a devolução do refugiado para o país de origem.

²³² A pesquisa de Facundo (2017) traz uma descrição pormenorizada da política de reassentamento destinada a colombianos que se encontravam no Brasil.

Um dos guias utilizados na coordenação e gestão de abrigos é o *The camp management toolkit*, de acordo com o qual as instituições que gerenciam os abrigos devem realizar treinamentos e divulgar informações sobre soluções duradouras, bem como a respeito do direito de regresso voluntário e dos deveres dos governos do país de acolhimento. Além disso, “os Estados têm o dever primordial de estabelecer condições que permitam às pessoas deslocadas se beneficiar de soluções duradouras. Qualquer que seja a solução, deve ser assegurado que seja feita voluntariamente, em segurança e com dignidade” (NRC, 2008, p. 210, tradução minha). Sem embargo, o mesmo manual prevê exceções à regra: há situações em que as instituições que atuam naquele espaço podem se retirar, embora nenhuma solução duradoura tenha sido identificada e mesmo que não tenha havido uma melhora na vida daquelas pessoas. Contudo, após uma avaliação, ainda que os indicadores apontem em direção à necessidade da retirada, todas as partes envolvidas devem participar da decisão, deve-se coordenar e planejar cuidadosamente a saída e “o bem-estar da população do campo ainda deve ser salvaguardado” (NRC, 2008, p. 216, tradução minha).

Além das soluções duradouras, algumas agências da ONU promoviam ações de *Livelihood* (“Meios de Vida”), por meio das quais refugiados e migrantes poderiam vislumbrar uma vida fora do abrigo. Nesse caso, almejava-se, sobretudo, o acesso à educação e ao mercado de trabalho. Isso era feito através de *advocacy* e de parcerias com governos, empresas, indústrias, instituições de ensino, cursos profissionalizantes. Para tanto, muitas vezes, os trabalhadores humanitários precisavam levar informações sobre refugiados e migrantes, seus direitos, dirimir dúvidas e preconceitos. Se lograssem êxito, eles poderiam validar diplomas de ensino superior, ingressar em uma universidade através de um edital diferenciado, serem contratados por uma empresa ou, na ausência de vagas e de qualificação profissional, receber treinamentos que lhes preparassem para futuros processos de seleção. O objetivo era que pudessem ter uma renda e, assim, maior autonomia.

No caso dos indígenas, entretanto, as iniciativas de “Meios de Vida” eram escassas, quase sempre se concentrando em projetos cuja finalidade era a produção e a venda de artesanatos. A médio prazo, porém, eles eram insustentáveis, pois esbarravam em uma série de desafios. A matéria-prima usada pelos Warao, a fibra do buriti, às vezes não era de fácil obtenção, sendo necessária uma autorização do órgão ambiental fiscalizador para ser extraída. As mulheres – geralmente o foco desses projetos, embora muitos homens também

fossem artesãos – não estavam organizadas em cooperativas e associações; normalmente, vendiam sozinhas ou com familiares e amigas mais próximas; as instituições, porém, pretendiam que elas se organizassem coletivamente dentro de cada abrigo, mas isso podia dar ensejo a conflitos motivados por disputas por recursos e prestígio, ciúmes e desconfiança mútua (entre as mulheres e entre estas e as instituições). No que diz respeito à demanda, esta poderia ter um *boom* em determinado momento e arrefecer logo em seguida, o que gerava frustrações e desânimo; poderia, ainda, haver muitas artesãs produzindo simultaneamente, mas sem dar vazão à produção; a empresa que demandava, ademais, poderia exigir um tipo de “aperfeiçoamento” ou um *design* que não correspondia às práticas dos Warao. Finalmente, mesmo em um cenário promissor, a renda obtida pela artesã não necessariamente seria capaz de prover o sustento de toda a família.

A despeito de algumas iniciativas e contratações pontuais, estas eram insuficientes para promover a saída dos Warao dos abrigos e para alterar as condições precárias em que se encontravam aqueles que haviam saído daqueles espaços. Ao invés de um mea-culpa, a permanência dos indígenas nos abrigos era lida pela chave da “dependência”. No segundo semestre de 2020, em uma das tantas visitas que tive que acompanhar em Pacaraima, ouvi de alguém que ocupava o alto escalão de uma ONG: “*Não podemos fazer muitas modificações aqui; eles [os indígenas] têm que entender que isso aqui não é um hotel de luxo*”. Durante a conversa, ele estava preocupado com o aumento do fluxo de Warao para o Brasil e com a superlotação dos abrigos indígenas. Dois anos depois, havia cinco abrigos indígenas em Roraima: Pintolândia, Janokoida, Jardim Floresta, Nova Canaã e Tancredo Neves. Devido à escassez de recursos, o fechamento do primeiro e dos dois últimos foi anunciado pela Operação Acolhida, assim como a abertura de um abrigo gigantesco, com capacidade para 1.500 pessoas. A decisão não havia sido tomada em conjunto com os povos indígenas, o que gerou insatisfações e resistências à mudança. Todavia, na opinião de um trabalhador humanitário, “*eles têm que entender que essa não é a casa deles. O abrigo não é um território indígena, por isso, não necessariamente se aplicam ali os direitos dos povos indígenas*”.

Entretanto, quatro anos antes, a situação era classificada como uma “emergência”, o que servia de justificativa moral à ideia segundo a qual aqueles indígenas refugiados e migrantes precisavam de acesso à documentação, aos serviços básicos, como saúde e educação, e a um lugar onde poderiam receber alimentação, repousar e realizar sua higiene pessoal. Os Warao estavam de acordo. Mas também reivindicavam acesso à terra, à

moradia, ao mercado de trabalho e, portanto, a possibilidade de terem uma vida para além dos muros dos abrigos. Lembro-me de uma reunião da qual participei: estavam presentes as lideranças e os representantes de uma ONG. Estávamos em fevereiro de 2020. Nazário, um homem warao de 50 anos, pediu a palavra. Disse que a comunidade tinha muitas necessidades e que havia indígenas que queriam ser interiorizados, mas eram impedidos: *“Comer y dormir no es una vida; hay que tener trabajo. Una vida feliz es con trabajo”*, afirmou. O *aidamo* informou que mais indígenas estavam vindo da Venezuela, razão pela qual as instituições deveriam apoiar os que lá estavam para que pudessem conseguir um trabalho e, assim, sair do abrigo, dando lugar aos parentes que chegariam.

5.5. Soberania, disciplina, segurança

Para esboçarmos uma possível genealogia dos abrigos indígenas, ou seja, para identificarmos o momento em que esse tipo de tecnologia de poder surgiu no horizonte, podemos olhar para trás, pelas lentes do retrovisor. Veremos que há uma relação entre os espaços voltados à ajuda humanitária e as instituições que foram criadas em diferentes países, em épocas distintas, para lidar com a pobreza e a vagabundagem, fenômenos que apareceram concomitantemente à intensificação do modo de produção capitalista. Os pobres e os vagabundos eram, frequentemente, aqueles que foram expulsos de suas terras e impelidos a irem para os nascentes centros urbanos. Quando não convertidos em trabalhadores, restava-lhe a pecha de “vagabundos”, “desocupados”, “mendigos”, “bandidos”.

Os que foram bruscamente arrancados de seu modo costumeiro de vida, não conseguiram enquadrar-se de maneira igualmente súbita na disciplina da nova condição. Eles se converterem em massas de esmoleiros, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição e na maioria dos casos por força das circunstâncias (MARX, 1984, p. 275).

Essas pessoas eram colocadas em casas de internamento ou de trabalho, uma das práticas mais adotadas em diferentes países da Europa (ALGRANTI, 1993). Nos séculos XIV, XV e XVI, inúmeras medidas e legislações foram adotadas para combater a vagabundagem. Em Portugal, desde o século XV, “é possível detectar uma certa preocupação dos monarcas portugueses com os pobres, mendigos e doentes, mas continuava-se, muitas vezes, a confiar sua guarda à defesa da Igreja” (ALGRANTI, 1993,

p. 43). Na Inglaterra, em 1530, um estatuto estabelecia que os vagabundos deveriam ser registrados, distinguindo os que estariam incapacitados para o trabalho, aqueles que podiam mendigar e “os demais, que não podiam receber nenhum tipo de caridade, sob pena de serem açotados até sangrar” (MELOSSI; PAVARINI, 2006, p. 36). Em 1576, havia *houses of correction* (“casas de correção”) espalhadas por todo país, onde oferecia-se trabalho e obrigava-se a trabalhar. Melossi e Pavarini (2006, p. 37) elencam uma lista heterogênea de pessoas a quem esses espaços eram destinados: “filhos de pobres ‘com a intenção de que a juventude se acostume a ser educada para o trabalho’, desempregados em busca de trabalho [...], vagabundos, ladrõezinhos, prostitutas e pobres rebeldes que não queriam trabalhar”. Assim como ocorreu na Holanda no século XVII, quando foram criadas as *workhouses* (“casas de trabalho”), tais estabelecimentos serviram para o controle da força de trabalho, isto é, para a educação e a domesticação.

Seguindo Foucault (2021, p. 135), as “disciplinas” podem ser entendidas como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”. Ora, é justamente no decorrer dos séculos XVII e XVIII que os processos disciplinares passam a reger com mais intensidade o funcionamento de instituições de naturezas distintas: casas de correção, oficinas, conventos, escolas, exércitos. Ainda que a prisão talvez seja a forma mais bem acabada desse tipo de instituição disciplinar, o fato é que ela é apenas uma dentre tantas outras que foram criadas, constituindo uma “sociedade disciplinar”, onde essa modalidade de poder se espraiava por toda parte. Com propósitos distintos, tais instituições disciplinares convergem, porém, na implementação de técnicas de “adestramento” de indivíduos: era preciso transformar o louco em são, o doente em saudável, o vagabundo em produtivo; era necessário transformar o “anormal” em “normal” (FOUCAULT, 2021).

No Brasil, durante o período colonial, tendo como propósito a preservação da “honra” e o controle da sexualidade feminina, foram criados os *recolhimentos*, “estabelecimentos leigos para órfãs, desvalidas e mulheres decaídas, semelhantes aos outros que foram construídos no Brasil, que desapareceram com o tempo e foram substituídos por orfanatos, colégios de freiras, asilos e prisões” (ALGRANTI, 1993, p. 79). Ademais, havia instituições voltadas para pobres e órfãos que davam continuidade à prática da caridade cristã. Muitos desses mendigos e vagabundos foram alistados à força no serviço militar no ultramar, com objetivo de integrarem regimentos militares e povoarem as colônias portuguesas em África, Ásia e América (ALGRANTI, 1993).

Em suas cartas escritas em 1787, Jeremy Bentham (1748-1832) traçou as linhas gerais do que veio a chamar de *panóptico*: não apenas um modelo arquitetônico, mas um tipo de dispositivo de poder cuja finalidade era o controle de determinado grupo de pessoas. De acordo com o filósofo inglês, tal dispositivo poderia servir para punir infratores, encarcerar os loucos, “reformatar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos em qualquer ramo da indústria, ou treinar a raça em ascensão no caminho da educação” (BENTHAM, 2020, p. 19). Ou seja, poderia ser adotado em prisões, penitenciárias, casas de trabalho, manufaturas, hospícios, hospitais, escolas. Creio que esse tipo de dispositivo também pode ser encontrado nos abrigos indígenas, espaços criados, ordenados, dispostos e geridos para o controle das almas e dos corpos, a despeito das intenções declaradas, próprias da benevolência tutelar (“proteger”; “salvar vidas”; “acolher”).

Por um lado, as equipes que ali atuavam sentiam-se moralmente obrigadas a cuidar de pessoas classificadas e percebidas como incapazes, ingênuas, infantis; caso representassem uma ameaça, eram reprimidas e, em situações mais extremas, postas em uma espécie de jaula. Por outro lado, acreditava-se na dignificação pelo trabalho, seja por meio de castigos, seja através de atividades diárias de limpeza, manutenção e distribuição de alimentos. Mas os abrigos também eram espaços onde a fraternidade deveria ser disseminada, a fim de ampliar “a consciência humana para a vida com paz, amor e altruísmo”.²³³

A pluralidade de atores, significados, interesses e formas de apropriação daquele espaço refletia, igualmente, na implementação de diferentes tecnologias de poder. Estas, ainda que tenham surgido ou tenham sido enfatizadas em determinados lugares e períodos históricos, não devem ser compreendidas como se uma sucedesse a outra, como se o aparecimento de uma tivesse eliminado a antecessora, conforme Foucault nos advertiu (2011): “Trata-se de um triângulo: soberania-disciplina-gestão governamental, que tem a população como seu alvo principal e os dispositivos de segurança como seus mecanismos essenciais” (FOUCAULT, 2017, p. 428).

O poder colonial – ou o exercício colonial do poder sobre povos indígenas – parece sintetizar exatamente a triangulação proposta. No caso dos abrigos destinados a indígenas refugiados e migrantes, estavam presentes dispositivos que caracterizam o poder soberano,

²³³ FRATERNIDADE – Federação Humanitária Internacional. Quem somos, **Fraternidade Internacional**. Disponível em: <https://www.fraterinternacional.org/quem-somos/>. Acesso em 05 jan. 2020.

juntamente com aqueles próprios às sociedades disciplinares e os que se referem à governamentalidade. Nesse arranjo, *gestar* e *gerir* eram duas faces de uma mesma moeda. O primeiro remete-nos à “função constitutiva e pedagógica, de ‘maternagem, do ensinar a ‘ser’, perceptível na tutela como exercício de poder de que a imagem da ‘babá’ ou ‘governanta’” (SOUZA LIMA, 2002, p. 16) são exemplares. Nas representações dos trabalhadores humanitários – e mesmo dos militares e missionários –, os indígenas eram “concebidos como constitutivamente despossuídos das condições mínimas para vida social em pé de desigualdade” (SOUZA LIMA, 2002, p. 16). “Gerir”, por sua vez, relaciona-se àquele que tutela e responde pela administração, pelo controle cotidiano de coletividades e espaços. Gestava-se e, ao mesmo tempo, geria-se a população warao, ou seja, forjavam-na e administravam-na. Isso porque o poder é algo relacional, dotado de uma historicidade; é algo que se exerce, de modo que tem a capacidade de produzir sujeitos e assujeitamentos, isto é, “que categoriza o indivíduo, marca-o como sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Sob essa perspectiva, independentemente do significado e dos interesses, os abrigos eram, em alguma medida, “estufas para mudar pessoas; cada um é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu” (GOFFMAN, 2019, p. 22). Lá, o *self* era sistematicamente mortificado, havendo um “destreinamento” que podia torná-las incapaz, temporariamente, de tomarem as rédeas da própria vida. A partir do momento em que a pessoa ingressava naquele espaço, uma barreira a separava do mundo externo, como pude observar. Em 2020, o maestro João Carlos Martins realizou um concerto na Praça das Águas, em Boa Vista. Fui convocado para acompanhar cerca de 10 indígenas e 20 não indígenas que viviam em outros abrigos. Marcamos um horário para retornarmos ao ônibus assim que o espetáculo terminasse. Todos eram adultos e podiam fazer o que bem estendessem. Os venezuelanos espalharam-se, cada um foi para um canto. Os Warao permaneceram juntos. E comigo. A meu ver, isso podia significar que estávamos construindo laços afetivos; mas também era o sintoma da tutela que as instituições – nas quais eu estava inserido – exerciam sobre eles.

E o que foi feito é preciso conhecer para melhor prosseguir:²³⁴ algumas considerações finais

Sin embargo, antes de llegar al verso final ya había comprendido que no saldría jamás de ese cuarto, pues estaba previsto que la ciudad de los espejos (o los espejismos) sería arrasada por el viento y desterrada de la memoria de los hombres en el instante en que Aureliano Babilonia acabara de descifrar los pergaminos, y que todo lo escrito en ellos era irreplicable desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra (MÁRQUEZ, 2017, p. 398-399).

Viajei cerca de 155 km em um ônibus escolar abarrotado de crianças, saindo do município de Cabo Frio, onde eu nasci, até a cidade do Rio de Janeiro. Com mais ou menos 10 anos de idade, em 1998, fui assistir a minha primeira exposição artística: “Dalí Monumental”, no Museu Nacional de Belas Artes, que trazia 34 obras do pintor surrealista. No mesmo dia, as professoras nos levaram para o Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB), onde ouviríamos a palestra de uma liderança indígena. Como a memória pode ser capciosa, sempre me recordei que se tratava do cacique Raoni. Mas posso estar influenciado pelo protagonismo que ele assumiu nacional e internacionalmente. O fato é que aquele encontro representou para mim o meu primeiro contato com um “índio”, termo pouco problematizado à época. Tenho vagas lembranças a respeito do conteúdo de sua fala, mas tenho certeza de que falou a respeito dos modos de vida dos indígenas e dos impactos ambientais provocados pelos “brancos”.

Essa anedota não têm o intuito de encontrar uma justificativa freudiana para a minha atuação como antropólogo, tampouco para o trabalho que desenvolvo com povos indígenas. Mas gostaria de compartilhar algumas reflexões que esbarram nos argumentos desta tese. Ver e escutar aquele indígena fez com que eu tivesse a certeza de que os indígenas *ainda* existiam, ou seja, estavam vivos no nosso presente, para além das florestas e do período dos “descobrimientos” da América. Mais de 20 anos depois, o meu olhar já não era mais o daquela criança. No entanto, durante o meu trabalho de campo, observei que o mesmo espanto parecia acometer trabalhadores humanitários, missionários, militares, autoridades governamentais, assistentes sociais e todos aqueles e aquelas que passaram a lidar com os Warao. Parecia-me que a coetaneidade era-lhes negada (FABIAN,

²³⁴ Verso da música “O que foi feito de vera”, de Milton Nascimento e Fernando Brant. In: NASCIMENTO, Milton. **Clube da esquina 2**. EMI, 1978.

2013), ou seja, não poderiam compartilhar um mesmo tempo. Mais do que isso: pareciam estar no lugar errado, uma vez que se pressupunha que não deveriam estar nas cidades, mas, sim, nas florestas.

Boa parte desses atores, salvo raras exceções, nunca havia visto ou trabalhado com indígenas. Pela maneira como agiam e de acordo com o que diziam, suponho que, durante seus processos de socialização primária e secundária, haviam apreendido uma série de estereótipos e narrativas sobre populações classificadas como “indígenas”. Provavelmente, haviam lido nas escolas e assistido a filmes e séries sobre os amores de Peri,²³⁵ as supostas relações apimentadas entre Caramuru e mulheres indígenas,²³⁶ sobre índios valentes e bravos, índios canibais, índios indolentes, infantis, primitivos e atrasados. Escutaram pais e tios falando que esses “selvagens” eram um estorvo para o “progresso”, argumento defendido pela minha avó, enquanto assistia a uma minissérie sobre a história da construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, na Amazônia.²³⁷

Eu me profissionalizei, percorri um longo caminho acadêmico e me mantenho aberto para aprender com esses povos. Os atores que encontrei eram especialistas em outras áreas, mas não achavam que seria necessário um aprimoramento de seus conhecimentos para trabalhar com indígenas, tampouco acreditavam que os indígenas deveriam participar das decisões tomadas por eles. Alguns até tinham boa vontade, liam um artigo o outro, e tentavam se informar. Até esboçavam um diálogo com as comunidades, e mesmo relações amistosas e afetivas. A maioria, contudo, acreditava-se suficientemente qualificado, como se as experiências com políticas públicas, legislações, campos de refugiados, bases e campos militares e missões humanitárias fossem bastante amplas para abarcar qualquer grupo social. Os mais “humildes” admitiam sua inaptidão e preferiam se omitir ou passar a bola para o antropólogo, a quem não necessariamente caberia bater o martelo.

Quando Colombo deu as caras nas bandas de cá, sua postura foi praticamente a mesma. Tal como os colonizadores e missionários que lhe acompanharam ou lhe sucederam, ele acreditava piamente na sua superioridade moral, racial e técnica; sabia de

²³⁵ Personagem de *O Guarani*, romance histórico de José de Alencar (1829-1877), publicado em 1857. Posteriormente, em 1870, o compositor Antônio Carlos Gomes criou uma ópera inspirada no romance. Foi adaptado para o cinema pelos menos três vezes: um filme mudo de 1912; em um filme de 1979 dirigido por Fauzi Mansur; e um filme dirigido por Norma Bengell em 1996.

²³⁶ A história do naufrago português Diogo Álvares Correia (1475-1557), que viveu entre indígenas da costa brasileira, ganhou as telas com o filme *Caramuru - a invenção do Brasil* (2001), comédia dirigida por Guel Arraes.

²³⁷ Trata-se da minissérie brasileira intitulada *Mad Maria*, que foi ao ar de 25 de janeiro a 25 de março de 2005. Foi produzida e exibida pela TV Globo, bem como pelo Canal Futura.

antemão quem eram os habitantes que encontrou e o que seria melhor para eles: moldá-los à sua imagem e semelhança. Mal comparando, a Bíblia estava para Colombo assim como os manuais e legislações estão para os trabalhadores humanitários, militares, missionários e assistentes sociais. Ao exercer a tutela, ambos desejavam o “bem” dos indígenas; embora é sempre bom lembrar que bondade e repressão podem caminhar de mãos dadas. Aliás, essa bondade transita com muita fluidez *entre* o poder colonial e a razão humanitária, uma vez que tanto o colonialismo quanto o humanitarismo floresceram com o auxílio do evangelho.

Em relação ao colonialismo, tentei demonstrar ao longo desta tese, principalmente nos capítulos 1 e 2, o papel desempenhado pelas igrejas, ordens religiosas e missionários no processo de colonização das Américas e de transformação de indígenas em súditos e cristãos. Esses mesmos atores, em diferentes momentos e lugares, também foram responsáveis pela expansão das fronteiras estatais. Por meio de acordos com autoridades e órgãos governamentais, mesmo depois da colonização deflagrada por Portugal e Espanha, foram eles muitas vezes quem adentraram mata adentro para estabelecer contato com indígenas, atraí-los por meio de presentes e bugigangas, concentrá-los em porções territoriais, produzindo novas subjetividades e assujeitamentos. Foram eles, pois, a despeito ou ao lado do caráter religioso de suas ações, que contribuíram para a liberação das terras indígenas para a exploração econômica.

O evangelho também ajuda a explicar o pioneirismo das organizações religiosas no apoio a refugiados e migrantes. No dia 25 de setembro de 2022, em comemoração ao 108º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, o Papa Francisco proferiu uma mensagem permeada, é claro, de passagens bíblicas.²³⁸ Jesus Cristo inaugurou o Reino de Deus, cuja construção somente terminará quando Ele voltar. Mas aqueles e aquelas que acolheram a salvação podem internalizá-lo. A justiça é um dos tijolos dessa morada de Deus entre os homens, isto é, a Nova Jerusalém. É necessário, portanto, eliminar desigualdades e discriminações, de modo que ninguém seja excluído desse projeto, incluindo deslocados, refugiados, migrantes e vítimas do tráfico humano. O Papa, então, citou os versículos de Mateus (25, 34-36): “*Vinde, benditos de meu Pai! Recebei em herança o Reino que vos está preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e destes-me de comer, tive*

²³⁸ PAPA FRANCISCO. **Construir o futuro com os migrantes e os refugiados**. Mensagem do Papa Francisco para o 108º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, 25 set., 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/20220509-world-migrants-day-2022.html>. Acesso em: 02 abr. 2023.

sede e destes-me de beber, era peregrino e recolhestes-me, estava nu e destes-me que vestir, adoeci e visitastes-me, estive na prisão e fostes ter comigo". Eis aí a interpretação de que Jesus foi um "refugiado", tendo em vista que, como peregrino, teria sido acolhido e recebido ajuda.

Muitas organizações que trabalham com refugiados e migrantes justificam e orientam suas ações por meio das palavras do livro sagrado.²³⁹ No capítulo 4, vimos a forte presença de ONGs de caráter confessional no campo institucional do refúgio no Brasil. Em sua maioria, estas estabelecem parcerias com órgãos governamentais e com agências da ONU, exercendo um papel fundamental na execução de projetos e no desenho de políticas públicas. Como eu havia sugerido, são necessárias novas pesquisas para que possamos compreender melhor essas organizações religiosas. De todo modo, parece-me que a participação de atores religiosos seja nas colonizações, seja na ajuda humanitária é um indicador importante para problematizarmos a suposta laicidade dos Estados "modernos".

Curiosamente, os militares também apareceram frequentemente ao longo dessa história, transitando pela mesma estrada de mão dupla dos missionários, *entre* o poder colonial e a razão humanitária. Não eram meros coadjuvantes. Em muitos momentos, não estavam apenas subordinados a monarcas e presidentes. Evidentemente, *militar* é uma palavra muito genérica para designar uma variedade de atores e adjetivar diferentes instituições criadas em lugares e períodos distintos: os soldados que guarneciam as missões jesuíticas nas Américas, os que lutaram nas guerras de independência, aqueles que, orientados pelo positivismo, capitanearam a criação das repúblicas no Brasil e na Venezuela, os soldados-engenheiros que implementaram a política indigenista brasileira, os caudilhos venezuelanos, os que prestaram assistência humanitária na Venezuela nos anos 1990, Hugo Chávez e seus asseclas fardados, os soldados brasileiros que foram para o Haiti, para o Congo e para as favelas do Rio de Janeiro, os militares que ocuparam postos estratégicos no governo Bolsonaro, os generais, coronéis, majores, capitães e tenentes que atuaram na Operação Acolhida.

No entanto, não é por mera coincidência que, dentro de um processo histórico de longa duração, diferentes tipos de militares estejam diretamente envolvidos nos modos de gestão das populações indígenas. A despeito da variação de formações e orientações,

²³⁹ VIANA, Joelma e SANTOS, Jéssica. O que esperar de um futuro incerto? Essa é apenas umas das preocupações de Migrantes e refugiados no Brasil e no mundo. **Cáritas Brasileira**, 9 nov. 2020. Disponível em: <https://caritas.org.br/noticias/acolher-migrantes-e-refugiados-e-por-em-pratica-o-evangelho-de-jesus-cristo>. Acesso: 03 abri. 2023.

táticas e estratégias, parece haver um ponto de convergência no que diz respeito aos objetivos oficiais: militares são forçados para combater inimigos e, pelo menos a partir da formação dos Estados-nações, para resguardar fronteiras. No século XX, no contexto da Guerra Fria, as Forças Armadas em diferentes países adquiriram novas atribuições, quer em negociações político-diplomáticas, quer em ações de proteção social e ajuda humanitária. Mas nunca se abandonou o exercício do controle, a repressão e a manutenção da “ordem”. Em relação aos indígenas, muitos vivem em áreas fronteiriças consideradas pelos militares como estratégicas para a segurança nacional. Em nome do combate ao comunismo e ao narcotráfico, foram implementados pelotões nessas localidades. Ademais, desde a segunda metade do mesmo século, após golpes e contragolpes na América Latina, os militares passaram a executar projetos desenvolvimentistas, como a construção de rodovias e hidrelétricas que atravessavam territórios indígenas. Nessas situações, a máxima de Rondon poderia ser descartada.

No que diz respeito aos trabalhadores humanitários, a realização de *missões* talvez seja uma das evidências que lhes mantêm vinculados aos missionários e aos militares, permitindo que eles naveguem pelos rios que conectam a razão humanitária ao poder colonial. Além de se referir às reduções coloniais implementadas para se propagar os princípios do cristianismo, a palavra *missão* nos remete também a uma incumbência, a um dever, a uma ordem. Trabalhadores humanitários, missionários e militares atuam por meio de ordens e se veem incumbidos a cumprir determinadas tarefas: salvar vidas, aliviar sofrimentos e proteger pessoas, no caso dos humanitários; propagar as palavras do Senhor, no caso dos missionários; resguardar fronteiras e combater inimigos, no caso dos militares. É claro que essas atribuições são mais complexas e não se restringem às intenções declaradas. Como constatamos no capítulo 4, muitas intervenções militares mundo afora têm se valido de justificativas humanitárias. Ademais, esses atores também utilizam a categoria *missão* para se referir a deslocamentos geográficos, que geralmente implicam no contato com outros povos, grupos étnicos, nacionalidades, sistemas de crenças. Esses diferentes sentidos parecem desembocar em uma espécie de vocação messiânica que une atores pertencentes a instituições tão singulares.

Tais personagens também entraram em cena para reproduzir práticas muito similares. Refiro-me especificamente à criação de espaços onde operam certos modos de gestão sobre determinadas populações. Acima já mencionei as missões e aldeamentos indígenas. É possível, a propósito, que, em termos genealógicos (FOUCAULT, 2017a),

tudo tenha começado aí, quando, na segunda metade do século XVI, contemplou-se o surgimento de uma tecnologia de poder voltada para o controle das populações indígenas que seria replicada de maneira não absolutamente fidedigna nos séculos posteriores, e mesmo atualmente. Para além das missões religiosas que continuaram e continuam a ser realizadas em territórios indígenas, seria interessante refletirmos sobre o aparecimento de outras instituições que tentei descrever nesta tese: o Reformatório Krenak, a Fazenda Guarani, o abrigo Yakariyene, os abrigos destinados a indígenas oriundos da Venezuela. Estes últimos foram concebidos por meio do cruzamento entre os campos de refugiados e os abrigos previstos nas políticas públicas de assistência social brasileira. Mas ambos têm raízes em instituições mais longevas, onde indivíduos e grupos considerados como *indesejados* (AGIER, 2020; MBEMBE, 2020) poderiam ser ressocializados, cuidados, curados, normalizados, atendidos, reprimidos, sancionados; onde ingressavam de maneira mais ou menos voluntária, mais ou menos compulsória.

De fato, as populações indígenas que se encontram em abrigos concebidos especificamente para elas estão sujeitas às mesmas formas de poder que recaem sobre os *indesejados*, os quais são mantidos em espaços específicos geridos pelo governo humanitário, a exemplo dos centros de trânsito, zonas de espera, espaços auto-organizados por refugiados, assentamentos rurais, campos de refugiados (AGIER, 2020). Como eles, os Warao também têm sido classificados alternadamente como *refugiados* ou *migrantes*, bem como tiveram que atravessar as fronteiras estatais pelas mais variadas razões, mas quase nunca porque simplesmente desejavam: desastres ambientais, perda de colheitas, falecimento de familiares, carência de alimentos e medicamentos, perseguições políticas, violências cometidas por grupos armados. Entretanto, apesar de compartilharem o mesmo destino dos demais indesejados, estamos lidando com uma população específica, cujas características dos deslocamentos englobam processos históricos particulares, que não se iniciaram no século XX, o “século dos campos” (AGIER, 2020).

Ao percorrer as páginas desta tese, você pôde observar que os processos de desterritorialização e deslocamento dos povos indígenas foram iniciados há séculos. Não é de hoje que seus territórios originários têm sido alvo de ações mediante as quais o Estado se faz presente por meio de diferentes roupagens e alianças. Visa-se expandir fronteiras e protegê-las, ampliar cadeias produtivas, explorar recursos naturais, alavancar a economia, desenvolver, conquistar, civilizar. Mudam-se os atores e os governos, passa o tempo, a década e o século, mas as razões e os efeitos parecem tão semelhantes que é difícil

atentarmos para as diferenças. A pilhagem e o intuito de transformar indígenas em cristãos e cidadãos continuam. Do mesmo modo, vemos outras repetições: epidemias, mortes, diferentes tipos de violência, exploração sexual, crianças retiradas de suas famílias, o exercício da tutela e a reprodução de imagens estereotipadas que lhe são imprescindíveis: índios permanentemente na Terra do Nunca.

Ainda que carcomidos pelas traças, esses discursos e práticas constituem o que chamei de *acervo colonial compartilhado*. Os Estados são um de seus principais doadores e, ao mesmo tempo, gerenciadores. Lá encontramos as ordenações portuguesas, os aldeamentos pombalinos, as missões religiosas, as correrias, projetos de integração e assimilação, os estatutos de órgãos indigenistas, o poder tutelar, legislações ordinárias, constituições, o Reformatório Krenak e a Fazenda Guarani, o abrigo Yakariyene, abrigos indígenas, projetos voltados à exploração de petróleo, minério e madeira, construção de rodovias, programas de desenvolvimento, documentos de natureza díspare, falas racistas de presidentes, governadores, prefeitos, vereadores, deputados e senadores, falas de magistrados, exaltação da “democracia racial”, genocídios. Porém, esse acervo também é formado por doações de atores e instituições privadas: livros, tratados, folhetins, dicionários, enciclopédias, artigos acadêmicos, revistas e jornais, filmes, novelas, minisséries, pinturas e esculturas, garimpo ilegal, falas de pais e mães, vovôs e vovós, professores, patrões, açoite, tortura e assassinatos.

A lista de itens desse acervo público e transnacional é infindável. Inaugurado durante a colonização das Américas, ele continua sendo enriquecido, contemporaneamente, com novas incorporações. É difícil catalogá-lo, pois estamos lidando com uma variedade de superfícies, signos linguísticos, situações, contextos históricos, objetos mais ou menos palpáveis. No decorrer desta tese, você pôde ter uma ideia, ainda que reduzida, da complexidade desse acervo dinâmico. Tentei demonstrar como muitos desses elementos podem ser classificados sob a mesma rubrica: “colonial”. Enquanto esse acervo continuar em pleno funcionamento, sendo amplamente utilizado, não acredito que veremos o fim do colonialismo ou o nascimento do pós-colonialismo. Cada vez que um item é tomado de empréstimo ou que novos discursos e práticas são criadas, tentando impor violentamente aos indígenas uma posição de subalternidade, o colonialismo é atualizado, reproduzindo-se de maneira diferente.

A expansão colonial das nações europeias, de acordo com a proposta de Balandier (2014), poderia ser encarada a partir de muitas perspectivas: histórica, econômica, político-

administrativa. Nesse sentido, a *situação colonial* é estruturada por meio de diferentes dimensões. Entendida como um *fato de poder*, a colonização pressupõe o predomínio da tutela em detrimento da autonomia. Para que a dominação colonial possa ser exercida – e eu diria o *poder colonial* –, é necessário tanto um *estado de fato* (práticas não codificadas) quanto um *estado de direito* (práticas codificadas). Assim, esse tipo de dominação é levado a cabo não somente pelo Estado, mas por inúmeros setores da sociedade que correspondem a domínios específicos, como o político, o econômico, o religiosos e o ideológico (BALANDIER, 2014). Penso que a *situação colonial* não se restringe às situações protagonizadas pelas nações europeias que aportaram nas Américas ou em África. Ao que parece, a debandada dos primeiros colonizadores não significou o fim do colonialismo, mas a substituição de elites coloniais. Em todos os casos, veremos que os colonizados são submetidos ao domínio daqueles que se apresentam como superiores, quer do ponto de vista racial e moral, quer do ponto de vista técnico, econômico e material. A dominação é mantida pela força e por um sistema de pseudojustificativas (BALANDIER, 2014).

Como disse reiteradamente, a meu ver, o *colonialismo* implica em uma repetição com diferença, isto é, uma regeneração das hierarquias e assimetrias a partir de outros meios. Enquanto uma estrutura ou um *campo de poder* (BOURDIEU, 2015a), o colonialismo é mantido através da reprodução de relações de força objetivas que são estruturadas pelas visões de mundo daqueles que estão enredados nessas relações. Ao mesmo tempo, as estruturas também estruturam as visões de mundo. Filiando-me a Balandier (2014), sustento que o colonialismo não está alicerçado apenas em legislações, constituições e ações estatais (*estado de direito*), mas em práticas cotidianas não codificadas e espraiadas por inúmeros setores sociais (*estado de fato*), que podem ou não participar do processo de fazimento dos Estados. Por isso, entendo que o poder tutelar, que emana de órgãos estatizados, não se confunde com o poder colonial – ou com o exercício colonial do poder –, cujo acionamento revigora essa estrutura. Não obstante, enfatizei que diferentes modalidades de poder podem conviver, complementando-se, em um mesmo espaço e período histórico.

Podemos refletir, inclusive, se uma norma jurídica deixa de ter eficácia no mundo empírico pelo simples fato de ter sido revogada, ter se tornado caduca ou caído em desuso. Por exemplo: uma vez que os constituintes de 1988 romperam com o *regime tutelar* presente nas constituições anteriores, a tutela aplicada aos indígenas automaticamente deixou de existir? Creio que não. Primeiramente, porque o Estatuto do Índio (Lei nº

6.001/1973), de cunho integracionista, ainda está em vigor. Em segundo lugar, a aplicação e interpretação das normas depende de um conjunto de operadores do Direito: juízes, procuradores, defensores, juristas, professores etc. Em terceiro lugar, porque o poder tutelar exercido por órgãos indigenistas ainda em está ação. Um quarto ponto diz respeito ao fato de que a ideia segundo a qual os indígenas seriam incapazes ou relativamente capazes ainda é compartilhada e reproduzida pelo senso comum.

Por outro lado, o Estado, entendido a partir de uma perspectiva processual, assume um papel central nessa estrutura. Ao desenharem e implementarem determinados modos de gestão sobre os Warao, diferentes atores e instituições estavam representando e, ao mesmo tempo, *fazendo Estado*, ainda que não fossem *stricto sensu* autoridades governamentais e servidores públicos. Como argumentei no capítulo 4, um dos efeitos de poder é justamente produzir a divisão entre formações estatais, mercado, sociedade, organizações não governamentais e agências das Nações Unidas. A Operacional Acolhida se apresentou como um importante *locus* de observação para desmistificarmos esse fetiche. Autoridades governamentais, agentes policiais, militares, trabalhadores humanitários, assistentes sociais, missionários – e, obviamente, antropólogos – engendraram e estavam engendrados em uma mesma estrutura que, embora não necessariamente tenha sido inventada por eles, dependia deles para funcionar.

A complexidade dessa engrenagem é um tanto desesperadora. Como podemos subverter essas relações de poder? Os indígenas estarão para sempre fadados ao exercício do poder colonial? A resposta tem sido dada pelos próprios indígenas. No momento em que finalizo este parágrafo, o Brasil já não é mais o mesmo. Com a vitória de Luiz Inácio Lula da Silva na eleição presidencial de 2022, o cenário parece estar mudando positivamente, ainda que seja preciso estar atento para os jogos políticos e as táticas de cooptação. Pela primeira vez na história do país, criou-se um ministério voltado exclusivamente para os povos indígenas. Quem assumiu a pasta foi uma mulher indígena, a liderança Sonia Guajajara. Isso também nunca havia acontecido. A Funai passou a ser chamada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas; alteração simbólica que talvez represente o início do rompimento com as políticas indigenistas ainda vigentes. A ex-deputada Joenia Wapichana, outra liderança indígena reconhecida internacionalmente, é a nova presidenta do órgão.

No que diz respeito aos Warao – e a outras etnias oriundas da Venezuela –, tenho observado – e, em alguns casos, apoiado – a criação de suas próprias organizações políticas

em diferentes localidades: há associações e conselhos em Boa Vista, Belém, Manaus e Brasília. Inspirados e em diálogo com o movimento indígena brasileiro, os indígenas oriundos dos *caños* estão passando por transformações que me parecem importantes. Atentaram para os organogramas institucionais, os papéis e atribuições dos atores, compreendendo a quem devem direcionar suas demandas, bem como o conjunto de normas que garante seus direitos como indígenas e como refugiados. A Convenção 169 está na ponta da língua de muitos, principalmente os direitos à autodeterminação e à consulta prévia, livre e informada. Mulheres e homens não têm aceitado o exercício do poder colonial de maneira passiva e apática. Resistem cotidianamente. Querem tomar as rédeas de suas vidas. Apesar das dificuldades e da permanência, parece que é possível cortar as correntes que passam pela roldanas do colonialismo.

Referências bibliográficas

ABRAMS, Philip. Notas sobre la dificultad de estudiar el estado. In: ABRAMS, Philip et al. **Antropología del estado**. México: FCE, 2015.

ACNUR, Agência da ONU para Refugiados. **Direitos e deveres dos solicitantes de refúgio no Brasil**. Brasília: Agência da ONU para refugiados, 2010.

ACNUR, Agência da ONU para Refugiados. **A economia de Roraima e o fluxo venezuelano: evidências e subsídios para políticas públicas**. Rio de Janeiro: FGV DAPP, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

AGIER, Michel. **Managing the undesirables: refugee camps and humanitarian government**. Cambridge: Polity, 2020.

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

AMNESTY INTERNATIONAL. **Silenced by force: politically-motivated arbitrary detentions in Venezuela**. Amnesty International, 2017.

_____. **Killed by a tear gas grenade**, Zinebe Redouane, France, Write for Rights. United Kingdom, Amnesty International, 2022.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANTILLANO, Lucia; BUSTAMANTE, María Eugenia; SCARTON, Alicia García. Venezuela: British Petroleum en el delta del Orinoco. **Ecología Política**, n. 17, p. 120-127, 1999.

ARIAS, Hortensia Caballero. Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas: una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela. **Revue d'ethnoécologie**, n. 9, p. 366-377, 2016.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Constituições da Venezuela. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 25-33.

ASAD, Talal. Introduction. In: ASAD, Talal (org.). **Anthropology and the colonial encounter**. London: Ithaca Press, 1973.

_____. Donde están las margens del estado? **Cuadernos de Antropología Social**, UBA, Buenos Aires, Argentina, n. 27, jul., p. 53-62, 2008.

BAINES, Stephen Grant. Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com Estados nacionais na fronteira Brasil-Guiana. **Série Antropológica**, v. 338, Brasília: DAN/UnB, 2003.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. **Cadernos CERU**, 25 (1): 33-58, 2014.

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 206-227.

BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. Ocupação humana em Roraima. II. Uma revisão do equívoco da recente política de desenvolvimento e o crescimento desordenado. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, 9(2), pp. 177-197, 1993.

BARRETO, Luiz Paulo Teles Ferreira (Org.). **Refúgio no Brasil**: a proteção brasileira aos refugiados e seu impacto nas Américas. Brasília: ACNUR, Ministério da Justiça, 2010.

BATESON, Gregory. **Naven**: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo na Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BENTHAM, Jeremy. **O panóptico**. 3. ed., 1, reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BERNARDI, Bruno Boti e RORIZ, João. Mantendo o céu no lugar: o caso Yanomami e as denúncias contra a ditadura militar brasileira na Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Universidade de Brasília, nº 40, 2023, p. 1-35.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático. In: **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

_____. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O poder simbólico**. Lisboa: Edições 70, 2015a.

_____. Espaço social e gênese das classes. In: **O poder simbólico**. Lisboa: Edições 70, 2015b, p. 135-161.

BOXER, C. R. **A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRIGGS, Charles L. e MANTINI-BRIGGS, Clara. **Stories in the time of cholera: racial profiling during a medical nightmare**. Berkeley; Los Angeles; Londo: University of California Press, 2003.

BRONZ, Deborah. “O Estado não sou eu”. Estratégias empresariais no licenciamento ambiental de grandes empreendimentos industriais. **Campos**, Revista de Antropologia Social, Curitiba, 14(1-2), p. 37-55, 2013.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, n.1, p. 13-33, 2011.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

CALVINO, Italo. **A trilha dos ninhos de aranha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAPDEVILLE, Júlia. **Estudo etnográfico com recomendações para os abrigos indígenas de Roraima**: Pintolândia e Janokoida. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, dez. 2019.

_____. **Llegar, estar e salir**: da Venezuela ao Brasil. 2021. 225 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês?**: o protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao Bugre**: o processo de assimilação dos Terêna. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976a.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976b.

_____. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

_____. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? In: **Sobre o pensamento antropológico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 2008.

CARONIL, Fernando. **The magical state**: nature, money, and modernity in Venezuela. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

CARROLL, Rory. **Comandante**: a Venezuela de Hugo Chávez. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2013.

CARVALHO FILHO, José dos Santos. **Manual de direito administrativo**. 34. ed. São Paulo: Atlas, 2020.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007, p. 431-458.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu de; SILVA, Bianca Guimarães. **Relatório anual 2021 – 2011-2020: uma década de desafios para a imigração e refúgio no Brasil**. Brasília, DF: OBMigra, 2021.

CENSO. La población indígena de Venezuela. **Instituto Nacional de Estadística**, República Bolivariana de Venezuela, v. 1, n.1, p. 1-15, 2013.

CIDR, Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios e brancos em Roraima**. Coleção histórico-antropológica n. 2. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1990.

CERQUEIRA, Daniel e COELHO, Danilo Santa Cruz. **Democracia racial e homicídios de jovens negros na cidade partida**. Ipea, texto para discussão, n. 2267. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2017.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CHATTERJEE, Partha. Comunidad imaginada ¿por quién? In: **La nación en tempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo XXI/Clacso, 2008.

COGGIOLA, Oswaldo. **Governos militares na América Latina**. São Paulo: Contexto, 2001.

COHEN, Bernard S. **Colonialism and its forms of knowledge – the British in India**. United Kingdom: Princeton University Press, 1996.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLSON, Elizabeth. Antropología política. In: LLOBERA, José R. (org.). **Antropología política**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979.

COMTE, Auguste. Discurso sobre o espírito positivo. In: **Comte** – os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COPANS, Jean. La situation coloniale de Georges Balandier – notion conjuncturelle ou modèle sociologique et historique? **Cahiers internationaux de sociologie**, n. 110, pp. 31-52, 2001.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A ordem a se preservar**: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. 2000. 196 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DARDOT, Pierre et al. **A escolha da guerra civil**: uma outra história do neoliberalismo. São Paulo: Elefante, 2021.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

DAS, Veena. **Critical events**: an anthropological perspective on contemporary india. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

_____. **Vida e palavras**: a violência e sua descida ao ordinário. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

DAS, Veena e POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, Universidad Autónoma de Madrid, n. 8, jun., p. 1-39, 2008.

DIEGO, José Díaz. El delta indígena: los Guaraúnos del Orinoco en la etnografía del obispo Turrado. **España Ameríndio**, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 152-177, jul./dez. 2008.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. **Pureza e perigo**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: **Escritos e ensaios, 1**: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006a.

_____. Para a fundamentação de uma teoria dos processos sociais. In: **Escritos e ensaios, 1**: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006b.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. **História da antropologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FACUNDO, Ángela. **Êxodos, refúgios e exílios**: colombianos no sul e sudeste do Brasil. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FARMER, Paul. Global health equity. **Ama Journal of Ethics**, Chicago, v. 6, n. 4, p. 191-193, 2004.

FASSIN, Didier. **La razón humanitaria**: una historia moral del tiempo presente. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016a.

_____. Didier Fassin: entrevistado por Debora Diniz. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016b.

_____. **Por una repolitización del mundo**: las vidas descartables como desafío del siglo XXI. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2018.

FASSIN, Didier e PANDOLFI, Mariella. Introduction: Military and humanitarian government in the age of intervention. FASSIN, Didier e PANDOLFI, Mariella (ed.). **Contemporary states of emergency**: the politics of military and humanitarian interventions. New York: Zone Books, 2010.

Favret-Saada, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Apresentação: deslocamentos, desigualdades e violência do estado. **Ciência e Cultura**, v. 67, n. 2, São Paulo, apr./jun., 2015.

FERGUSON, James. **The Anti-Politics Machine**: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A guerra dos 18 anos**: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins de mundo. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

FERREIRA, Richelly. **SUAS – Sistema Único de Assistência Social**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome: UNESCO, 2009.

FERRO, Marc. **História das colonizações**: das conquistas às independências, séculos XVIII a XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Introducción: el colonialismo, reverso de la colonización. In: FERRO, Marc (org.). **El libro negro del colonialismo**. Siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento. La Esfera de los Libros: Madrid, 2005.

FILENO, Fernando. **Relatório antropológico mensal n. 2**: alimentação nos abrigos indígenas. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, mar. 2020.

_____. **Relatório antropológico mensal n. 3:** saúde nos abrigos indígenas. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, abr. 2020.

FLORENTINO, Manolo e GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas:** famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c.1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica:** para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Seguridad, territorio, población:** curso en el Collège de France (1977-1988). 4. reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder.** 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017a.

_____. A governamentalidade. In: **Microfísica do poder.** 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017b.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018a.

_____. **Nascimento da biopolítica.** Lisboa: Edições 70, 2018b.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 42. ed., 10 reimp. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

FRAZER, James George (Sir). **O ramo de ouro.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos:** decadência do patriarcado e desenvolvimento do urbano. 15 ed., 2 reimp. São Paulo: Global, 2012.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro A. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PÉREZ, Fernando (coord.). **De Quito a Burgos:** migraciones y ciudadanías. Burgos España: Editorial Gran Vía, 2006.

_____. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. **Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações**, v. 2, n. 2, p. 32-55, dez. 2018.

_____. Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil. **Revista Entreiros**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, v. 3, n. 2, p. 89-101, 2020.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro e HEINEN, Dieter H. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropológica**, 91, p. 31-56, 1999.

_____. Las Cuatro Culturas Warao. **Tierra, Firme** – Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales, Caracas, n. 71, jul./sep., p. 1-12, 2000.

GARCÍA, Monseñor Argimiro. **Cuentos y tradiciones de los indios Guaraúnos**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1971.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-LokonoParagoto. Tipití: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 10, n. 1, p. 37-67, 2012.

GEERTZ, Clifford. **Negara: o estado teatro no século XIX**. Lisboa: Difel, 1991.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

GIDDENS, Anthony. **O estado-nação e a violência: segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

GLUCKMAN, Max. Obrigação e dívida. In: DAVIS, Shelton H. (org.). **Antropologia do direito**: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Série Tradução, v. 1, Brasília: DAN/UnB, 2011.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. 9. ed., 2 reimp. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GÓMEZ, Pedro José Gregorio Rivas. ¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao en Brasil, una paradoja histórica. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González (orgs.). **Yakera, ka ubanoko**: o dinamismo da etnicidade Warao. Recife: Ed. UFPE, 2020.

GRAEBER, David. **The utopia of rules**: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy. Brooklyn: Melville House, 2015.

GRAHAM, Sandra Lauderdale. **Proteção e obediência**: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Wisidatu: mágico espiritual de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela. **Boletín Antropológico**. Año 26, n. 73, may./ago., 2008

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume, 2005.

HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões** – séculos XVII-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HEINEN, Dieter H. e GASSÓN, Rafael. **Forasteros en su propia tierra**: testimonio de los ameríndios Warao. Caracas: Ediciones IVIC, 2008

HEINEN, Dieter; GASSÓN, Rafael; GARCÍA-CASTRO, Alvaro. Desarrollo institución warao: identidad étnica y diversidad histórica. Cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del delta Del Orinoco y el territorio warao-lokono-paragoto. **Revista Lider**, v. 21, p. 113-142, 2012.

HERZFELD, Michael. **A produção social da indiferença**: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX: 1914-1991. 2. ed., 29 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HONWANA, Alcinda. Juventude, waithood e protestos sociais em África. In: BRITO, Luís de et al. (org.). **Desafios para Moçambique 2014**. Maputo: Instituto de Estudos Sociais e Econômicos – IESE, 2014.

HUMBOLDT, Alexander von. **Personal narrative of travels to the equinoctial regions of America, during the years 1799-1804**. London: George Bell & Sons, York Street, Covent Garden, 1877.

IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010** – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012.

JARDIM, Denise F. **Imigrantes ou refugiados?** Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

KANAAN, Georges Feres. Operação Acolhida: a maior operação conjunta interagências e de natureza humanitária no Brasil. **Doutrina Militar Terrestre**, abr./jun., p. 10-29, 2019.

KANT DE LIMA, Roberto. Por uma antropologia do direito, no Brasil. In: **Ensaio de antropologia e de direito**. Rio de Janeiro: Lúmen Júris Editora, 2008.

KANT DE LIMA, Roberto e LUPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes. Como a antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. **Anuário Antropológico/2013**, v. 39, n. 1, p. 9-37, Brasília, UnB, 2014.

KELLY, José Antonio. Políticas indigenistas y “anti-mestizaje” indígena en Venezuela. In: BELLO, Luis Jesús (ed.). **El Estado ante la sociedade multiétnica y pluricultural: política públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010)**. Venezuela: IWGIA, 2011, p. 366-377.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

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

LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. **Ilha**, Florianópolis, n. 0, p. 35-56, out, 1999.

_____. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (orgs.). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

LEVAGGI, Abelardo. Los tratados entre la Corona y los indios, y el plan de conquista pacífica. **Revista Complutense de Historia de América**, Madrid, n. 19, p. 81-91, 1993.

LEZAMA, Paula Vásquez. Compassionate militarization: the management of a natural disaster in Venezuela. In: FASSIN, Didier e PANDOLFI, Mariella (ed.). **Contemporary states of emergency: the politics of military and humanitarian interventions**. New York: Zone Books, 2010.

_____. **País fuera de servicio. Venezuela de Chávez a Maduro**. México: Siglo XXI, 2020.

LOVO, Arianne Rayis. Entre cruces e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. **Revista NUPEM**, v. 11, n. 24, p. 82-93, set./dez., Campo Mourão, 2019.

LUXEMBURG, Rosa. **A acumulação do capital**: contribuição ao estudo econômico do imperialismo, v. 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MANGAR, Tota. Conceptualisation and history of the Guianas. In: JEFFREY, Henry e MENKE, Jack (eds.). **Problems of development of the Guianas**. Paramaribo: Anton de Kom University of Suriname, 1991.

MARÉCHAL, Clémentine; VELHO, Augusto Leal de Britto; RODRIGUES, Milena Weber. Entre o abandono e a tutela: os Warao e a *rede* de assistência social em Porto Alegre. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 179-211, set./dez. 2021.

MARINGONI, Gilberto. **A Venezuela que se inventa**: poder, petróleo e intriga nos tempos de Chávez. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

_____. **A revolução venezuelana**. São Paulo: Editora Unesp, 2009

MARQUES, Adriana A. A conexão Porto-Príncipe-Brasília: a participação em missões de paz e o envolvimento na política doméstica. In: MARTINS FILHO, João Roberto. **Os militares e a crise brasileira**. São Paulo: Alameda, 2021.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cien años de soledad**. Nueva York: Vintage Español, 2017.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, v. 1, livro primeiro: o processo de produção do capital, tomo 2. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Simon Bolívar por Karl Marx**. São Paulo: Martins Editora, 2008.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBEMBE, Achille. Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África. In: MEZZADRA, Sandro (comp.). **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

_____. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

MELLO, Marco Antonio da Silva et al. **Quando a rua vira casa**: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. Rio de Janeiro: IBAM/FINEP, 1981.

MERKER, Nicolao. **La filosofía del colonialismo**. Eutimia, 2018.

MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo. **Cárcere e fábrica**: as origens do sistema penitenciário (séculos XVI – XIX). 2. ed. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2010.

MIGNOLO, Walter. Colonialismo, la ideología oculta de la modernidad y “América Latina”: la reconfiguración de la lógica de la colonialidad. In: **La idea de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial, Barcelona: Gedisa, 2007.

MITCHELL, Timothy. Sociedad, economía y el efecto del estado. In: ABRAMS, Philip et al. **Antropología del estado**. México: FCE, 2015.

MONTIEL, Inés Quintero. El siglo XX: conquista, construcción y defensa de la democracia. In: ITURRIETA, Elías Pino (coord.). **Historia mínima de Venezuela**. Ciudad de México, México: El Colegio de México, 2018.

MORGAN, Lewis H. **La sociedad primitiva**. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideologia da cultura brasileira**: 1933-1974: pontos de partida para uma revisão histórica. São Paulo: Ática, 1978.

NADER, Laura. “Up the anthropologist: perspectives gained from 'studying up'”. In: HYMES, D. **Reinventing anthropology**. New York: Random House, 1972, p. 284-311.

NOGUEIRA, Ana Regina. **Fraternidade** – missões humanitárias internacionais. 2. ed. Carmo da Cachoeira: Irдин, 2020.

NOGUEIRA, João Pontes. A guerra do Kosovo e a desintegração da Iugoslávia: notas sobre a (re)construção do estado no fim do milênio. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 1, n. 44, out., p. 143-160, 2000.

NRC, Norwegian Refugee Council. **The camp management toolkit**. [s.l.]: The Camp Management Project (CMP), 2008.

NOVO, Marina Pereira. **Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu**. Brasília: Paralelo 15, 2010.

O’GORMAN, Edmundo. **A invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). **Projeto Calha Norte**: militares, índios e fronteiras. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, 1990, p. 15-33.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (org.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

_____. Pacificação e tutela militar na gestão e populações e territórios. **Mana**, 20(1), p. 125-161, 2014.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. Estado Novo e a conquista de espaços territoriais e simbólicos. **Política & Sociedade**, n. 12, abr., p. 13-21, 2008.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. **A herança dos descaminhos na formação do estado de Roraima**. 2003. 378f. Tese (doutorado História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

PAZ, Carmen Laura. Las políticas indigenistas en el marco del nuevo ideal nacional (1953-1958). **Espacio Abierto**, Universidad del Zulia, Venezuela, v. 9, n. 3, jul./sep., p. 365-390, 2000.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. **Capitalist sorcery: breaking the spell**. UK: Palgrave Macmillan, 2011.

PINHEIRO, Joely Aparecida Ungaretti. **Conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa – 1640-1700**. 2007. 262 f. (Doutorado em Economia Aplicada) – Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, 2007.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e o lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951-1974). **Revista UFG**, Goiás, ano XI, n. 6, jun., 2009.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRADO JR., Caio. **Evolução política do Brasil: colônia e império**. 21 ed., 6 reim. São Paulo: Brasiliense, 2008.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RAMÓN, Paula. **Mãe pátria: a desintegração de uma família na Venezuela em colapso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

RAMOS, Alan Robson A. A prisão para efetivação da deportação no Brasil: inconsistências com as normas da convenção americana de direitos humanos. **Textos & Debates**, Boa Vista, n. 26, p. 52-72, 2015.

RAMOS, Alcida Rita. Por falar em paraíso terrestre. **Série Antropologia**, Brasília, n. 191, 1995.

RAMOS, André de; RODRIGUES, Gilberto M. A.; ALMEIDA, Guilherme Assis. **70 anos da Convenção relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951-2021)** - perspectivas de futuro. Brasília: ACNUR Brasil, 2021.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **Lobo D'Almada: um estadista colonial**. Manaus: [s.n], 1940.

RIBEIRO, Darcy. Gilberto Freyre – uma introdução à Casa-Grande e senzala. In: **Gentidades**. Porto Alegre: L&PM, 2004.

RIBEIRO, Vicente Neves da Silva. **Petróleo e processo bolivariano: uma análise da disputa pelo controle do petróleo na Venezuela entre 2001 e 2003**. 2009. 126 f. (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

RIVAS-RIVAS, Saúl. **450 Años de la traición a Guaicaipuro**, Colección Claves. Caracas: Ediciones MinCI, 2018.

RIVIÈRE, Peter. **Indivíduo e sociedade na Guiana**. Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp, 2001.

RODRIGUEZ, Yheicar Bernal. Los pueblos indígenas y sus derechos sobre la tierra en Venezuela: entre la modernidad y la colonialidad. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, UnB, Brasília, v. 20, n. 2, p. 26-48, 2017.

RONDON, Frederico Augusto. **Pelo Brasil Central**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

_____. **O problema indígena brasileiro**. Câmara dos Deputados: Brasília, 1977.

RONDOW, Natália Von. **1º Informe defensorial**: relatório de monitoramento dos direitos humanos de pessoas migrantes e refugiadas em RR. Defensoria Pública da União (DPU), Comitê Pacaraima, Boa Vista, 2021.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

SAES, Laurent de. “Introdução”. In. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: EDIPRO, 2015.

SAID, Edward S. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SALMON, Anne. A empresa neoliberal: da ordem espontânea à ordem moral. **Sociologias**, Porto Alegre, 19, n. 45, mai./ago., p. 230-256, 2017.

SANTILLI, Paulo. **Pemongon patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SAUVY, Alfred. Tre mondi e un pianeta. **Internazionale storia**, Viva l'indipendenza: la fine dei grandi imperi coloniali nella stampa internazionale dell'epoca, Roma, n. 3, lug., 2022.

SCHWARCZ, Lilia M. e STARLING, Heloisa M. **A bailarina da morte: a gripe espanhola no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, 53, p. 117-149, 2022.

SHOHAT, Ella. Notas sobre lo “postcolonial”. In: MEZZADRA, Sandro (comp.). **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

SHORE, Cris e WRIGHT, Susan. **Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power**. London: New York: Routledge, 2005.

SILVA, Sidney da e TORELLY, Marcelo. **Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas**. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), Agência das Nações Unidas para as Migrações, 2018.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

SIMÕES, Gustavo da Frota e FRANCHI, Tássio. Entrevista com coordenador operacional da Operação Acolhida general de divisão Antonio Manoel de Barros. **Coleção Meira Mattos**, revista das ciências militares, v. 16, n. 55, jan./abr., 2022.

SIMON, Maria Célia. O positivismo de Comte. In: REZENDE, Antonio (org.). **Curso de filosofia**. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

SOSTER, Sandra Schmitt. **Missões jesuíticas como sistema**. 2014. 247 f. Dissertação (mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SOUZA, Marcus Vinícius Sarmiento de; SILVA NETO, Julio Gomes da. Consequências históricas de uma economia do petróleo: o caso da Venezuela. **Revista Inflexão**, Alagoas, v. 1, n. 1, 2020.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Indigenismo e geopolítica: projetos militares para os índios no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras**. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional, 1990, p. 60-86.

_____. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. Dossiê fazendo Estado. O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso), v. 55, p. 559-564, 2013.

_____. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, n. 21(2), pp. 425-457, 2015.

STOCKING, George. **Victorian anthropology**. USA: Free Press, 1991.

SUBCOMITÊ Federal para Interiorização. **Deslocamento voluntário de refugiados e migrantes**. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2021.

SUMMA, Renata de Figueiredo. **Vozes armênias**: memórias de um genocídio. Revista Ética e Filosofia Política, v. 10, n. 1, jun., 2007.

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. **Lugar de pescador**: usos, apropriações e conflito em torno de um barracão de pesca na Praia de Piratininga – Niterói (RJ). 2017. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2017.

_____. O poder colonial em ação: contribuições de Max Gluckman e Georges Balandier para o estudo do colonialismo. **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 6 (12): p. 265-280, ago./dez. 2019.

_____. **Relatório sobre violência policial no Abrigo Pintolândia**. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, jun. 2020a.

_____. **Relatório sobre interiorização indígena**. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, jul. 2020b.

_____. **Yakera jakitane saba nonate/Para construir uma vida melhor**: abordagens sobre saúde sexual e reprodutiva e enfrentamento da violência baseada em gênero com o povo Warao. Brasília, DF: Fundo de Populações das Nações Unidas, 2021.

_____. **Warao a obonobuna yakera abakitane ja' a nobara ekida jakitane**: naminakitane ja' jebu waba covid-19 isia, ama jebu nobara tuma warao oribitaya kotai a warao nobaramo isiko/ Un bien para todos: hablar sobre COVID-19 y las infecciones de transmisión sexual. Série educação em saúde e bem-estar para populações indígenas. Brasília, DF: UNESCO, 2023.

TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. **Parecer técnico nº 328/2018 – DPA/SPPEA/PGR**. Ministério Público Federal (MPF), 2018.

TAUSSIG, Michael T. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

TEIXEIRA, Carla Costa. Relaciones de *parcerias*, políticas públicas y la cuestión de la “pobreza” en Brasil. In: OCHOA, Pilar Sanchiz y TÉBAR, Pilar Gil (eds.). **Marginación y pobreza en América Latina**: estrategias de supervivencia, políticas gubernamentales y acción social. España: Signatura Ediciones, 2008.

_____. A produção política da repulsa e os manejos da diversidade na saúde indígena brasileira. **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 567-608, 2013.

_____. Participação social na saúde indígena: a aposta contra a assimetria no Brasil? **Amazônia**, Revista de Antropologia, n. 9 (2), p. 716-733, 2017.

TEIXEIRA, Carla Costas e LOBO, Andréa de Souza. Pesquisa como função de estado? Reflexões etnográficas sobre uma instituição *in between*. **Mana**, 24(2), p. 235-277, 2018.

TEIXEIRA, Carla Costa e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão? In: MARTINS, Carlos Benedito (coord.). **Horizontes das ciências sociais**. Antropologia. São Paulo: Anpocs, 2010, p. 51-96.

TEIXEIRA, Carla Costa e TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Contra “ideologias nefastas”: moralidades e cidadania à brasileira na cerimônia de posse presidencial de Jair Messias Bolsonaro. **Sociedade e Cultura**, Goiás, v. 25, p. 1-48, 2022.

TIAPA, Francisco. Las relaciones interétnicas entre los Warao de la frontera noroccidental del Delta Orinoco durante la época colonial. **Trocadero**, 19, p. 215-228, 2007.

TILLY, Charles. How do relations store histories? **Annual Review of Sociology**, v. 26, p. 721-723, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

TOMIO, Fabricio Ricardo de Limas. A criação de municípios após a Constituição de 1988. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17 n. 48, p. 61-89, fev., 2002.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind. **Current Anthropology**, 42(1), p. 125-138, 2001.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Londrina: Eduel, 2012.

TURÓN, Simeón Jiménez. O papel aguenta tudo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 20-24.

UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees. **Durable Solutions**: Preliminary Operational Guide, jan., 2016.

UNHCR, United Nations High Commissioner for Refugees. **Emergency Handbook**. UNHCR – The UN Refugee Agency, 22 abr. 2022.

UNICEF, United Nations International Children's Emergency Fund. **UNICEF's Strategy for Water, Sanitation and Hygiene (2016-2030)**. Programme Division, UNICEF: New York, 2016.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

VELÁSQUEZ, Ronny. Notas acerca de los indígenas warao migrantes en Brasil. **Revista Entreiros**, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, v. 3, n. 2, p. 102-123, 2020.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VIEIRA, Jaci Guilherme. **Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980.** 2. ed. Boa Vista: Editora da UFRR, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva,** v. 2. 4. ed., 3 reimp., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

WILBERT, Werner e LAFÉE-WILBERT, Ayala. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. **Anthropos**, Bd. 104, h. 2., p. 423-444, 2009.

WOLF, Eric R. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In: FELDMAN-BIANCO, Bela e RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). **Antropologia e poder.** Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no renascimento.** Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

XAVIER, Lara Noronha. **Entre decretos e portarias: a regulamentação das vidas sociais de documentos e migrantes por meio da Lei nº 13.445/2017.** 2023. 213 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.