

Impressões criadas sobre os indígenas Warao nas ruas de João Pessoa-PB em tempos de pandemia

*Jamerson Bezerra Lucena**

1 INTRODUÇÃO

Em meados de março do ano 2020, nos submetemos a um novo de tipo de comportamento social, o isolamento, devido à pandemia da COVID-19 e, a partir daí, nos deparamos também com uma série de procedimentos e medidas sanitárias no intuito de prevenir a contaminação pelo coronavírus. Por seu turno, em casos de epidemia, quem poderá sentir o maior impacto são as classes sociais em condição de vulnerabilidade, situadas nas periferias, por uma série de fatores, incluindo a ausência de saneamento básico, água, mantimentos essenciais, produtos básicos de limpeza e carência de uma renda fixa para que possam cumprir de modo adequado a quarentena.

E existe uma camada social menos favorecida ainda que são os indígenas que vivem em contexto urbano. O contato inicial que tive com indígenas na Paraíba se deu por conta do ingresso, como estagiário, na Funai de João Pessoa, trabalhando no período de 2010 e 2011. A partir daí, mantive um contato interétnico intenso com as etnias Potiguara e Tabajara até os dias de hoje. Aqui, neste estudo antropológico, meu enfoque central são os indígenas venezuelanos da etnia Warao que estavam vivendo numa situação de extrema vulnerabilidade social na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba. Desde o início de maio deste ano de 2020, estou dando apoio ao Ministério Público Federal (MPF), à Funai da Paraíba, juntamente com o Centro Social Arquidiocesano São José, instituição carismática, assistencialista, que mantém convênio com o governo do estado da Paraíba.

Até chegar ao Brasil, o percurso que os indígenas Warao fizeram é bastante longo, enfrentando dias e noites num barco até chegar a uma cidade de médio ou grande porte, como por exemplo, Barrancas, San Félix ou Tucupita.

Eles dizem que partem das comunidades do delta do rio Orinoco, mas devemos lembrar que muitos também viviam no contexto urbano devido à exploração de suas terras por empresas multinacionais de mineração. Viajam de barco, ônibus, alguns trajetos a pé, pegando carona ou pagando táxi, percorrendo uma distância de 723,8 km de Tucupita até Santa Elena de Uairén

* *Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia Social pela UFPB.*

e, daqui, seguem o último trajeto até chegar à Pacaraima, cidade fronteiriça pertencente ao estado de Roraima. Este último percurso dá uns 16,6 km, trajeto que muitas vezes fazem a pé por não terem mais condições de pagar um transporte nem conseguir carona. Segundo um senhor Warao me relatou, muitas vezes, dependendo da localidade, a distância pode ser maior. Outro ponto que merece destaque é que, segundo uma liderança indígena, vários percursos são realizados pelos igarapés (*caños*) até chegar ao rio Orinoco e seguir viagem até o *Puerto Volcan* (porto fluvial) da costa de Tucupita. Este percurso é calculado por horas e potência (hp) dos motores das embarcações.

Segundo o levantamento do ACNUR Brasil - Agência da ONU para Refugiados, tendo como referência dados de maio de 2020, existem no país 4.981 indígenas venezuelanos pertencentes às etnias: Warao (66%), Pemón (30%), Eñepa (3%) e Kariña (1%). Vale destacar que a maior parte desses indígenas está vivendo na Região Norte. Contudo, muitos deles, pertencentes à etnia Warao, já estão presentes em 16 estados do território brasileiro.

Quando chegam a Pacaraima, muitos pensam logo em seguir para Boa Vista e de lá, dependendo das condições de alojamento, estrutura social e alimentação, também seguem para Manaus, Belém e, assim, adentram na região do Nordeste, tendo como primeiro destino São Luís, capital do Maranhão. A partir daqui, muitas famílias seguiram por caminhos distintos: Teresina/PI, Salvador/BA, Recife/PE, João Pessoa/PB, entre outras. Vale ressaltar que não existe uma logística pré-definida, pois esses circuitos migratórios dependem de vários fatores, tais como a referência de familiares já acomodados nas cidades supracitadas, fluxo de ações mercadológicas (comércio), solidariedade, ações sociais das esferas estaduais, municipais e federal, incluindo o MPF, Polícia Federal, Funai, para conseguir documentação (Protocolo de Refugiado e CPF) e, conseqüentemente, o acesso às políticas públicas: auxílio emergencial, Bolsa Família etc.; outros fatores que também afetam esses circuitos imigratórios são a morosidade com que se realizam estas ações juntamente com a falta de sensibilidade/alteridade de alguns agentes externos (funcionários de abrigos), evidenciando falhas no processo de atendimento aos Warao.

Tal procedimento pode causar repulsa e até mesmo afugentar os indígenas, como já ocorreu em várias cidades brasileiras, fazendo com que muitas famílias, após se comunicarem com outros parentes, acabam montando estratégias de deslocamento, chegando às vezes a comunicar às autoridades sua saída do abrigo, solicitando um auxílio para ir embora ou chegando ao ponto de fretar um ônibus, por exemplo, com destino a uma cidade onde estão seus parentes.

Contudo, nem sempre as estratégias seguem essa lógica e muitos Warao se submetem, muitas vezes, a situações de extrema vulnerabilidade social, dependendo da sua sobrevivência com o que arrecadam nas ruas, num processo que eles chamam de “coleta”; contudo, moradores da cidade ou turistas

acabam relacionando essa prática à mendicância e, assim, Waraos são marcados e imaginados como pessoas sem identidade, refugiados, apátridas, enfim, indivíduos sem referência, olhados com desconfiança, como sendo *outsiders*.

Norbert Elias (2000), em “Os estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade”, discorre sobre normas de socialização e relações de poder, reproduzindo sentimentos de discriminação e exclusão. “Estabelecidos” é um conceito utilizado por Elias para descrever grupos e indivíduos numa determinada sociedade que possuem status, uma relação de poder constituída por grupos sociais que detêm um poder econômico superior às demais classes e, dessa forma, são concebidos como representantes de uma elite, criando uma identidade social alicerçada na tradição patrimonialista, autoritária, conservadora, coadunando poder e moralismo.

Com relação aos *outsiders*, são considerados os indivíduos não pertencentes a classe social “burguesa” e, dessa forma, estão fora desse grupo social abastado. O conceito refere-se, então, a um grupo social “estranho” ou desviante, neste caso, refugiados, como verdadeiros párias que estão à margem das convenções sociais. Neste sentido, os Warao poderiam ser relacionados nesta última categoria, na medida em que passam por um processo de exclusão, distanciamento, e, conseqüentemente, ficam à mercê das ações de grupos de caridade e de ações do governo do estado e município, como ocorreu com os indígenas venezuelanos em João Pessoa.

Outro ponto negativo, e que está associado a esse processo, refere-se ao estigma: os preconceitos evidenciados nas ruas contra os indígenas Warao acabam reproduzindo um processo de estigmatização que tem o propósito de “marcar” o indivíduo e, desse modo, mantê-lo (ou ao grupo de que faz parte) à distância dos demais habitantes da cidade. Para Goffman (1993, p. 11), “*la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben como corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorías*”. Sendo assim, a sociedade vai estabelecendo categorias e rotulando as pessoas, buscando aproximar-se daqueles que contêm atributos de uma classe “normal” e “pura”.

Este sentimento de exclusão tornou-se mais acentuado a partir do início da pandemia (março de 2020) da COVID-19 e, principalmente, quando os noticiários locais, regionais e nacionais publicaram, na primeira semana de maio, que 40 (quarenta) indígenas Warao testaram positivo¹ para a COVID-19. A partir daí, eclode um processo de marginalização, pois os indígenas nessa situação representam uma ameaça à sociabilidade porque são vistos como indivíduos contagiosos, ocupando um lugar definido pelo antagonismo. Além disso, muitas pessoas na cidade reclamam dos aspectos de higiene dos Warao, associando-os a indivíduos “sujos”, “fedidos”, usando inclusive expressões pejorativas tais como “nojentos”, “sebosos”, “imundos”, o que se revela um insulto pois acaba denegrindo a imagem daquela pessoa.

A sujeira pode ser considerada sob aspectos topológicos, afirma Mary Douglas (1991). Segundo a autora, “[...] a impureza é essencialmente desordem. [...] A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso medo” (DOUGLAS, 1991, p. 6-7).

Apresentar-se sujo/impuro é estar fora do lugar. “A impureza absoluta só existe aos olhos do observador” (idem, ibidem, p. 7). E sua percepção é socialmente relativa. Segundo a autora, a impureza é “qualquer coisa que não está no seu lugar” (idem, op. cit., p. 30). Não isolada, mas eminentemente social, a ideia de impuro é algo relativo. Não são os aspectos intrínsecos das coisas que as transformam em sujas, impuras, mas sua localização, exatamente sua localização em uma ordem de coisas idealizada.

Ainda segundo Mary Douglas (1991), a categoria de “sujeira” é atravessada por dois fatores principais: o “cuidado com a higiene e respeito por convenções” (p. 19). Neste sentido, o primeiro fator age de forma mais ligada ao aspecto individual, enquanto o segundo se relaciona com o social. Sendo assim, a questão da higiene está sob uma perspectiva relacionada à realidade daquele país onde o sujeito se encontra e, assim, fazendo parte de uma configuração social presente na história da higiene no Brasil.

Para Douglas (1991), a sujeira está associada à desordem e o pensar sobre as coisas impuras deve passar por uma reflexão dicotômica inserida na relação ordem e desordem, forma e não forma. Sendo a sujeira as coisas impuras, vinculadas diretamente à desordem, à não forma, fica evidente o porquê de os símbolos ambíguos serem considerados como perigosos. Visto que qualquer tipo de ambiguidade é contrário à ordem, e que a sujeira e a impureza devem ser afastadas, se quiser manter um padrão, porque estes símbolos ambíguos são ligados aos rituais e às atividades sagradas dos povos (nos termos de Douglas) “primitivos”.

De acordo com a autora, não existe pureza ou impureza absolutas. Elas existem aos olhos de quem as vê, que pode arbitrar e constituir verdade. No caso dos cidadãos supracitados, ofendidos com as práticas dos Warao, a sujeira ofende a ordem de quem vê, arbitra e persegue a sujeira quando decora ou tinge um ambiente; persegue a doença, criando normas para escapar do contato com ela. Persegue os grupos marginais, excluindo-os, reprimindo-os ou mesmo exterminando-os. Por outro lado, para Mary Douglas, não há nada de amedrontador ou irracional em “nosso evitar a sujeira”: é um movimento criativo, um esforço para relacionar forma e função das coisas, ideias e sentimentos, fazer da experiência uma unidade, uma vez que sexo, necessidades fisiológicas, impressões de objetos, sensações ou emoções, diferenciações entre sagrado ou profano, são realidades movediças que precisam ser coletivamente orientadas. É fácil imaginar também que, se este sistema social excludente, racista e, neste caso, xenofóbico, não quer ver destruída sua solidariedade interna, não tolerará tal desarticulação de sua coesão e artificial simetria, expressa em práticas

corporais e discursivas de um corpo que aparece sempre como “curioso”, “selvagem”, “misteriosamente potente”, “sujo” e também “ameaçador” uma vez que agora está vinculado à contaminação pela COVID-19.

Um cuidado higiênico – talvez para um olhar desavisado e preconceituoso – não tão evidente ou eficaz, ineficiente às exigências sanitárias, mas revelador de uma ideia de sujeira e limpeza, e certamente, topográfica. Sob essa óptica podemos, por exemplo, perceber o comportamento dos vizinhos e de alguns comerciantes que estão situados próximos de muitos desses abrigos, onde estão vivendo os Warao em João Pessoa. Eles/Elas têm constantemente reclamado da ausência de limpeza nessas residências e dos aspectos de sujeira/costumes de higiene impróprios em espaços públicos, por exemplo: “catar piolhos”, segundo os reclamantes. “Eu já falei pra eles que isso é muito errado, uma imundice!”, relata uma comerciante. Além disso, muitos alegam que eles (Warao) não têm o hábito de fazer limpeza nos abrigos e deixam muito lixo nos cantos da casa ou amontoados nas calçadas.

Norbert Elias (1994), ao narrar a história do processo civilizador no Ocidente, traça uma linha evolutiva em que pontua conceitos que estabelecem um padrão de comportamento que passa a ditar tendência na Europa e uniformizar a experiência da vida em sociedade. Tais conceitos reuniam sob si as formas mais variadas de costumes e de comportamento e sua singularidade residia exatamente no fato de que cada um dominou o imaginário europeu por períodos específicos. Contudo, como o próprio Elias ressalta, não de imediato que a transição de um conceito para o outro entrava em vigência, e dois conceitos podiam coexistir até a supressão gradual de um pelo outro.

Os três conceitos e “estágios de desenvolvimento social” (Elias, 1994, p. 108) eram denominados *cortesias*, *civilidade* e *civilização* e sua disposição histórica segue respectivamente essa mesma ordem. A transição da cortesias para a civilidade deu os primeiros sinais no século XVI. A segunda diferia da primeira por indicar uma “mudança comportamental” (Elias, 1994, p. 79) principalmente marcada pelo “controle mais forte” das emoções entre as pessoas (Elias, 1994, p. 80) e uma “tendência cada vez maior das pessoas de se observarem e aos demais” (Elias, 1994, p. 86), ou seja, um comedimento maior nas atitudes públicas e nas relações sociais no sentido do contato corporal. A transição da civilidade para a civilização é marcada principalmente pela extrapolação do cultivo das boas maneiras para além dos círculos burgueses e da corte e por uma padronização em massa das práticas de polidez em sociedade. Esse é o conceito que rege até hoje nossas regras de convívio social.

Para além de se deter sobre costumes específicos de épocas passadas da história da Europa, descrevendo regras de porte à mesa ou higiene corporal, Elias se concentra nesses fenômenos para “compreender o que realmente aconteceu aos seres humanos nessa transição” (Elias, 1994, p. 72), ou seja, para refletir sobre estruturas de relações e conduta presentes nas relações sociais ou, segundo ele mesmo, na “parede invisível de emoções” (Elias, 1994, p. 79).

É interessante perceber como o aspecto da limpeza, no sentido do surgimento de um interesse por este âmbito da vida urbana, caminha ligado à história da formação das sociedades, em um plano mais “micro”, e do próprio capitalismo, num plano mais macro. Num primeiro momento, por volta de 4.000 A.C, caracterizado pela fixação dos povos nômades em aldeias, os problemas com dejetos e lixo se tornam mais complexos (EIGENHEER, 2009). Num segundo momento, caracterizado pela ocorrência da Revolução Industrial e o conseqüente surgimento dos centros urbanos, frutos do fenômeno da urbanização, os resíduos passam a constituir um problema considerável, pois sua produção aumenta em escala mundial. A história do nascimento e aperfeiçoamento das cidades estará, assim, inevitavelmente atrelada aos restos frutos deste próprio fenômeno. Para o capitalismo, limpar ganha o significado de promover a organização para continuar tornando propício o intercâmbio da mercadoria no espaço das cidades. Aos olhos da nossa sociedade, a higiene e a limpeza são rituais que ajudam a criar ordem na vida das pessoas.

2 SAÚDE – VIGILÂNCIA SANITÁRIA E EPIDEMIOLÓGICA

O poder municipal, desde o início da pandemia, na sua fase primária - sanitária e, posteriormente, focando também na área de vigilância epidemiológica, surge como poder disciplinar, no sentido que define Foucault (2008), visando controlar, enquadrar, organizar, submeter, vigiar, formatar, fazer fluir, sujeitar. Segundo o autor, o controle, a disciplina, a vigilância médico-sanitária devem cuidar, devem “ser um filtro, um dispositivo que afixa e quadricula; tem que realizar uma apropriação sobre toda essa mobilidade e esse formigar humano, decompondo a confusão de ilegalidade e do mal” (FOUCAULT, 2008, p. 123).

No entanto, quando os Warao são avisados que deverão fazer a testagem para saber se estão com a COVID-19, muitos deles se mostraram bastante resistentes e se recusaram, inicialmente, a fazer o teste, pois alegaram que não precisam fazer esse procedimento. Contudo, quando a testagem é realizada, evidenciando um diagnóstico positivo, essa prática funciona também como um método eficaz para impedir (temporariamente) a mobilidade dos Warao em suas dinâmicas locais, pondo-os em quarentena, adotando, a partir de então, medidas sanitárias mais rígidas para os cuidados de saúde.

Vale ressaltar que os indígenas afirmam que isso (COVID-19) é um “*embrujo*”, ou seja, um feitiço e o que causa a enfermidade é um *daño*². Sendo assim, de acordo com sua cultura, eles irão providenciar a retirada desse mal com suas práticas ritualísticas, convocando o xamã do grupo, pois todo clã, segundo muitos indígenas relataram, tem seu curandeiro e, em seguida, são realizadas sessões espirituais para retirar o *daño*. Nesse ínterim, os Warao preferem fazer logo um trabalho ritualístico para cuidar da parte espiritual e, posteriormente, caso o doente não melhore, poderá ser encaminhado para tomar as devidas providências através da biomedicina.

Mary Douglas (1999) exalta essa questão da feitiçaria em um artigo que trata de um violento movimento contra feiticeros, liderado por padres católicos, na República do Congo. Vale a pena ler atentamente sobre essa questão.

A crença em feitiçaria não é rara; ao contrário, é comum nas religiões africanas tradicionais, em países islâmicos ou cristianizados, bem como no chamado Terceiro Mundo. Entre os antropólogos, afirma-se que rejeitar algo tão central como a feitiçaria significa impor sub-repticiamente, sobre o povo que se pretende estudar, as crenças que sustentam a nossa própria cultura. Até mesmo a descrença na capacidade do feiticero de causar dano revelaria um desrespeito de fundo, uma falha na objetividade. A questão força-me a explicar e justificar minha descrença. Não coloco em dúvida a possível existência de magos e feiticeros, nem mais nem menos do que a de anjos, almas imortais ou demônios, mas duvido que feiticeros tenham poderes sobrenaturais autônomos capazes de ferir ou matar terceiros. E, pessoalmente, não acho justo que alguém seja processado por um malefício do qual não existe nenhuma prova possível. Minhas simpatias são liberais e emergem em favor daqueles que são acusados (quase sempre com má intenção) de terem feito coisas impossíveis; estes, normalmente, não têm meios de provar sua inocência. E não é uma boa estratégia argumentar que essas pessoas estão sendo acusadas de coisas fisicamente impossíveis de realizar, pois a própria impossibilidade é tomada como mais uma prova de seus poderes ocultos (DOUGLAS, 1999, p.7-8).

Em seu trabalho de campo entre os Azande, Evans-Pritchard achou uma explicação bastante convincente, argumentando que a ciência e as crenças em feitiçaria não entravam em contradição porque respondiam a perguntas distintas. A ciência, assim como o senso comum, procura dar conta do “como” dos eventos, enquanto as crenças em feitiçaria explicam o “porquê” dos mesmos. Em outras palavras, a ciência fala de taxas e a crença em feitiçaria em “incidência”. A partir da noção de situação social, que foi enunciada por Evans-Pritchard, Gluckman, entre outros, e que assumiu uma importância ainda maior nos trabalhos da *Escola de Manchester*, argumentava-se que a “modernidade” da ciência e a “tradição” da feitiçaria poderiam facilmente coexistir na África contemporânea sem que isso tivesse qualquer efeito significativo sobre os indivíduos ou a sociedade. Os indivíduos lançariam mão das crenças em feitiçaria para compreender a incidência de eventos desagradáveis, mas empregariam a “ciência” como profissionais e cidadãos. É como se os dois sistemas de pensamento ocupassem compartimentos mentais estanques sem que um contaminasse o outro. O sofrimento decorrente do medo do

feitiço e das acusações de feitiçaria aparecia apenas nas análises dos cíclicos movimentos de caça aos bruxos e feitiçeiros que surgiriam como mecanismos homeostáticos para restaurar o equilíbrio anterior quando a feitiçaria parecia escapar do controle.

3 “ABRIGO É BOM AMIGO, PERO TENEMOS QUE TRABAJAR”: ESTRATÉGIAS DE SEGURANÇA SOCIAL E COLETA

Os abrigos foram surgindo a partir de uma demanda e de uma exigência do Ministério Público Federal - MPF que provocou o governo do estado, que, por sua vez, fechou um acordo com o Centro Social para que esta instituição pudesse abrigar os Warao por um longo período. A convivência nos abrigos nem sempre se torna harmoniosa, pois, de vez em quando, ocorrem alguns conflitos intrafamiliares, acusações de feitiçaria e casos de violência de gênero. Alguns desses casos envolvem gritarias, impulsionadas por som alto, o que tem incomodado algumas vezes os vizinhos e, conseqüentemente, chamado a atenção da coordenadora. Nestes casos, a intervenção por parte da “secretária”, como eles chamam, tem buscado esclarecer, de forma rígida, as regras da casa baseadas também nas leis brasileiras, por exemplo, Lei nº 11.340/2006 “Lei Maria da Penha” e da “Perturbação do Sossego Alheio” Art. 42 da Lei das Contravenções Penais. A não aceitação dessas regras pode gerar um convite para se retirar daquela moradia. No entanto, até aqui, ainda não ocorreram casos mais graves que exigissem a tomada de tal decisão.

Neste tópico, tive a intenção de fazer uma conotação da palavra *abrigo* com *casa* e, dessa forma, me aproximar estreitamente da linha de pensamento do antropólogo Roberto DaMatta (1997), quando estabelece as diferenças entre duas entidades morais: a casa e a rua. Nesse estudo de especificidades brasileiras, o autor explica que, mais do que simples espaços físicos, “casa” e “rua” representam formas morais de comportamento que se mostram antagônicas, o que equivale a diferentes maneiras de se ordenar os valores.

Sendo assim, a “casa” eclode como uma unidade residencial estabelecida sob a égide da família e seus agregados, fortalecida por relações de parentesco e afinidades. Nesse ambiente, as pessoas são regidas por normas de conduta e socialização, adotando comportamentos que seguem uma hierarquia baseada em relações de afetividade e respeito. Neste sentido, a “casa” adquire uma configuração de lugar adequado para a hospitalidade e segurança. Enquanto isso, a “rua” se caracteriza como lugar de impessoalidade, onde prevalecem regras de padronização e, assim, se configura como um espaço de condutas e comportamentos moderados, não sendo permitida a informalidade tampouco tratamentos desiguais entre indivíduos, embora ocorram, em lugares públicos, casos de preconceitos e assédios contra a mulher. A rua também representa o lugar da crueldade, onde os gritos dos excluídos são ignorados pela sociedade

mesmo se deparando com situações de vulnerabilidades. O autor, discorrendo sobre os aspectos morais da “casa” e da “rua”, afirma que cada um desses espaços obedece a regras de conduta e de comportamento; contudo, no primeiro, o “controle”, pelo menos mais explícito, é bem mais fácil de se exercer do que na rua. No caso da realidade feminina, essa diferenciação é mais visível.

As mulheres indígenas Warao são orientadas sobre a prática ilegal de “mendicância” com crianças nas ruas. Contudo, o MPF já decidiu que devem ser respeitados os aspectos culturais do povo indígena Warao. Situações desse tipo já foram testemunhadas em João Pessoa-PB, Campina Grande-PB e Patos-CE, no entanto, alguns profissionais e equipes do Conselho Tutelar insistem em afirmar que eles estão errados e devem ser advertidos por essa prática. “Eles devem se adaptar à nossa cultura, aos costumes e leis de nossa sociedade”, relata uma assistente social de João Pessoa.

Mesmo os Warao tendo um lugar seguro, como os abrigos fornecidos pelo Centro Social Arquidiocesano São José, em convênio com o governo do estado da Paraíba, eles ainda buscam uma forma de ir para as ruas para fazer suas “coletas”, segundo eles por várias razões, a saber: comprar fraldas para as crianças; trocar alguns alimentos que não consomem, por exemplo, feijão; adquirir recursos para se deslocar, fazer visita aos parentes etc.; uma das justificativas que chamou mais a atenção é a de “lograr dinero para mi familia que está en Venezuela”, pois relataram que seus parentes estão numa situação muito difícil por lá. Possivelmente, este último relato oral de muitos indígenas está relacionado a um processo de troca que Marcel Mauss (2003) denominou de “ensaio sobre a dádiva” que consiste na tríplice obrigação: *dar, receber e retribuir*³.

4 O TERRITÓRIO ÉTNICO DOS INDÍGENAS WARAO

Os Warao sofrem com um processo de *contato interétnico* desde os primeiros exploradores espanhóis, no século XVI, além da presença dos jesuítas (ARELLANO MORENO, 1964). Desde então, seu território foi sendo explorado, principalmente a partir do século XX, e seu habitat foi sofrendo sérios impactos ambientais até passarem por um processo de migração, motivado principalmente pela introdução do cultivo de *ocumo chino*⁴ trazido pelos missionários da Guiana em substituição aos buritizais, nas décadas de 1920 e 1940 (TARRAGÓ, 2017, p. 03). Isso acabou desembocando num processo de sedentarização dos Warao além do fluxo cultural (HANNERZ, 1997) proveniente de troca com outras populações caribenhas que dispunham de horticultura mais sofisticada (RAMOS, BOTELHO e TARRAGÓ, 2017).

Com a inserção desses novos empreendimentos agrícolas em nicho ecológico, ficou prejudicado também o cultivo de arroz, além dos buritis (*moriches*). Isso ocorreu pela construção do dique-estrada no rio Manano, um

afluente do rio Orinoco, que levou ao fechamento do rio, e pela implantação de empreendimentos do setor petrolífero na região, ambas na década de 1960 (Idem). Isso fez com que ocorresse poluição nos mananciais dos rios, processo de salinização e, conseqüentemente, a diminuição da pesca, da caça, enfim, de seus recursos alimentícios, impedindo assim o acesso a suas terras de origem, provocado pelo desmatamento de suas florestas e manguezais, lugar tido como sagrado, pois ali estão seus ancestrais. E com isso, segundo Heinen (1990), foi havendo o abandono do ecossistema dos buritizais (*morichales*)

Além disso, muitos outros empreendimentos ligados à exploração do palmito e madeira chegaram ao seu território étnico, acentuando mais ainda as condições precárias já existentes, agravadas pelas práticas daqueles não indígenas chamados *criollos*. Estas ações mercadológicas acabaram provocando a exploração dos Warao, como mão de obra barata em condições similares às do cativo (HEINEN, 1988); contudo essa situação ocorreu temporariamente porque, pouco tempo depois, madeireiros e palmiteiros foram embora deixando o rastro de destruição.

Além desses impactos ambientais causados pelos exploradores, um outro agravante foi um surto de cólera, no início dos anos de 1990 (BRIGGS, MANTINI-BRIGGS, 2004), que atingiu fortemente as comunidades Warao, quando morreram mais de 500 pessoas; tudo isso levou muitos indígenas a procurar centros urbanos, buscando um meio de sobrevivência nas cidades de Antonio Díaz, Tucupita, Barrancas, San Félix, Caracas entre outras, ocasionando ciclos migratórios internos ou fixação nesses centros, onde passaram a sofrer muito com a discriminação racial.

Cabe destacar que, durante esse período, ocorreu um sincretismo religioso muito forte, fruto da presença de missionários da Guiana, capuchinhos, católicos e evangélicos, contudo vários aspectos culturais e religiosos se mantiveram.

5 A COLETA NOS ESPAÇOS URBANOS

Algumas mulheres Warao, junto com suas crianças, estão quase todos os dias presentes nas calçadas de supermercados, lojas do centro de João Pessoa e de alguns bairros onde se encontram seus abrigos, enquanto outras, acompanhadas de suas crianças, se concentram juntos com jovens e alguns homens em semáforos, realizando uma prática que chamam de *coleta* (LAFEE-WILBERT, 2008).

Os Warao passaram por momentos difíceis, como já foi mencionado, por causa do surto de cólera. Ver os parentes morrerem à beira dos igarapés (caños) do delta do rio Orinoco é traumatizante (BRIGGS, MANTINI-BRIGGS, 2004). Nos centros urbanos de Tucupita, por exemplo, muitos venezuelanos olham com desconfiança e discriminação a presença dos indígenas por ali. A mobilidade dos Warao para várias cidades, envolvendo circuitos migratórios por vários

estados da Venezuela, é tida como uma rotina frequente de uns tempos para cá, demonstrando características similares a que presenciamos aqui nos centros urbanos do Brasil. Com a eclosão da crise no início dos anos de 2014, tornou-se mais evidente e emergencial a diáspora dos venezuelanos.

6 A VULNERABILIDADE DOS REFUGIADOS EM TEMPOS DE PANDEMIA

A categoria de refugiado carrega em si as noções de transitoriedade, provisoriedade e temporalidade. Os refugiados se situam entre o país de origem e o país de destino. Ao transitar entre os dois universos, ocupam posição marginal, tanto em termos identitários, culturais e sociais, assentada na falta de pertencimento pleno enquanto membros da comunidade receptora e nos vínculos introjetados por códigos partilhados com a comunidade de origem; quanto em termos jurídicos, ao deixar de exercitar, ao menos em caráter temporário, o *status* de cidadão no país de origem e portar o *status* de refugiado no país receptor.

Segundo o ACNUR, os indígenas Warao, assim como outras etnias, saíram da Venezuela e chegaram aqui em situação de extrema vulnerabilidade social; possuem necessidades específicas de proteção, pois enfrentam maiores riscos devido às suas características individuais ou a fatores mais amplos no ambiente de proteção.

O que dá sustentação lógica para acionar este regime de refugiado é o fato de que as pessoas em situação de refúgio carecem de proteção em situações específicas e, assim, de salvaguardas adicionais.

O Artigo 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos afirma o direito de toda e qualquer pessoa procurar e se beneficiar de refúgio. Outro fato é que, quando pensamos nesse processo migratório aqui no Brasil, temos que levar em conta a Lei de Migração (n.13.445/2017) que está voltada para os direitos humanos, incluindo a regulamentação dos vistos e residência por motivos humanitários e a descriminalização da participação dos imigrantes em eventos políticos. Diante do exposto, os indígenas venezuelanos são refugiados.

Além disso, o Estado brasileiro é signatário de todos os acordos internacionais que asseguram, de forma direta ou indireta, os direitos humanos, tais como a Convenção nº 169 da OIT que, desde 2004, está apregoada na Constituição Federal (CF) de 1988. A Convenção nº 169 da OIT em seu Art. 2 afirma que os governos devem promover a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições, além de garantir os direitos plenos aos povos indígenas, bem como a realização de cooperação entre governos para contatos e cooperação entre povos indígenas nas fronteiras (art. 2º e 32º).

Outro marco histórico é a Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Outras leis internacionais podem gerar efeitos positivos na ordem jurídica interna do país e, assim, dar garantias para que se possa viver com dignidade da pessoa humana, a qual está alçada a princípio fundamental pela CF de 1988.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desse conjunto de intersecções entre etnias, costumes, crenças, cultura, permeadas pela questão das medidas sanitárias impostas por causa da pandemia da COVID-19, em determinadas situações surgem as tensões no meio social e no cotidiano, provocadas pela dicotomia da “limpeza/sujeira”, “puro/impuro”, desembocando em marcadores sociais cristalizados pela discriminação racial, xenofobia e estigma.

E mediante esse “jogo de poder” (ELIAS, 1980), parte da população etnia “branca”, especialmente a abastada, é sempre beneficiada por uma relação histórica e hegemônica na nossa história enquanto civilização brasileira, desde os tempos coloniais, pois acaba ratificando a política de exclusão. Além disso, aquela parte “branca” da população é ordenada por hábitos de consumo de bens materiais e simbólicos quase sempre não disponíveis àqueles que, em virtude da posição de classe, raça, idade ou origem étnica que ocupam, não podem usufruir. Do mesmo modo, constatamos que, na sociedade brasileira, não existe um humanismo devidamente legítimo. Isto porque o consenso humanista, nessas comunidades, em torno do que é justo, correto e atraente, segue a orientação de pensamento de uma sociedade predominantemente de brancos, por eles e para eles pensada. Este pensamento nega ou ignora a presença de raças e níveis sociais diferenciados, assimila o indígena Warao como um ser “estranho” fora de sua aldeia/comunidade, apátrida e, de certa forma, desprotegido pelo sistema, gerando um feixe de desigualdades encontrando amparo nas leis internacionais sob a égide dos Direitos Humanos, nas instituições do poder judiciário, MPF e DPU, Funai, de Caridade, do Ensino Superior, como as Universidades, além das entidades governamentais que envolve os estados, municípios e governo federal.

Todavia, mesmo em tempos de pandemia, é necessário criarmos, em conjunto com a sociedade civil e parceiros supracitados, um ambiente social mais agradável e adequado para esse grupo étnico, atenuando as diferenças sociais, buscando novamente promover um equilíbrio na sua organização doméstica e produzindo meios de sustentabilidade social para que eles possam viver com dignidade, em melhores condições de vida, sem, no entanto, interferir no seu modo de vida e cultura.

Temos que buscar, como já foi enunciado neste trabalho, um acolhimento mais especializado, qualificado e, sobretudo, onde a alteridade consiga engendrar um ambiente mais humanizado, respeitando a cultura desse povo, contudo, sem

perder o controle para que não possam surgir, nos abrigos, casos de violência, de perturbação da tranquilidade. Posto isso, queremos evidenciar que é necessário produzir ciclos de reciprocidade onde o processo igualitário nessas moradias possa realmente existir com teor de equidade e, assim, os indígenas sejam capazes de falar e serem ouvidos. Existe aqui uma relação de interdependência de poder muito acentuada e desigual entre esses atores sociais, como verifica Norbert Elias (1980) que utiliza o termo “jogo” para se referir às relações de poder. Segundo Elias (1980, p. 81), “O poder é uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas”. Deste modo, quem está no “jogo”, tem a finalidade de dominar o outro e, assim, essa relação de poder estabelecida vai ser sempre desigual, pois a reciprocidade nunca é igual porque “em cada um destes jogos [relações de poder] a distribuição de poder é inequivocamente desigual, não elástica e estável” (ELIAS, 1980, p. 90).

Esse espectro das relações de poder acaba desaguando também pelas ruas, cristalizando o processo discriminatório com relação ao “estrangeiro”, criando uma sociedade avessa à solidariedade, se ocultando por trás de uma máscara, pois as medidas sanitárias acabam criando um distanciamento social que acabam criando um distanciamento social que prejudica ações humanitárias, além de não querer enxergar, saber do outro, como se estivesse evitando o contato com o impuro, o possível causador do mal (coronavírus). No entanto, esquecem que os indígenas também são sujeitos de direitos e que merecem ser respeitados e tratados com dignidade.

NOTAS

¹ “Indígenas venezuelanos da etnia warao testam positivo para covid-19 em João Pessoa”. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pb/sala-de-imprensa/noticias-pb/indigenas-venezuelanos-da-etnia-warao-testam-positivo-para-covid-19-em-joao-pessoa>> .

² “*daño*” é uma espécie de mal/bruxaria que colocaram nas pessoas e que só é possível retirar a partir de um processo de cura realizado por um curandeiro/xamã ou como eles dizem – “*un brujo*”.

³“Para Mauss, as prestações primitivas revestem a forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (Mauss, 2003, pp. 200 e 243). Dar é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra (*Idem*, p.201). Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana*”. (SABOURIN, 2008, p. 132).

⁴ *Colocasia esculenta*. É uma espécie de tubérculo comumente chamado de *taro*.

REFERÊNCIAS

- BRIGGS, C.; MANTINI-BRIGGS, C. **Las historias en los tiempos del cólera**. Caracas: Ed. Nueva Sociedad, 2004.
- DAMATTA, R. **A Casa & a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DOUGLAS, M. Os Lele Revisitados, 1987: Acusações de Feitiçaria à Solta. **Mana**, 5(2):7-30, 1999.
- EIGENHEER, E. M. **Lixo**: a limpeza urbana através dos tempos. Porto Alegre: Gráfica Pallotti, 2009.
- ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.
- ELIAS, N.. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2. ed. 1994.
- ELIAS, N.. **Introdução à sociologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 35 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, 172p.
- HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave para a Antropologia transnacional. **Mana**. v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- HEINEN, D . Los Warao En: Walter Coppens (Ed. Gen.). **Los Aborígenes de Venezuela**, Vol III. Etnología contemporánea. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía no. 35. Caracas: Monte Avila Editores, 1988.
- HEINEN, H. D; LIZARRALDE, R. e GÓMEZ, T. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. **World Academic Conference on Human Ecology**, Jablonna, Polonia, Agosto de 1990. Disponível em: <<http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Ant%201994-1996%20No%2081%20p%203-36.pdf>>.
- LAFEE-WILBERT, C. A. **La mujer Warao**: de recolectora deltana a recolectora urbana, Caracas, Venezuela: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo/SP: Cosac & Naif, 2003.

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

SABOURIN, E. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.23 n.66, São Paulo, fev., 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092008000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 23 ago. 2020.

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

RESUMO

O artigo se propõe a refletir sobre a mobilidade urbana dos indígenas Warao na cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, em busca de “coleta” de moedas, dinheiro. Para tanto, inicia-se com a discussão acerca da categoria dos refugiados, os quais sofrem um processo de discriminação racial, xenofobia, sendo vistos, por muitos, como um “problema” social e de saúde para os pessoenses. Em seguida, nos debruçamos acerca dos direitos internacionais sobre os refugiados, direitos indígenas, levantando-se perspectivas para compreendê-los. O enfoque dado aos cuidados de saúde, relacionados à COVID-19, traz à tona um arcabouço de tensões que se desdobram a partir das antinomias limpeza/sujeira, contágio/purificação, ordem/desordem subjacentes ao comportamento social dos indígenas. O acesso à moradia passa a ser um fator crucial para que estes possam viver com mais segurança, atenuando o risco social e de saúde. Ao final, lançam-se reflexões em torno desse processo, sobretudo em termos da necessidade de uma assistência social e de saúde qualificada para atender bem os indígenas, buscando assim uma atuação mais eficaz dos atores externos envolvidos nessas ações.

Palavras-chave: Warao; Refugiados; Direitos indígenas; Espaços públicos; Saúde pública.

ABSTRACT

The article proposes to reflect on the urban mobility of the Warao indigenous people in the city of João Pessoa, capital of Paraíba, in search of a “collection” of coins and money. Therefore, it begins with a discussion about the category of refugees, who suffer a process of racial discrimination, xenophobia, being seen by many as a social and health “problem” for people. Then, we look at international rights on refugees, indigenous rights, raising perspectives to understand them. The focus given to health care, related to COVID-19, brings out a framework of tensions that unfold from the antinomies of cleanliness/dirt, contagion/purification, order/disorder underlying the social behavior of indigenous people. Access to housing becomes a crucial factor for them to live more safely, mitigating social and health risks. In the end, reflections are launched on this process, especially in terms of the need for qualified social and health care to serve the indigenous people well, thus seeking a more effective performance by the external actors involved in these actions.

Keywords: Warao; Refugees; Indigenous rights; Public spaces; Public health.