

LOS WARAO EN BRASIL

Contribuciones de la antropología para la
protección de indígenas refugiados y migrantes





LOS WARAO EN BRASIL

Contribuciones de la antropología para la protección de indígenas refugiados y migrantes



Coordinación Institucional

José Egas
REPRESENTANTE DEL ACNUR EN BRASIL

Christina Asencio
OFICIAL DE PROTECCIÓN

Federico Martinez
REPRESENTANTE ADJUNTO
DEL ACNUR EN BRASIL

Pablo Mattos
OFICIAL ASOCIADO
DE PROTECCIÓN

Equipo del Proyecto

Marlise Rosa
ANTROPÓLOGA CONSULTORA
Coordinadora Académica

Lis Viana de Abreu
ASISTENTE DE CAMPO EN
PACARAIMA (RORAIMA)
Colaboradora

Sebastian Roa
ASOCIADO SENIOR DE TERRENO
Coordinador Ejecutivo

Lyvia Rodrigues Barbosa
ASISTENTE SENIOR DE PROTECCIÓN
EN SÃO PAULO (SÃO PAULO)
Colaboradora

Júlia Capdeville e Silva Asistente
SENIOR DE CAMPO EN BELÉM (PARÁ)
Colaboradora

Juliana Serra
ASISTENTE SENIOR DE PROTECCIÓN
EN MANAOS (AMAZONAS)
Colaboradora

Las opiniones expresadas en esta publicación son responsabilidad exclusiva de sus autores/as y no manifiestan, necesariamente, los puntos de vista del ACNUR o de sus organizaciones colaboradoras. Asimismo, los pronombres y designaciones personales utilizados no se refieren al ACNUR, así como los datos presentados a lo largo del texto no expresan la opinión de la entidad sobre la situación jurídica de ningún país o ciudad, ni sobre sus autoridades.

Palabras del representante

El flujo de personas indígenas refugiadas y migrantes en Brasil representa desafíos para el país en el ámbito de la protección y la implementación de soluciones duraderas para esta población en desplazamiento forzado. Los indígenas venezolanos que viven actualmente en Brasil son personas que se han visto obligadas a realizar largos viajes en busca de protección y de una vida más digna en territorio brasileño.

Es imprescindible recordar que los pueblos indígenas tienen costumbres, lenguas, creencias y relaciones milenarias, las cuales existieron incluso antes del inicio de la colonización, y han mantenido vivas sus relaciones con el medio ambiente a lo largo de los siglos venideros. Es esencial apoyar a estas comunidades para que sobrevivan y puedan decidir cuáles son los mejores caminos para sus vidas, lo que asegura el mantenimiento de su autonomía y el respeto a sus decisiones.

El ACNUR en Brasil ha trabajado en conjunto con órganos de los gobiernos federal, estatal y municipal, sociedad civil, agencias de la ONU, universidades y otras organizaciones, por lo que proveyó las necesidades básicas de la población indígena en situaciones de desplazamiento forzado principalmente en los estados de Roraima, Amazonas y Pará, y siguió la situación del desplazamiento de la población Warao por otros estados de Brasil.

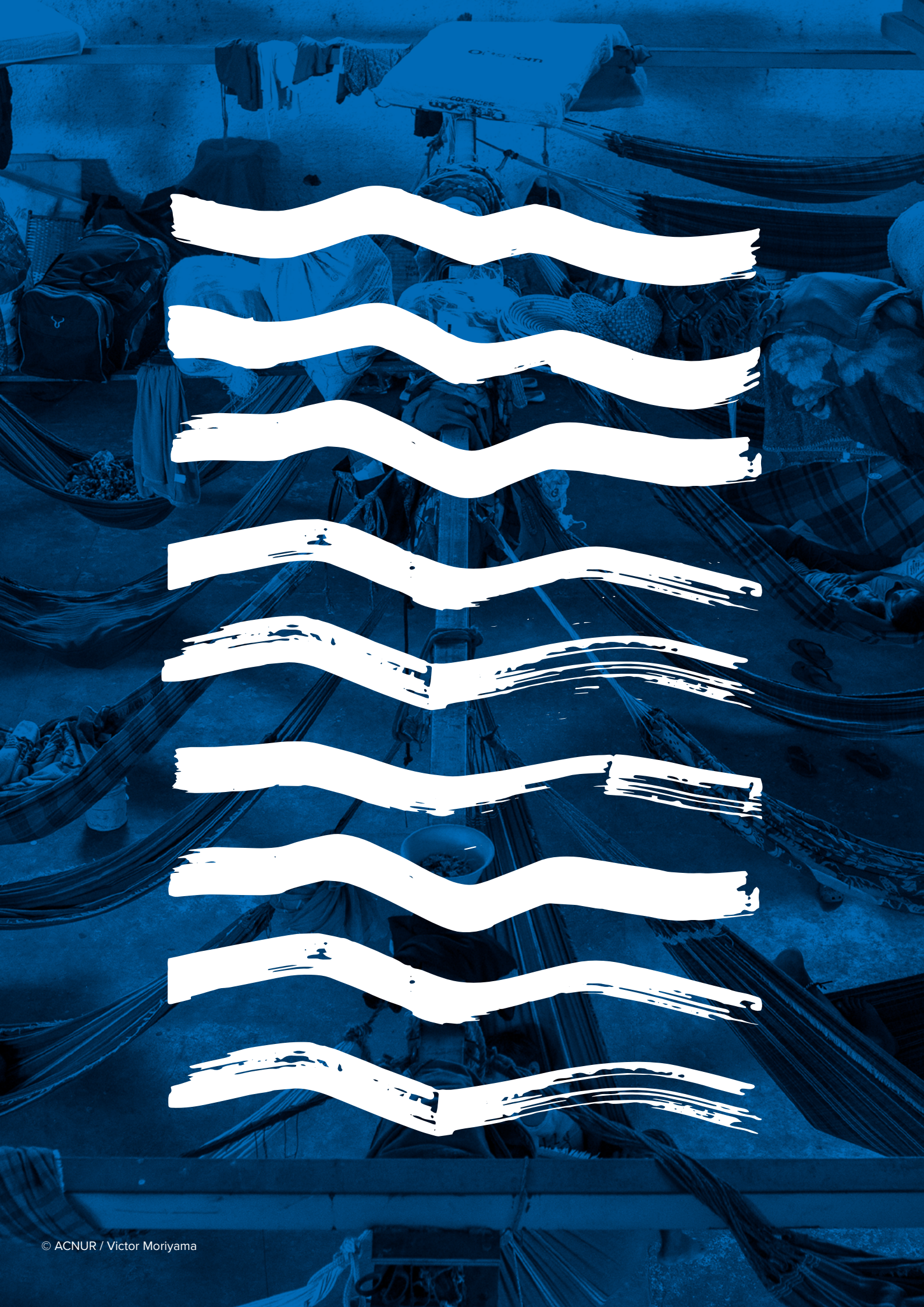
Esta publicación propone una discusión necesaria sobre los indígenas Warao en Brasil, pues saca a la luz nuevos datos sobre la reconfiguración de comunidades en movimiento en el país a partir de un trabajo profundo de más de tres años, el cual busca ofrecer sistemáticamente nuevos análisis sobre las configuraciones de este grupo indígena con el fin de apoyar las estrategias e intervenciones de las autoridades, técnicos, academia y otros actores que trabajan con esta población.

Espero que disfruten la lectura del material, el cual cuenta con información inédita sobre la población Warao en Brasil.



José Egas
REPRESENTANTE DEL ACNUR EN BRASIL





SUMARIO

Introducción	8
1 Los Warao en Venezuela: transformaciones territoriales, desplazamientos y estrategias de sobrevivencia	12
1.1. Desplazamientos Warao hacia los centros urbanos de Venezuela	14
1.2. Sobre las actividades de medios de vida y la práctica de pedir dinero en las calles	18
2 Desplazamientos para (y en) Brasil: la busca por protección y mejores condiciones de vida	22
2.1. Dispersión territorial en Brasil	24
2.2. Dinámicas, estrategias y transformaciones recientes	27
3 Dispositivos legales para la protección de indígenas refugiados y migrantes	30
3.1. Caminos, escollos y percepciones de los Warao sobre la documentación	36
3.2. Alojamiento: adecuación cultural de respuestas de emergencia	40
3.3. Protección del niño y de la familia: una mirada interseccional para la garantía de derechos a la población Warao	44
3.4. Salud: diálogo intercultural entre diferentes saberes médicos	51
3.5. Educación indígena: enseñanza multilingüe y prácticas culturales en áreas urbanas	56
3.6. Satisfacción de las necesidades básicas y generación de ingresos como estrategia de autonomía en Brasil	61
Consideraciones finales	66
Referencias	68

Introducción



Esta publicación presenta algunas contribuciones de la antropología a la protección de los indígenas Warao, refugiados y migrantes en Brasil. La antropología es reconocida como la ciencia dedicada al estudio de la diversidad sociocultural que conforma las sociedades, la cual contribuye a la comprensión y respeto de la alteridad. En este sentido, por reconocer la necesidad de subsidiar a los actores locales en el servicio a la población Warao, hemos preparado una publicación que combina cerca de cuatro años de trabajo de campo de los agentes del ACNUR¹ y la antropóloga Marlise Rosa², quien desarrolló una investigación doctoral con dichos pueblos indígenas. Se trata de un material elaborado a partir de un amplio diálogo, de la convivencia cotidiana y del tiempo compartido dentro de abrigos y casas de los Warao en diferentes ciudades brasileñas.

A lo largo del texto, presentamos datos empíricos, fragmentos de testimonios de indígenas, referencias a literatura antropológica producida en Venezuela y Brasil, y análisis de legislaciones nacionales y tratados internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, refugiados y migrantes venezolanos. Pretendemos, con esta publicación, provocar miradas culturalmente sensibles y jurídicamente orientadas para contribuir a la protección y adecuación de la atención ofrecida a esta población.

En Brasil, los Warao están sujetos a la ley como indígenas y, dependiendo de su estatus legal, como personas refugiadas y migrantes. Los derechos derivados de la condición indígena establecen el respeto y la valorización por las costumbres, tradiciones, formas de organización social y diferentes formas de vida, y así garantizan la autonomía, la autodeterminación, la educación plurilingüe o comunitaria y la atención diferenciada a la salud. La concepción de la infancia y de los modos de socialización de los niños, así como la concepción de la salud, la enfermedad y el cuidado, forman parte de este modo de vida diferenciado. Eso también se aplica a los ritos funerarios, al cuidado de los muertos y a las formas en que experimentan el luto. Por ello, es importante que estas prácticas sean dispuestas por el poder público (desde el embalsamamiento del cuerpo, ataúd, funeral y entierro) y respetadas por los equipos que brindan atención. En este contexto, la antropología es importante porque nos lleva a reemplazar los lentes a través de los cuales vemos el mundo, por lo que nos ayuda a comprender los acontecimientos desde la perspectiva del otro.

La publicación está organizada en tres capítulos, los cuales buscan abarcar la complejidad que involucra la presencia Warao en Brasil. El primero aborda aspectos sobre los Warao en Venezuela y presenta brevemente los procesos históricos que motivaron los desplazamientos a las ciudades. Además, llama la atención para el hecho de que no se trata de un pueblo con una forma de vida nómada y tampoco de que este proceso resultaría del determinismo cultural. En esta ocasión, también hablamos de la heterogeneidad interna del grupo y de la falta de una centralización sociopolítica Warao, hecho que se refleja en las relaciones que se establecen en Brasil. Finalmente, damos una breve descripción de las actividades de medios de vida en Venezuela, la cual incluye consideraciones sobre la práctica de pedir dinero en las calles.

En el segundo capítulo, presentamos el histórico del proceso de desplazamiento para (y en) Brasil, las dinámicas y estrategias por medio de las cuales organizan la movilidad, la dispersión territorial y las transformaciones sociales vivenciadas por ese grupo durante el corto periodo en que están en otro país. También se indican las razones que utilizan para explicar dichos desplazamientos, incluso con referencia a las violaciones de los derechos humanos en las comunidades Warao en Venezuela, especialmente en lo que respecta al derecho a la alimentación y la salud.

En el tercer capítulo, a su vez, presentamos algunas consideraciones sobre la presencia de indígenas en un contexto urbano y citamos las disposiciones legales referentes a los derechos indígenas y la protección de personas refugiadas y migrantes en Brasil. En los apartados que lo componen se discuten aspectos sensibles al servicio de esta población, y se comienza con el proceso de obtención de documentos. Allí, hablamos sobre las formas de obtener el estatus legal en Brasil, ya sea como refugiado o migrante, y sobre el acceso a la documentación civil básica, y llamamos la atención para la existencia de otra relación con esos documentos basada en una concepción distinta a su respecto.

En la siguiente sección, hablamos de las acciones de alojamiento implementadas en varias ciudades brasileñas. Citamos las diferentes modalidades adoptadas, los desafíos más recurrentes, la importancia de la consulta previa con los pueblos indígenas ante las decisiones que afectan sus vidas y la centralidad de su participación en la elaboración de acuerdos de convivencia.

1. El ACNUR tiene su oficina central en Brasilia (Distrito Federal) y unidades descentralizadas en São Paulo (São Paulo), Manaus (Amazonas), Belém (Pará) y Boa Vista (Roraima), y actúa en la protección de los refugiados venezolanos desde el inicio del flujo de desplazamiento, en 2016.

2. La tesis *La movilidad Warao en Brasil y los modos de gestión de una población en tránsito: reflexiones a partir de las experiencias de Manaus-AM y de Belém-PA* fue sostenida en julio de 2020, en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), bajo la tutoría del Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira.

Mencionamos también los problemas relacionados con la alimentación, así como la necesidad de respetar la autonomía de los pueblos indígenas en la definición de sus formas de representación política.

La sección siguiente, en cambio, trata de la protección de la niñez y la familia, y destaca la existencia de otras concepciones de infancia y otras formas de socialización de niños entre las sociedades indígenas. También presentamos algunos diplomas legales para la protección de la infancia y reflexionamos sobre la dimensión violenta de las acciones de separación del núcleo familiar. Ante ello, proponemos pensar en la protección del niño y la familia desde una perspectiva interseccional, en la que se aplique el Estatuto de la Niñez y la Adolescencia (ECA) en consonancia con el respeto a los derechos indígenas.

En la cuarta sección, a su vez, buscamos demostrar que lo que se ha tipificado como resistencia a las acciones de salud resulta de otra concepción sobre los procesos de enfermedad y cura, en la que el chamanismo ocupa un lugar central. También mostramos que la manera con la cual, algunas veces, se trata a los Warao en los hospitales, afecta la relación que establecen con el sistema biomédico y motivan rechazos y evasiones hospitalarias. Por eso, hacemos hincapié en la importancia de construir un diálogo intercultural en la búsqueda de curación.

Con la interculturalidad aún en el horizonte, en la siguiente sección, hablamos de los desafíos para la implementación de la educación escolar indígena para niños y adolescentes Warao en Brasil. Sabemos que los parámetros educativos señalados

por los indígenas no necesariamente coinciden con las distintas formas como se constituye la educación en los innumerables municipios brasileños donde se encuentran hoy. Muchos de estos municipios no tienen experiencia en escuelas indígenas interculturales y tampoco se suman a las necesidades de una población refugiada. Ante esta heterogeneidad, la adecuación de currículos y planes de enseñanza es urgente y debe ser pensada junto con la población Warao, de modo que el acceso a la educación sea efectuado sin menoscabar su derecho a mantener su lengua, su forma de vida y su organización social.

Finalmente, en la quinta sección, hablamos sobre la satisfacción de las necesidades básicas y la importancia de generar ingresos como estrategia de autonomía para estas personas en Brasil. Reiteramos que los Warao tienen derecho a estar inscritos en los programas y beneficios sociales y llamamos la atención para la necesidad de adaptación de las políticas y servicios de asistencia social para que este derecho sea efectivo. También hablamos sobre la importancia del trabajo formal y la realización de diagnósticos encaminados a conocer el perfil laboral y las posibilidades de inclusión socioeconómica de la población Warao, y destacamos el potencial identificado en torno a la artesanía.

Les deseamos a todos/as una buena lectura. Esperamos que esta publicación pueda ayudarlo/la en la adaptación de la atención y los servicios que se ofrecen a la población Warao, teniendo en cuenta la condición de personas refugiadas y migrantes indígenas.





1 Los Warao en Venezuela: transformaciones territoriales, desplazamientos y estrategias de sobrevivencia



Los Warao son un pueblo originario de la República Bolivariana de Venezuela, quienes, según las estadísticas oficiales más recientes (Censo 2011), constituyen la segunda etnia más poblada del país, con aproximadamente 49 mil individuos³. Hablan la lengua homónima, perteneciente a una familia lingüística aislada, y el español en diferentes niveles de fluidez.

Geográficamente, los Warao ocupan un territorio que se extiende por todo el estado de Delta Amacuro y por parte de los estados de Monagas y Sucre, en el delta del río Orinoco, en la región Nordeste. Delta Amacuro, según el Censo de 2011, tiene una población indígena de más de 41 mil individuos, y es el cuarto estado venezolano en población indígena total y el estado con mayor número de indígenas residentes en zonas rurales (87%). Los municipios de Antonio Díaz y Pedernales, lugares de origen de muchos de los Warao que ahora se encuentran en Brasil, son áreas de masiva presencia indígena, que constituyen el 92% y 69% de la población total, respectivamente.

Los estudios antropológicos⁴ indican que los Warao representan el grupo humano más antiguo de Venezuela, el cual habita el delta del río Orinoco durante al menos ocho mil años. El nombre de este gran río, incluso, deriva de la palabra en la lengua warao *Wirinoko*, en la que *Wiri* significa donde remamos y *Noko*, lugar. Esta literatura los

define como pescadores y recolectores sin cerámica, quienes comenzaron a desarrollar algunas prácticas agrícolas como resultado del contacto con grupos pertenecientes a los troncos lingüísticos Arawak y Karib⁵.

En el patrón de residencia, hay preferencia por la vivienda en el territorio de la familia de la esposa, es decir, cuando se forma una nueva pareja, busca establecerse en el hogar o comunidad de la mujer. Con el tiempo, se forman allí agrupaciones (unidades domésticas) formadas por personas de diferentes comunidades. Estos grupos pueden llegar a un total de 200 a 300 personas, quienes, a pesar de tener diferentes orígenes, se reconocen como una unidad. Sus comunidades son ribereñas y sus casas tradicionales (*Hanoko*) son pilotes construidos con troncos de árboles y cubiertos con hojas de palmera, interconectados por puentes o pasarelas. Las actividades de subsistencia se ubican tradicionalmente en los márgenes de los ríos, el mar y los humedales (pantanos, manglares, bosques inundados).

5. De acuerdo con Gassón y Heinen (2012), el contacto interétnico con pueblos Arawak y, más tarde, Karib, remonta a aproximadamente tres mil años, cuando esos grupos cruzaron el delta del Orinoco y llevaron sus complejos conocimientos sobre procesamiento de yuca y construcción de embarcaciones aptas a los cruces marítimos.

3. La principal etnia na Venezuela es la Wayuu (Guajiro), con más de 413 mil individuos autodeclarados, la cual representa el 57,05% de la población indígena total, mientras los Warao son nada más el 6,73% de ese contingente. Les siguen los os Kariña (4,67%) y los Pemón (4,16%), etnias que, así como los Warao e los Wayuu, también se han desplazado para Brasil.

4. Véase García Castro (2000, 2006, 2009); Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008); Gassón y Heinen (2012).



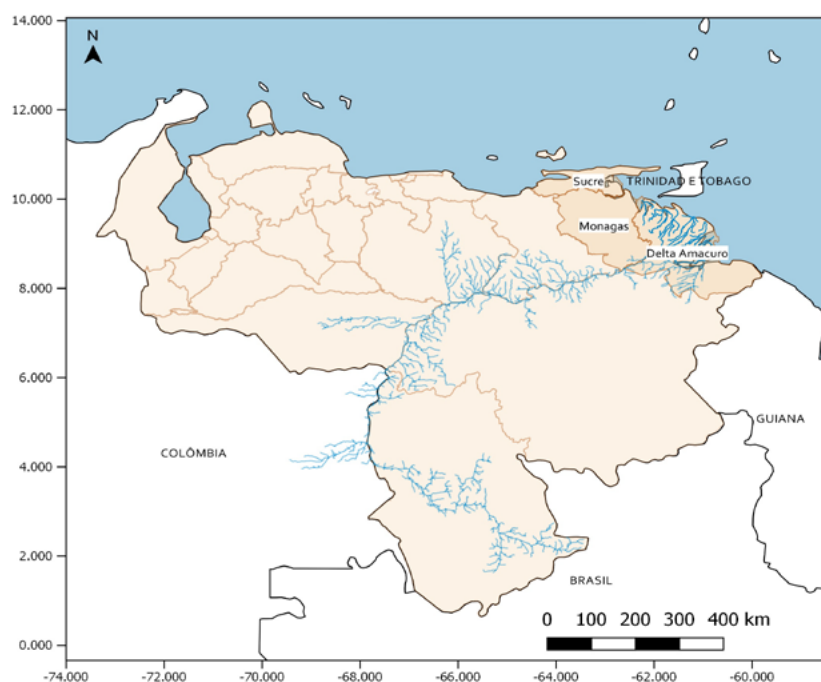
Venezuela en América

UBICACIÓN DE LOS WARAO EN VENEZUELA

Río de Janeiro, 2020
Geoprocesamiento: Daniela Alarcon

SUBTÍTULOS

- Estados de Venezuela
- Estados con presencia warao
- Fronteras nacionales
- Principales ríos de la cuenca del Orinoco
- Océano Atlántico



Fuente: Marlise Rosa, FAO GeoNetwork. Coordenadas geográficas: Datum Sirgas 2000.

En el período prehispánico, según un mosaico elaborado por el antropólogo Johannes Wilbert⁶, los Warao se dividirían en cuatro subgrupos, los cuales ocuparían áreas específicas del delta conforme sus prácticas culturales y de subsistencia. En el noroeste, se encontraban quienes practicaban el extractivismo de la palma de moriche, pescaban y fabricaban canoas; en el noreste, en las áreas de manglares y pantanos, había recolectores y pescadores; en el suroeste, quienes, además de extraer el moriche, cultivaban yuca y maíz; y, en el sureste, los que vivían de la caza y la pesca.

Desde el inicio de la colonización hasta el siglo XVIII, considerando que los españoles no mostraban interés en colonizar los pantanos por considerarlos un entorno inhóspito, la región se convirtió en un lugar seguro para los Warao. Muchos indígenas buscaron protección en esta área y, así, alteraron la composición y ubicación de las poblaciones mostradas en el mosaico de Wilbert. Además, los Warao incorporaron a su sociedad a otros pueblos indígenas que huían de la masacre colonial, lo que intensificó su diversidad interna e influyó en sus formas de organización, lengua y otras prácticas culturales. Aunque fueron descritos como unidad étnica, formaron un conglomerado compuesto por tres o más subgrupos Warao, hablantes de la misma lengua, pero bastante distintos entre sí, con organización política dispersa y sin la presencia de líderes centralizados. Hablar del pueblo Warao, por lo tanto, significa hablar de la diversidad Warao.

La literatura⁷ nos muestra, por lo tanto, que, si bien el pueblo Warao constituye una unidad étnica en términos lingüísticos, hay una heterogeneidad en las “formas de ser Warao” que varían según la región/comunidad del delta del Orinoco de donde provienen. Esta heterogeneidad interna dentro del grupo se refleja en las relaciones que establecen en Brasil y afectan, por ejemplo, la dinámica del alojamiento. Discutiremos el asunto en detalle más adelante.

La economía recaudatoria, vigente hasta principios del siglo XX, implicó desplazamientos estacionales dentro de su territorio, orientados a partir del ciclo de crecidas del Orinoco. Estos desplazamientos podrían alcanzar hasta 120 kilómetros de distancia, con una duración media de dos meses. Las unidades domésticas, compuestas por una o más familias extensas de 30 a 50 miembros, deambulaban

por la región en busca de alimentos y acampaban en viviendas temporales hechas de hojas de palma. En los bosques y pantanos recolectaban frutos, semillas, miel, pequeños animales y yuruma (almidón extraído del tallo de la palma de moriche)⁸.

La palma de moriche (*Mauritia flexuosa*) —en Brasil, “buriti”— es una palmera originaria del centro y norte de Sudamérica. Entre los Warao, es considerada el árbol de la vida. “Es el árbol de la vida porque nos lo da todo”, dijo un indígena, explicando que lo usan en su totalidad. Se alimentan de sus frutos, del almidón extraído de su tronco (como hemos visto, yuruma), de insectos y otros subproductos asociados a él. Su fibra sirve como materia prima para la confección de hamacas, sombreros y cestería, que, aún hoy, no solo conforman la identidad Warao, sino también contribuyen al sustento de las familias.

Es a partir de la transición de una economía extractiva sostenida en la *yuruma* a una economía agrícola, basada en el cultivo del chino ocumo (*Colocasia esculenta*), que comienzan las transformaciones sociales más expresivas en la forma de vida Warao, lo que altera el patrón de asentamiento, la organización social y contribuye a los primeros desplazamientos para los poblados urbanos alrededor del delta, como veremos a continuación.

1.1. Desplazamientos Warao hacia los centros urbanos de Venezuela

La economía extractiva se mantuvo hasta principios del siglo XX, cuando los Warao abandonaron gradualmente a las áreas de palma de moriche y la dinámica de su entorno y se convirtieron en agricultores. Esta conversión a la agricultura se produjo mediante la introducción del cultivo de ocumo chino desde la década de 1920 por misioneros católicos de Guyana⁹. El ocumo chino es una planta similar al ñame, cuya parte comestible se desarrolla bajo tierra. Es rico en almidón y, con el tiempo, ha reemplazado al yuruma en la dieta Warao.

Esa misma época coincidió con la implantación de las misiones religiosas¹⁰, resultado de la Ley de Misiones, de 1915, mediante la cual el Estado venezolano delegó la responsabilidad de servir a los pueblos indígenas a misioneros católicos, quienes se suponía que deberían “civilizarlos” y catequizarlos. Los misioneros incentivaron el cultivo de ocumo chino para asegurar a los Warao

6. Véase García Castro y Heinen (2000).

7. Véase Wilbert y Ayala Lafée-Wilbert (2009); Tiapa (2007); Ávalos (2002).

8. Véase Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008).

9. Véase Heinen *et al.* (1996); García Castro (2009).

10. Debido a la ecología de su territorio, marcado por innumerables corrientes de agua, marismas y pantanos, los Warao nunca fueron completamente sometidos al régimen de misiones religiosas. Para los misioneros, según Tiapa (2007), fue imposible fundar misiones en los caños (véase nota 17, adelante), y es necesario llevar a los indígenas a otras zonas, de las cuales no pudieran escapar. Entre los siglos XVII y XVIII, algunos Warao llegaron a vivir en misiones de capuchinis en Guayana, hoy estado Bolívar (Heinen y García Castro, 2013).



en estas áreas; además, la agricultura era la base económica de las misiones. Los productores de arroz del barrio de los alrededores, que antes contaban con mano de obra del exterior, ahora disponían de un contingente de trabajadores locales y, por ello, también promovían las plantaciones de ocumo chino entre los Warao.

Aunque los Warao se han adaptado fácilmente al nuevo entorno, a largo plazo la movilidad hacia otros asentamientos ha provocado cambios profundos en su forma de vida, lo que los indujo a realizar trabajos asalariados y a sustituir la comida tradicional por una dieta nutricionalmente más pobre. No era posible sobrevivir solo de ocumo chino y los peces ya no eran suficientes, por lo que muchos indígenas empezaron a trabajar en aserraderos o en fábricas de palmito; otros incluso trabajaron como leñadores o productores de arroz.

Con la adopción de la agricultura y el trabajo asalariado, cambió la organización de la familia extensa centrada en las mujeres, lo que favoreció la formación de familias nucleares encabezadas por hombres. Esta transferencia del poder administrativo doméstico de mujeres a hombres puede haber sido uno de los cambios más radicales en la organización social del grupo, dado que la participación de las mujeres en la economía tradicional siempre ha sido relevante¹¹. Muchos de los antiguos habitantes de las áreas de moriche se mudaron a las ciudades, principalmente a los municipios de Antonio Díaz, Tucupita y Barrancas.

Posteriormente, en la década de 1960, el delta del Orinoco fue escenario de un proyecto de desarrollo llevado a cabo por el gobierno venezolano con el fin de mejorar la capacidad agrícola de la región a través de la represa del río Manamo¹². El objetivo era impedir que las crecidas estacionales del río Orinoco inundaran miles de kilómetros, supuestamente adecuados para la agricultura. Como resultado, tanto por las consecuencias ecológicas que imposibilitaron la sobrevivencia de los Warao, como por los cambios sociales resultantes de este proceso, se intensificó el desplazamiento de los pueblos indígenas a los centros urbanos. El proyecto fue ejecutado por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), un instituto autónomo creado precisamente para este fin. Tras la realización de algunos estudios de viabilidad, CVG inició la construcción de una

serie de diques, que dejarían al descubierto más de 300 mil hectáreas de terreno, supuestamente adecuadas para el desarrollo de la ganadería y agricultura. En 1965, durante la primera fase del proyecto, se construyó un dique en el río Manamo que tuvo graves consecuencias ecológicas, lo que paralizó la ejecución de las siguientes fases. El agua del río Manamo, a través de este sistema de diques, con 172 kilómetros de extensión, fue desviada hacia el río Macareo, que sería represado en la segunda etapa del proyecto nunca realizada.

Aproximadamente 170 mil hectáreas de tierra en el estado de Delta Amacuro y en la porción sur de Monagas fueron protegidos de inundaciones, lo que impulsó el cultivo intensivo de maíz, frijol, arroz y, en menor medida, plátano y cacao. Sin embargo, menos de dos años después de la construcción del dique, se inició un proceso de salinización progresiva de las áreas cercanas a los ríos en que ya no circulaba agua dulce del Orinoco, lo que las hacía inadecuadas para la agricultura. Esto también provocó la modificación en el patrón de sedimentación de los ríos que, en combinación con los cambios químicos, provocó cambios en la vegetación.

Las graves consecuencias ecológicas provocadas por las represas en el río Manamo afectaron directamente la forma de vida de los Warao, quienes, a pesar de realizar dos estudios previos sobre los impactos que tendrían las obras en los pueblos indígenas, no tuvieron reconocida su existencia por los responsables del proyecto. Con el proceso de salinización se afectó no solo las plantaciones de ocumo chino, sino también la oferta de pescado, lo que comprometió la dieta del grupo. Los fertilizantes químicos, utilizados por los productores en cantidades crecientes, para compensar la mala calidad del suelo, comprometieron el reservorio de agua potable. Además, en 1976 se produjo una inundación —en gran parte atribuida a la imposibilidad de que las aguas del Orinoco desembocaran en el río Manamo—, que provocó la muerte de muchos Warao.

Con la construcción de la ruta-dique —en portugués, *dique-estrada*— se inició también una intensa exploración de palmito y la apertura de grandes claros para el cultivo de arroz y la exploración forestal. Los productores rurales desplazaron

11. Véase Wilbert y Ayala Lafée-Wilbert (2009).

12. Véase García Castro y Heinen (1999).

violentamente a las comunidades indígenas y las privó de sus territorios ancestrales y utilizando a los pueblos indígenas como mano de obra barata. Para huir del hambre, cientos de indígenas se mudaron a ciudades cercanas, lo que provocó la desaparición de unas 20 comunidades Warao¹³. Además de las consecuencias ecológicas, que afectaron el sustento de los Warao, la represa del río Manamo también cambió la organización social del grupo y los llevó a un proceso de individualización. Algunos indígenas comenzaron a cultivar sus propios huertos, mientras que otros fueron empleados por productores no indígenas. Esa situación alteró los roles desempeñados en la unidad doméstica, lo que quitó la centralidad del suegro como jefe y generó trabajadores individuales agrupados por familias nucleares, dirigidos por el yerno.

Con las intervenciones en el río Manamo, el deterioro de las condiciones ambientales, la disminución de las actividades productivas y la invasión de sus tierras por agricultores y ganaderos criollos¹⁴ se ha intensificado el desplazamiento de indígenas en busca de mano de obra asalariada y otros recursos disponibles en las ciudades¹⁵.

En la década de 1980, el gobierno venezolano, con el fin de evitar que los Warao de los caños¹⁶ se instalaran en áreas públicas de las ciudades de Barrancas y Tucupita, construyó una infraestructura a la que llamaron *Yakariyene*, la Casa Indígena. El objetivo era que este lugar sirviera como refugio transitorio para los indígenas mientras realizaban su debida diligencia en los centros urbanos. Sin embargo, debido a las precarias condiciones de las comunidades, muchos Warao comenzaron a vivir en el lugar, excediendo su capacidad, de 150 personas. Un censo realizado en 1980 encontró que 200 warao habían vivido en la Casa Indígena durante aproximadamente un año y, a pesar de la situación de hacinamiento¹⁷ y condiciones insalubres, se negaron a regresar a sus comunidades porque creían que las condiciones de vida allí eran peores¹⁸.

Años después, en la década de los noventa, la empresa estatal Petróleos de Venezuela (PDVSA) firmó un convenio operativo con la multinacional British Petroleum¹⁹, que inició la exploración de petróleo en el municipio de Pedernales, donde, como ya hemos mencionado, la mayoría de la población está compuesta por indígenas Warao.

En 1998, como resultado de las denuncias de irregularidades y contaminaciones ambientales en el campo Pedernales, un equipo de la Comisión de Ordenamiento Territorial y Ambiente del Senado de Venezuela²⁰ realizó una visita a las instalaciones de British Petroleum, que constató que las actividades petroleras habían estado causando daños ambientales considerables en la región. Había tanques con residuos de perforación petrolera instalados a menos de 15 metros de la orilla del río, lo que violó las leyes ambientales que protegen la cordillera, los ríos y otras fuentes de agua. Esos tanques eran rudimentarios y podían desbordarse en cualquier momento; además, hubo manchas de residuos en el suelo y el agua, además de pérdida de vegetación.

Para el pueblo indígena Warao, según declaraciones recogidas por la comisión, la presencia de la industria petrolera afectó el medio natural del delta del Orinoco, comprometió los locales sagrados, perturbó comunidades previamente aisladas, contaminó hábitats y recursos naturales asociados a la supervivencia de grupos ancestrales, introdujo nuevas enfermedades, como el VIH, y proliferó enfermedades de transmisión sexual, la tuberculosis y otras. Incluso denunciaron la ocurrencia de abusos sexuales y violencia contra niños y mujeres indígenas por parte de trabajadores de empresas petroleras, la compra de niñas para la prostitución, el consumo problemático de bebidas alcohólicas y drogas ilegales. Los patrones culturales, los patrones tradicionales de asentamiento, la forma tradicional de agricultura y alimentación, así como el uso de recursos etnobotánicos para tratar enfermedades, fueron alterados.

13. Véase Pocaterra Paz (2004).

14. En Venezuela, persona no indígena. Con todo, en algunos momentos, los Warao también emplean la palabra para referirse a individuos no pertenecientes a la etnia, ya sea brasileño o de otra nacionalidad.

15. Véase García Castro (2000, 2005).

16. "Caños" es el término que se utiliza en referencia a los afluentes que componen el sistema delta del río Orinoco. Los caños se citan para indicar la ubicación de las comunidades, por ejemplo, caño Winikina, caño Macareo, caño Manamo. Cuando los indígenas dicen que vivían en los caños, quiere decir que vivían en la comunidad de origen, que se ubica junto a uno de estos afluentes.

17. En relación con la década de 1990, como resultado de la epidemia de cólera que afectó a muchas comunidades indígenas, Briggs y Mantini-Briggs (2004) afirman que cerca de 500 warao se instalaron en la Casa Indígena.

18. Véase Ávalos (2002); Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008).

19. A principios de 2000, British Petroleum transfirió los campos petrolíferos de Pedernales a la empresa francesa Perenco Petróleo e Gás ETVE S.L., pero los problemas persistieron. En 2006, la Petrowarao S.A, sociedad de capital mixto formada por PDVSA y Perenco, con un 60% y 40% de las acciones, respectivamente, se hizo cargo de las operaciones en Pedernales. En junio de 2019 se produjo un incendio en una de las plataformas de la petrolera y, según el portal de noticias Tane Tanae, un año después del suceso, una embarcación cargada de aceite crudo, con riesgo de fuga, permanece en el local.

20. Véase Bustamante y Scarton (1999).

La exploración petrolera también causó falta de agua potable, destrucción de estanques de camarones y otros peces, enfermedades para adultos y niños, contaminación de suelos y ríos, y el comprometimiento de los cultivos de subsistencia²¹. Con sus territorios invadidos por instalaciones petroleras, que impactaron negativamente en sus medios de vida y crearon una serie de trastornos socioambientales, muchas familias Warao abandonaron las comunidades destinadas a las ciudades.

La década de los noventa, a su vez, fue marcada por la aparición de una epidemia de cólera²² que, entre los años 1992 y 1993, provocó la muerte de unas 500 personas en el delta del río Orinoco, la mayoría de ellos indígenas Warao. La comunidad Warao de Mariusa, considerada una de las zonas más remotas del Delta Amacuro, quedó prácticamente devastada, ya que cuando comenzó la epidemia no existían clínicas médicas ni misiones religiosas. Los curanderos warao intentaron cuidar a los enfermos, pero se infectaron y también murieron. Aterrorizados, las personas abandonaron la comunidad en busca de tratamiento médico en las ciudades de Barrancas y Tucupita.

El cólera, en el imaginario popular, se asoció directamente con la pobreza, siendo tratado como un “problema indígena”, atribuido a sus costumbres y formas de vida. De acuerdo con las características socioeconómicas de la población venezolana, las autoridades de salud pública establecieron grupos de personas “saludables” y “no saludables”; según las categorías raciales criollo e indígena, el país se dividió en áreas “seguras” y “en riesgo”. Los pobres, especialmente los indígenas, fueron culpados de la epidemia y tratados de manera violenta y discriminatoria.

Un grupo de 260 Warao, al llegar a la ciudad de Barrancas en busca de atención médica, fue puesto en cuarentena en una escuela. Allí, la gente recibió la atención médica que necesitaba, pero a expensas de su libertad y dignidad humana. No se les proporcionaron hamacas, lo que los obligó a dormir directamente en el suelo. Además, tuvieron que aceptar el arbitrario nombramiento como cacique de un joven de 25 años, sin actividad política en la comunidad, solo porque hablaba fluentemente español. La policía y la Guardia Nacional impidieron que los warao abandonaran el lugar con el argumento de que si se iban provocarían la muerte de los criollos – entonces se dieron cuenta de que se les culpaba por la transmisión de la enfermedad.

Incluso después de este período de cuarentena, los agentes estatales consideraron que la presencia de indígenas representaba un riesgo para la salud pública. Por ello, las autoridades estatales y municipales decidieron, en defecto, enviarlos a la isla de La Tortuga. Los habitantes de la isla tampoco fueron consultados y, en medio de la noche, la población se triplicó. El lugar no tenía estructura para tanta gente, no había espacio para que los indígenas se instalaran y, en esta época del año, la isla está infestada de mosquitos, por lo que es imposible dormir sin mosquiteros. Ante las degradantes condiciones en La Tortuga, los Warao decidieron violar las órdenes del gobierno y regresar a Barrancas. Se estima que, en ese momento, aproximadamente tres mil indígenas se encontraban en Barrancas, huyendo del cólera. En la marcha, se dirigieron a pie a Tucupita, en busca de ayuda del gobierno estatal.

Reconstruimos en esta sección un breve historial de algunos procesos de desplazamiento de los Warao a ciudades venezolanas. Nótese que estos desplazamientos comenzaron a ocurrir en el siglo XX como resultado de diferentes intervenciones en el territorio de origen²³. Es un proceso de cambio social y cultural resultante de las relaciones de poder y las dinámicas políticas y territoriales, el cual nada tiene que ver con el nomadismo o el determinismo cultural. Los Warao no tienen una “forma de vida nómada”; tampoco la movilidad sería una característica cultural del grupo. En el próximo capítulo, en el que hablaremos de los desplazamientos para (y en) Brasil, retomaremos esta discusión.

Cabe notar también que el desplazamiento a las ciudades, en ninguno de los contextos aquí mencionados, implica la desconexión de la comunidad de origen, lo que mantiene el vínculo y, en algunos casos, un movimiento constante entre ambos espacios. A pesar de la distancia, esto ocurre entre algunas familias Warao en Brasil, que regresan temporalmente a Venezuela, para revisar o buscar familiares, compartir recursos y buscar artesanías para revender en Brasil. Además, cuando salen de sus comunidades, los indígenas no pierden su identidad étnica, es decir, no dejan de ser indígenas, porque esto no está determinado por el lugar de residencia, sino por el proceso de autoidentificación e identificación como tal por miembros del grupo de la comunidad.

En las ciudades venezolanas, al igual que ocurre con los indígenas en Brasil, esta población se asienta en zonas periféricas, reside en viviendas

21. Véase Pocaterra Paz (2004).

22. Véase Briggs y Mantini-Briggs (2004).

23. Además de las situaciones aquí mencionadas, se sabe que las comunidades Warao fueron impactadas por la expansión de los frentes agrícolas (con producción de arroz), por la práctica de la pesca de arrastre, por los intentos de extracción de gas natural y por la minería ilegal, en la que lamentablemente no pudimos obtener más información. La información sobre las actividades petroleras en el territorio indígena también es de difícil acceso, por lo que no fue posible profundizar la discusión.



precarias y, con poca o ninguna educación, se inserta en diferentes sectores de la economía informal²⁴. Entre los warao también destaca el “sector mendicante”²⁵, es decir, la práctica de pedir dinero en la calle, realizada por mujeres, vestidas con trajes tradicionales y generalmente acompañadas de niños. En el siguiente apartado, hablaremos de las actividades de subsistencia que se realizan en Venezuela, y haremos algunas consideraciones antropológicas sobre la práctica de pedir dinero en las calles.

1.2. Sobre las actividades de medios de vida y la práctica de pedir dinero en las calles

Entre los meses de agosto y septiembre de 2019, el Ministerio Público Federal (MPF) en Manaos²⁶, con el apoyo de ACNUR y el Instituto Mana, llevó a cabo una encuesta sobre el perfil de trabajo de los indígenas Warao que se encontraban en la ciudad. Mediante la aplicación de un cuestionario se recopiló información de 778 personas, entre niños, jóvenes, adultos y ancianos. Una de las preguntas abordó el tipo de trabajo u ocupación que realizaban en Venezuela, ocurriendo, como veremos, una diversidad de indicios, registrados a partir de las respuestas espontáneas de los entrevistados.

Cada entrevistado podría indicar múltiples respuestas, por lo que hubo 1.081 ocurrencias, de las cuales 342 (31.6%) correspondieron a la categoría *no se aplica* utilizada para identificar situaciones en las que el individuo no podía trabajar, como en el caso de un niño o discapacitado físico persona. Nótese que, en conjunto, las categorías *artesanía* (12,7%), *agricultura* (12,3%) y *pesca* (11,8%), las tres actividades realizadas en el contexto de las comunidades correspondieron al mayor número de respuestas. La *caza y recolección*, también realizada en las comunidades, presentaron una menor incidencia, con un 0,8% y un 0,6%, respectivamente. La opción *otros* (6,8%) incluyó una serie de actividades no cubiertas por las categorías preestablecidas, con mayor predominio de cargos públicos y servicios generales, pero también con referencia a carpintería, ganadería, representación comunitaria, etc.



Yo, cuando tenía 12 años, estudié nada más un año en la comunidad, y luego trabajé como agricultor con mi hermano con [extracción de] palmito.

Mi hermano murió y me fui a la ciudad. A los 13 años, empecé a trabajar vendiendo periódicos, trabajé un año así, y luego volví a la comunidad para trabajar con mi familia, trabajar en el huerto, pescar, cazar. Luego, volví otra vez a la ciudad, en el Delta Amacuro, trabajé como zapatero. Fui a Valencia y trabajé con muchas cosas: cosía zapato, ayudaba los cajeros de los autobuses. Trabajé casi año y medio en la terminal limpiando zapatos. Trabajé como cargador en un cobertizo donde llegaban contenedores, pero era un trabajo pesado para mí, con 14 años. Conocí a mi mujer, me casé y, luego de año y medio, volví a la comunidad con toda la familia. Allí, trabajé construyendo casas, como ayudante de albañil. Vivimos más de un año en la comunidad, no tenía trabajo, plantaba ocumo chino, yuca, plátano y pescaba. Como no aprendí muchas cosas en la comunidad, en el bosque, me gustaba trabajar en la ciudad. Como aprendí varias en la ciudad, volví otra vez para Delta Amacuro, Tucupita. Hablaba bien el español, trabajaba como cargador en un puerto. Allí, un amigo estaba buscando a alguien que hablaba bien el warao y el español, y me eligió para trabajar con él traduciendo para las personas que llegaban de las comunidades para buscar gasolina. Era un puerto de gasolina. Trabajé casi seis años en el puerto de Volcán. Llegaba mucha gente, explicaba cuánta gasolina era necesaria para ir a la comunidad, cuánto se gastaba. Ese era mi trabajo: traducir para algunos que no hablaban el español. Traducía para la Guardia Nacional. Trabajé también en el puesto de la Guardia Nacional como ayudante de limpieza. Fue mi trabajo más largo. Me pagaban 900 mil bolívares. Después me vine a Brasil, cuando murió mi familia, mi sobrino, mi sobrina... abandoné ese trabajo y me vine para acá [Brasil].

Hombre, 35 años, viviendo en Belém (Pará), el 30 de septiembre de 2020



24. Véase Rosa (2016).

25. Véase García Castro (2000).

26. Véase Moutinho (2019).

Cuadro 1 – Modalidades de trabajo/ocupación realizadas en Venezuela por indígenas Warao que empezaron a vivir en Amazonas

OCUPACIÓN	FRECUENCIA	%
No se aplica	342	31,6
Artesanía	137	12,7
Agricultura	133	12,3
Pesca	128	11,8
Otro	74	6,8
Trabajo manual	70	6,5
Comercio	69	6,4
Trabajo doméstico	45	4,2
Ninguno	39	3,6
Profesor	18	1,7
Caza	9	0,8
Pedir	8	0,7
Recolección	6	0,6
Sin respuesta	3	0,3
Total	1081	100,0

Fuente: MPF (2019)

Con excepción de la actividad *profesor*, nótese que las demás categorías no requieren calificación profesional y corresponden a formas de trabajo precarias. En el contexto urbano, el *trabajo manual*, como referencia a ocupaciones que requieren fuerza física, como albañil auxiliar y cargador, representó el 6,5%; el *comercio*, con ventas de artesanías y artículos variados de bajo costo, el 6,4%; y el *trabajo doméstico*, el 4,2%.

Pocos meses después, en diciembre de 2019, el ACNUR realizó un diagnóstico similar en Santarém, Belém y Ananindeua (Pará) a partir de la recopilación de informaciones de 53 familias Warao que, en ese momento, vivían en esas ciudades. Las 53 familias sumaron 250 personas. Al igual que en Manaus, cada entrevistado podría indicar más de una respuesta alternativa, por lo que el número de ocurrencias (104) es mayor que el número de familias entrevistadas.

Nótese que la pesca (31,7%), la *artesanía* (27,9%) y la *agricultura* (20,2%), actividades realizadas en sus comunidades, tuvieron la mayor incidencia. La recolección, practicada también en los territorios tradicionales, tenía solo el 1%. El *trabajo manual* y el *trabajo doméstico* representaron el 10,6% y el 2,9% del total, respectivamente, lo que refuerza el indicio de que las actividades que realizan los Warao en un contexto urbano corresponden a trabajo precario. La modalidad *profesor* tuvo una sola ocurrencia, mientras que 4,8% declaró no realizar

actividad laboral. Las categorías *no se aplica*, *la caza*, *el comercio* y *la práctica de pedir dinero en las calles* no tuvieron ninguna ocurrencia.

Cuadro 2 – Modalidades de trabajo/ocupación realizadas en Venezuela por indígenas Warao que empezaron a vivir en Pará

OCUPACIÓN	FRECUENCIA	%
Pesca	33	31,7
Artesanía	29	27,9
Agricultura	21	20,2
Trabajo manual	11	10,6
Ninguno	5	4,8
Trabajo doméstico	3	2,9
Recolección	1	1,0
Profesor	1	1,0
Total	104	100,0

Fuente: ACNUR (2020)

La encuesta del MPF en Manaus muestra que, en Venezuela, la práctica de pedir dinero en la calle —que en Brasil es la principal fuente de fondos para las familias Warao²⁷— también tuvo una incidencia muy baja, con un 0,7%. Esto nos ofrece la hipótesis de que, de haber otras oportunidades de inserción laboral, tendríamos una reducción de los problemas sociales derivados de lo que erróneamente tipificamos como “mendicidad”.

Esta observación sobre el equívoco en torno a la clasificación de esta práctica como mendicidad se debe a que, para los indígenas, se trata de un trabajo y, en la mayoría de las veces, el único trabajo posible en un contexto urbano - un trabajo, sin embargo, predominantemente femenino. Las mujeres habrían asumido, por iniciativa propia, el papel de proveedoras de la familia, ya que sus maridos no pueden ingresar al mercado laboral.

La práctica de pedir dinero en las calles ocurre de manera sistemática desde principios de la década de los 90²⁸, cuando, debido a la epidemia de cólera que azotó a los Warao, un grupo de indígenas se organizó para ir a San Félix para solicitar asistencia del gobierno. En esa ciudad, fueron al mercado público donde la gente, sin preguntar, les empezó a dar comida, ropa y dinero. Cuando salían a la calle, de la misma forma, la gente les entregaba dinero a través de las ventanillas del coche. Así, por mera casualidad, las mujeres se dieron cuenta del sentimiento de solidaridad que despiertan en otras personas, especialmente cuando están acompañadas de sus hijos.

27. La práctica de pedir dinero en las calles fue la actividad más recurrente entre los warao entrevistados en ambos estados. En Amazonas, representó el 34,8% de las respuestas; en Pará, 41,8%. Los datos sobre las actividades de medios de vida realizadas en Brasil se presentarán en un capítulo específico a continuación.

28. Véase Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2003).

A partir de entonces, con el apoyo de sus maridos, comenzaron a organizar viajes de una semana a las ciudades más cercanas, como San Félix y Puerto Ordaz, donde en pocos días obtenían suficiente dinero para pasar un mes. Con el paso del tiempo, los desplazamientos se hicieron más prolongados y frecuentes, llegando a Caracas, la capital del país.

Como ya se mencionó, con el objetivo de recolectar alimentos, los Warao realizaron desplazamientos estacionales en su territorio, que podían llegar hasta los 120 kilómetros de distancia y durar, en promedio, dos meses. Los viajes a las ciudades, en cierto modo, siguieron esta misma organización que, a pesar de ser escenarios diferentes, muestra un patrón similar entre ambas operaciones. Por ello, se entiende que la práctica de pedir dinero en las calles se sustenta en la misma lógica que guía la recolección de frutas y pequeños animales en el medio natural. Las técnicas tradicionales de recolección se habrían trasladado a otros espacios²⁹.

Desde un punto de vista tradicional, por tanto, las mujeres no piden limosnas, sino que cobran dinero, lo que no significa, sin embargo, que el hecho de pedir dinero en la calle constituya un rasgo cultural tradicional de estas personas. Se trata de una estrategia adaptativa desarrollada en el contexto urbano. Por ello, los indígenas no lo entienden como una práctica despectiva, vergonzosa o indigna así como, cuando están en sus comunidades, no es indigno de adentrarse en los bosques en busca de frutos, miel y pequeños animales³⁰.

Sin embargo, hay que considerar que si bien es la solución encontrada por los Warao en el contexto de escasez de alimentos y recursos, en muchas ocasiones se contrasta con el deseo de acceso al mercado laboral, tanto de hombres como de mujeres. Hay relatos de cansancio e insatisfacción

29. Véase García Castro (2000); Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008); Gassón y Heinen (2012).

30. Véase Moutinho (2017, 2019); Ávalos (2002).

ante la necesidad de pedir dinero continuamente en las calles, incluso porque los mismos indígenas entienden que es una actividad de riesgo, por exposición al sol, a otras condiciones climáticas, tráfico de vehículos, riesgo de violencia urbana y racismo. Posteriormente, en un capítulo específico, hablaremos de la presencia de los niños con sus familias mientras piden dinero en las calles, lo que, si bien representa un problema para su protección, no debe entenderse simplemente como descuido o explotación. Para las mujeres Warao, aunque reconocen el riesgo para ellas mismas y sus hijos, estar con los niños en la calle es una forma de mantenerlas seguras, dado que cuidarlas es principalmente el papel de los padres. Además, como veremos, las sociedades indígenas tienen otra concepción de la infancia y sus propias formas de socializar a los niños.



Nosotros [la pareja] trabajábamos cuidando la casa, dos años. Yo trabajaba bien, ese señor se estaba portando bien. Era alguien conocido.

Primero, me dijo: 'Quiero una persona para cuidar mi casa'. Y nos fuimos con mi mujer para allá. Nos acostumbramos. Meses, meses, años y otro año. Dos años. Cuando estaba por cumplir tres años, nos fuimos. Le dijimos al señor: 'Nos vamos, pues no tenemos mucha comida, no tenemos mucha ropa'. El señor pagó por el tiempo y, con el dinero, nos vinimos hacia acá, a Brasil. Soy una buena persona. La gente me tiene confianza. En Venezuela trabajé como ayudante de albañil, ayudante para hacer casa, y aquí en Brasil es difícil. El señor nos pagaba el sueldo mínimo. Nos dormíamos allá [en la casa]. Mensual, pagaba 400 mil bolívares. Si necesitaba algo, comida, le pedía al señor, fuera de los 400 mil, y él me daba.

Hombre, 34 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 30 de septiembre de 2020



En el próximo capítulo, hablaremos sobre los desplazamientos Warao para (y en) Brasil, presentando el historial de este proceso, las dinámicas y estrategias a través de las cuales organizan la movilidad, la dispersión territorial y algunas transformaciones sociales vividas por este grupo durante el corto período en que están en otro país.



2 Desplazamientos para (y en) Brasil: la busca por protección y mejores condiciones de vida



La República Bolivariana de Venezuela atraviesa una crisis económica, política y humanitaria sin precedentes. Se estima que hasta el 5 de septiembre de 2020 más de cinco millones de venezolanos han abandonado el país³¹. En Brasil, hasta el 14 de agosto del mismo año, había un total de 264.157 personas refugiadas y migrantes de nacionalidad venezolana, de las cuales 101.636 eran solicitantes de la condición de refugiado y 150.196 venezolanos/as con permiso de residencia (temporal y permanente). De esta cifra, cerca de cinco mil son indígenas pertenecientes a las etnias Warao, Pemón, Eñepa, Kariña y Wayúu, la mayoría de ellos con estatus legal de solicitante de la condición de refugiado. Los Warao representan el 67% de este contingente de indígenas desplazados.

La presencia de Warao se registra en Brasil desde mediados de 2014, pero no fue muy significativa durante los primeros años. Recién a partir de mediados de 2016, debido al agravamiento de la crisis en Venezuela con escasez de productos básicos, hiperinflación y aumento de la violencia, se intensificó el proceso de desplazamiento de venezolanos/as indígenas y no indígenas a Brasil.

El informe del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) sobre la situación de los derechos humanos en Venezuela identificó, en 2019, la violación del derecho a la alimentación y el derecho a la salud, entre otras violaciones. La población venezolana no puede acceder a los alimentos debido a la escasez y el alto costo, mientras que el programa de asistencia alimentaria del gobierno no cubre las necesidades nutricionales básicas. Según el documento, muchas personas comentan que pudieron comer una o, como máximo, dos comidas al día; aún así, con una ingesta baja de proteínas y vitaminas. Datos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) indicaron que 3,7 millones de personas en Venezuela estaban desnutridas.

Aún en 2017, un indígena Warao, que a la fecha vivía en la ciudad de Manaos, informó que antes de llegar a Brasil su familia y él se alimentaban solo con los restos de comida que se encontraban en la basura. Ellos salían a las calles, rompiendo las bolsas de basura en busca de comida. Cuando llegó a Brasil, consiguió un trabajo cargando y descargando camiones, pero se sentía tan débil que apenas podía hacer el trabajo.

31. Datos disponibles en la *Coordination Platform for Refugees and Migrants from Venezuela (R4V)*, coordinada conjuntamente por el ACNUR y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), con la participación de otras agencias de Naciones Unidas (ONU) y entidades de la sociedad civil.

32. Ocupa una gran área del estado Bolívar y, en menores proporciones, de los estados Amazonas y Delta Amacuro.

La violación del derecho a la salud, a su vez, está relacionada con la falta generalizada de medicamentos y tratamientos esenciales; con el deterioro de las condiciones en hospitales, clínicas y maternidades; con el suministro insuficiente de factores determinantes de la salud subyacentes, incluidos agua y nutrición adecuadas; con el deterioro de los programas de inmunización y salud preventiva; y con restricciones al acceso a la salud sexual y reproductiva.

Los pueblos indígenas de Venezuela, además de enfrentar los mismos ataques a los derechos humanos que la población en general, también han sufrido violaciones de los derechos colectivos a sus territorios tradicionales. El informe del ACNUDH muestra que, en la región Arco Minero del Orinoco³², la minería ha provocado la vulneración de varios derechos colectivos, entre ellos el derecho a mantener sus distintas costumbres y formas de vida. La minería también tiene graves impactos ambientales y de salud, como el aumento de la malaria y la contaminación de los cursos de agua. El informe 2020 también señala que, desde 2018, se han incrementado las intimidaciones y la violencia contra los indígenas, con acciones de grupos armados dentro de sus territorios. La minería afecta el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, la autonomía y la consulta previa, dado que el gobierno no los ha consultado sobre estas actividades.



Hablar de Venezuela me dan ganas de llorar. Mi familia, ahorita, tiene mucha hambre y ya empieza a morir...

En esta semana, si no me equivoco, se murieron cinco personas; en la semana pasada, cinco Warao [de la misma comunidad]. Se están muriendo adultos y niños no de coronavirus, sino de hambre. ¡De hambre! Ellos me piden apoyo casi todos los días, pero no tengo dinero. 'Mándame R\$ 100,00', 'Mándame R\$ 50,00'. Mi propiedad, mis parientes, mi familia, la hermana de mi mujer están en Venezuela. Mando R\$ 200,00 todos los días 28 porque me da pena. 'Vamos a mandárselo a mi hermana', me dice mi esposa. Muchos me están pidiendo, pero no tengo dinero. En los caños se muere gente, se está acabando todo, ya no hay ropa, sal, no sé cómo, de aquí en adelante, cómo será.

Hombre, 49 años, viviendo en Ananindeua (Pará), el 6 de octubre de 2020





Nótese que la alimentación y la salud son derechos humanos relacionados con la preservación de la vida y la dignidad humana, y están formalmente reconocidos por el artículo 25 de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La no garantía de esos derechos, por lo tanto, también se encuadra en lo que constituye un escenario de “violación grave y generalizada de los derechos humanos”, según el inciso III del artículo 1 de la ley brasileña para la protección de personas refugiadas (Ley n. 9.474 / 1997).

Desde el 14 de junio de 2019, el Comité Nacional de Refugiados (CONARE) considera que Venezuela se encuentra en una situación de grave y generalizada violación de los derechos humanos, lo que permite el reconocimiento como refugiados de las personas que abandonan el país debido a la crisis política, económica y social. La evaluación³³ consideró siete elementos, entre ellos cinco criterios de la Declaración de Cartagena (1. violencia generalizada; 2. agresión extranjera; 3. conflictos internos; 4. violación masiva de derechos humanos; 5. circunstancias que han alterado gravemente el orden público) y dos documentos más (nota de orientación del ACNUR³⁴ y posición del Ministerio de Relaciones Exteriores – MRE).

Con la constatación de “grave y generalizada violación de los derechos humanos” en el país, se superó el criterio subjetivo para analizar los requisitos de los nacionales venezolanos. Esta decisión permitió al CONARE utilizar un procedimiento simplificado para reconocer la condición de refugiado a 20.515 venezolanos en diciembre de 2019, a otros 16.196 en enero de 2020, a 772 niños y adolescentes en abril y, en agosto de 2020, a otras 7.984 personas. Así, Brasil se ha convertido en el país de América Latina con mayor número de personas refugiadas venezolanas, totalizando cerca de 46 mil personas, 117 de ellos indígenas pertenecientes a las diferentes etnias de ese país³⁵.

2.1. Dispersión territorial en Brasil

Ante el contexto que enfrenta Venezuela, la llegada de los Warao a Brasil está motivada por la busca de protección internacional y mejores condiciones de vida. Como mencionamos anteriormente, fue a partir del segundo semestre de 2016, momento que marcó el agravamiento de la crisis en Venezuela, que se intensificó el proceso de desplazamiento de venezolanos a Brasil. En 2014, se trataba de poco más de 30 Warao en suelo brasileño; entre finales de 2016 y principios de 2017, ya sumaban 600 personas; en marzo de 2018, había alrededor de 1.200; y, en diciembre de 2020, la estimación era de aproximadamente 3.300 indios Warao viviendo en Brasil.

En diciembre de 2016, había grupos de personas sin hogar en Pacaraima (Roraima) y otros alojados en el Centro de Referencia para Inmigrantes (CRI) en la capital del estado, Boa Vista. En ese momento, se registraban pocas familias en Manaus o en el camino hacia allí, quienes se instalaron en casas alquiladas en el centro y en otros barrios periféricos, así como bajo un viaducto cerca de la terminal de autobuses. Hasta marzo de 2017, el número total de indígenas Warao en Brasil, simultáneamente, no superó 600 personas³⁶; en mayo de 2017, solo dos meses después, ya había alrededor de 500 indígenas solo en Manaus.

Entre las razones alegadas para salir de Boa Vista, los Warao citaron: 1) la difusión de discursos que desalentaban las donaciones de dinero a los indígenas en las calles; 2) las condiciones de alojamiento en el CRI, principalmente por conflictos con venezolanos no indígenas (los criollos) y la alimentación, que se considera insuficiente y poco diversificada; 3) dificultad para encontrar trabajo; y 4) competencia para la venta de artesanías, debido al alto número de indígenas en la ciudad³⁷.

33. BRASIL. Ministerio de la Justicia y Seguridad Pública. Nota Técnica n. 3/2019/CONARE_Administrativo/CONARE/DEMIG/SENAJUS/MJ. Disponible en: justica.gov.br/news/collective-nitf-content-1564080197.57/sei_mj-8757617-estudo-de-pais-de-origem-venezuela.pdf. Accedido el 23 de octubre 2020.

34. ACNUR. UN High Commissioner for Refugees (UNHCR), Guidance Note on International Protection Considerations for Venezuelans – Update I, May 2019. Disponible en: refworld.org/docid/5cd1950f4.htm. Accedido el 5 de enero 2021.

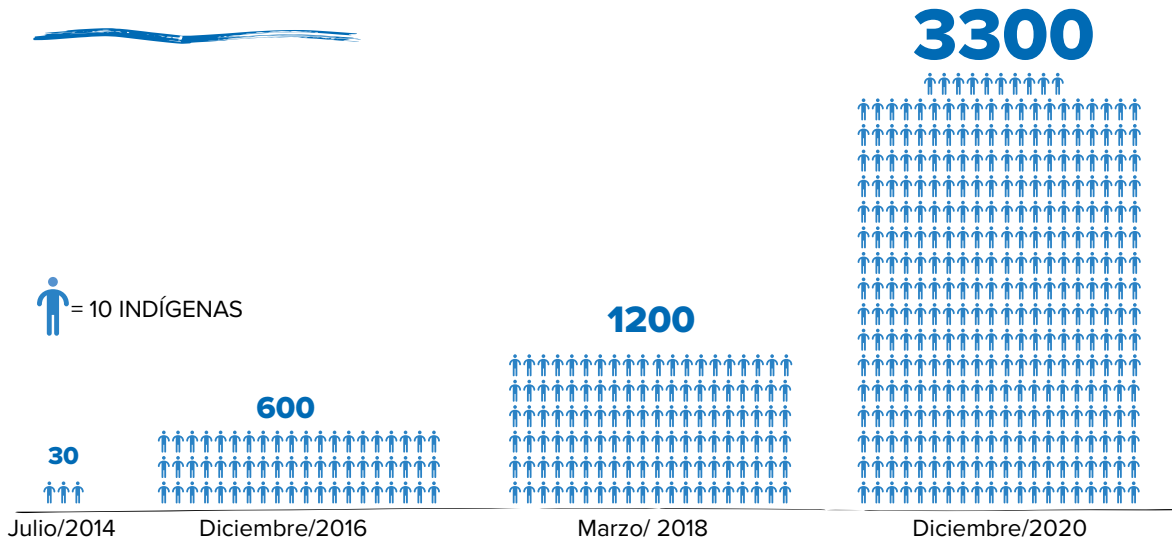
35. Datos referentes a diciembre de 2020.

36. Véase Ramos *et al.* (2017).

37. Véase Moutinho (2 017).

HISTÓRICO DE LA PRESENCIA WARAO EN BRASIL

Fuente: ACNUR



En Manaus, las acciones de alojamiento por parte del gobierno comenzaron a mediados de 2017, cuando ya existía una familia Warao en la ciudad de Belém. Sin embargo, la ruta a Pará recién se estableció a mediados de septiembre de 2017 debido a la proximidad de Círio de Nazaré³⁸. En ese momento, un grupo de 28 Warao llegó a Santarém, en la región oeste del estado. Como los indígenas no siempre tenían dinero para pagar el pasaje en barco de Manaus a Belém, la ciudad de Santarém se convirtió para muchos en un punto intermedio entre las dos capitales: desde Manaus se dirigieron a Santarém, donde pasaron unos días, hasta que recogieron el pasaje y luego continuaron hacia Belém.

Entre las razones para salir de la capital de Amazonas, citaron la dificultad para conseguir trabajo y la disminución de las donaciones. Un indígena nos explicó en 2017 que, luego de que las familias fueron acogidas en alojamientos públicos, la sociedad de Manaus dejó de ayudarlos con donaciones, pues entendieron que sus necesidades estaban siendo atendidas por el Estado. Las donaciones, sin embargo, no serían solo para los que estaban en Brasil, sino para los familiares que se quedaron en Venezuela. La insatisfacción con los servicios ofrecidos en Manaus, el encuentro con familiares en las ciudades de Pará y la restricción impuesta a las mujeres al abrigo de salir a la calle a pedir dinero también son señaladas por

los indígenas como motivos para salir de la capital de Amazonas³⁹.

El inicio de los desplazamientos al estado de Pará suscitó la posibilidad de trata y seducción de personas. Con la certeza de que los Warao no podrían desplazarse solos, se especulaba sobre la existencia de personas u organizaciones que financiarían esos viajes. Sin embargo, ocurre que los indígenas que van a Brasil vienen en grupos de parentesco o similares. Muchas de las familias que se encuentran hoy en el país ya eran conocidas en sus regiones de origen; otros se conocieron durante el transcurso o ya en ciudades brasileñas. Hay, por tanto, una red de relaciones sociales a través de la cual los Warao organizan sus viajes, la cual comparte entre ellos las pautas y los recursos económicos necesarios para su desplazamiento.

Hasta mediados de 2018, se registraba la presencia de Warao en cinco ciudades de Brasil: Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém y Belém⁴⁰. En Roraima y Amazonas, a pesar de una breve visita a Manacapuru (Amazonas), los indígenas permanecieron en los mismos lugares, mientras que en Pará, debido a la existencia de una red vial más amplia, comenzaron a trasladarse a diferentes ciudades, por lo que, en Además de Belém y Santarém, la presencia de Warao se registró en al menos otras 20 ciudades de Pará.

38. Fiesta cristiana en honor a Nuestra Señora de Nazaret, la cual se celebra anualmente desde hace más de dos siglos, el segundo domingo de octubre, que reúne aproximadamente dos millones de personas. La gran afluencia de personas a la ciudad y el bullicio del comercio con motivo del Círio aparecieron como oportunidades para que los Warao recaudaran fondos a través de donaciones.

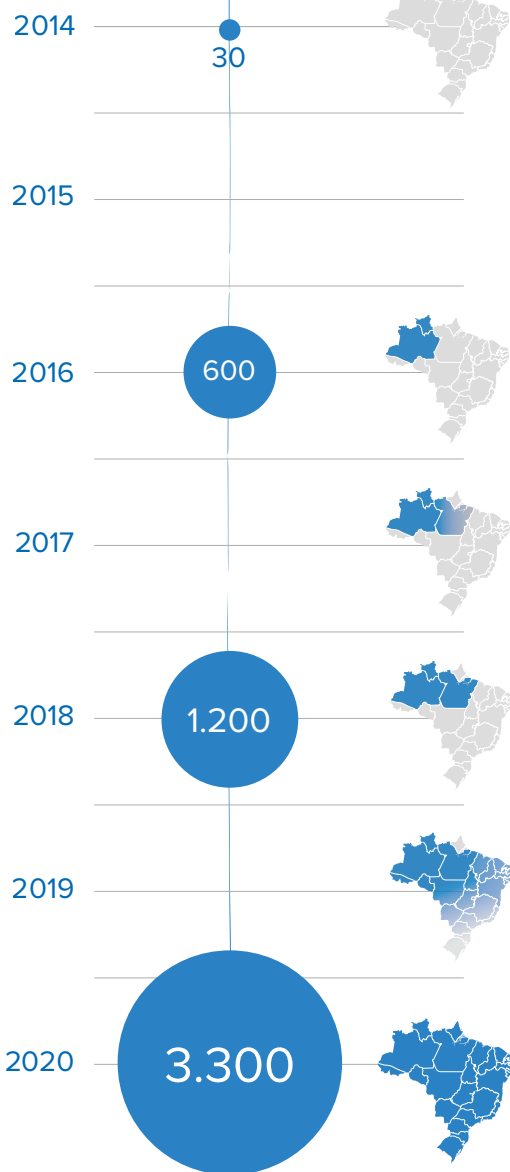
39. Véase Moutinho (2020).

40. En diciembre de 2017, una familia se mudó de la ciudad de Santarém al Distrito Federal y regresó poco después, alegando que no se había adaptado al clima de la región. Al mismo tiempo, dos parejas que vivían en Belém hicieron un primer viaje a São Luís (Maranhão) y regresaron poco después, según ellos, debido a los altos costos del alojamiento.

PRESENCIA WARAO EN BRASIL

Fuente: ACNUR

Cantidad de indígenas Warao en Brasil por año



RORAIMA

2014 En julio de 2014 hubo el primer registro de la presencia Warao en Brasil.

RORAIMA Y AMAZONAS

El año de 2016 marca la intensificación de la llegada de venezolanos en Brasil. Al final de 2016 hubo los primeros desplazamientos Warao de Roraima para Amazonas.

PARÁ

A partir de septiembre de 2017 se estableció el flujo de desplazamiento de Amazonas a Pará.

PARÁ

A lo largo de 2018 los Warao empezaron a desplazarse en el interior del estado de Pará.

CENTRO-OESTE, SURESTE, NORESTE Y SUL

En 2019 hubo la llegada de los primeros grupos Warao en las regiones Centro-oeste Sureste, Noreste y Sur de Brasil.

RONDÔNIA Y ACRE

En la misma época, hubo desplazamientos del Amazonas para los estados de Rondônia e Acre, región norte.

CINCO REGIONES DE BRASIL

En 2020, los desplazamientos Warao abarcaban, al menos, 75 ciudades de las cinco regiones brasileñas.

A partir del primer semestre de 2019, los Warao iniciaron nuevos desplazamientos —de esta vez partiendo de Belém hacia la región noreste. Así, se formaron grupos en São Luís (Maranhão), Teresina (Piau) y Fortaleza (Ceará). Luego, este desplazamiento se extendió a otros estados, como Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco y Bahía.

A la misma fecha, algunas familias que estaban en Manaus comenzaron a trasladarse a los estados de Rondônia y Acre, en la región norte. También hubo el paso de algunos grupos familiares por el estado de Tocantins, mientras que otros, desde rutas terrestres de Rondônia, Pará, Maranhão y Rio Grande do Norte, llegaron a las regiones Centro-oeste, Sudeste y Sur.

En diciembre de 2019, se registró la primera llegada de un grupo Warao a São Paulo, ciudad que ha despertado el interés de muchas familias desde el inicio del proceso de desplazamiento a Brasil en 2016. Los indígenas comentan que ven informaciones al respecto de esa ciudad en los noticieros y en los programas de televisión y, por eso, tienen curiosidad por conocerla. Algunos piensan que se trata de la capital federal y establecen una correlación con la ciudad de Caracas. Otros entienden que es una metrópoli, mostrando cierta fascinación. Sin embargo, el primer grupo que llegó a la ciudad se quedó solo tres semanas, sorprendido por el alto costo de vida y la cantidad de personas en las calles. Esos aspectos hicieron que la ciudad fuera menos propicia para la recolección y acumulación

de dinero y otros bienes. Posteriormente, otros grupos familiares realizaron viajes rápidos por la capital paulista y se dirigieron a municipios más pequeños del interior del estado. La estancia, sin embargo, también fue temporal.

Desde el primer semestre de 2019, la dinámica de la movilidad Warao se ha intensificado y los viajes para nuevas ciudades han comenzado a ocurrir con mayor rapidez, los cuales se distancian cada vez más de la frontera entre los dos países. Hasta agosto de 2020, la presencia de esta población se registró en al menos 75 ciudades de 23 estados y el Distrito Federal.

La dispersión de los Warao en el territorio brasileño se da concomitantemente con el movimiento del regreso temporal a Venezuela, realizado individualmente o por porciones más pequeñas

de los grupos familiares con el fin de encontrar y buscar familiares, compartir los recursos obtenidos en Brasil y comprar artesanías para revender en el país. Si bien el movimiento de regreso a Venezuela es recurrente en la historia de la presencia Warao en Brasil, el cual ocurre desde el principio, cabe señalar que este no es un viaje de ida y vuelta, sino viajes puntuales para ayudar a los familiares que se quedaron allí. En pocos días, generalmente acompañados de más familiares, regresan a Brasil. Sin embargo, a medida que se alejan de la frontera, los viajes a Venezuela se han vuelto menos frecuentes para muchas familias. El envío de pequeñas remesas de dinero, por otro lado, ocurre de manera regular, pues, como se mencionó anteriormente, los recursos obtenidos en Brasil no solo incluyen a las personas que se encuentran en Brasil, sino también a los familiares que siguen en Venezuela.



*Lo que está pasando en Venezuela está peor que antes.
Mi familia se está muriendo de hambre allá.*

Todas las semanas llega un mensaje de voz para depositar dinero. Yo ayudaba, pero ahorita no puedo. El auxilio de emergencia disminuyó, en el mes pasado solo recibí R\$ 600,00. Le dije a mi familia: 'Puedo ayudar, pero no a mucha gente porque no tengo dinero'. Antes, recibía R\$ 1.200,00 y ayudaba. Ahora, no puedo, porque ya no recibo la mitad. Si tengo [dinero], puedo ayudar; si no, no. Les dije a los de mi familia que están en Venezuela.

Hombre, 34 años, viviendo en Recife (Pernambuco)
el 6 de octubre de 2020



2.2. Dinámicas, estrategias y transformaciones recientes

Los desplazamientos Warao en Brasil, inicialmente, ocurrieron de manera similar a la dinámica utilizada en Venezuela, lo que mantenía el protagonismo femenino. Eran las mujeres, acompañadas de sus hijos menores, quienes hacían el primer viaje a otra ciudad. Los Warao viajaban en grupos de mujeres y niños, todas pertenecientes a la misma familia extensa. A veces los acompañaba un hombre o dos, pero, por regla general, ellos se quedaban en el lugar de salida, esperando a que regresaran o enviando dinero para encontrarlas. Así fue cómo llegaron muchas familias a Brasil: fueron de Boa Vista a Manaus y de Manaus a Belém.

El protagonismo femenino se deriva de que fueron las mujeres, por medio del acto de pedir dinero, quienes recogieron las donaciones en especie o en alimentos, necesarias para la subsistencia del grupo familiar y también para la financiación de los viajes. Un hombre Warao nos dijo que su esposa vino a Brasil sola dos veces, mientras él permanecía en Tucupita, cuidando a los niños. Luego, cuando toda la familia ya estaba en Brasil, se quedó en Boa Vista con sus hijos, mientras que su esposa, junto con otra indígena,

fueron a Manaus, a recolectar el dinero necesario para el cambio de ciudad. Otro hombre dijo que las mujeres estaban buscando una solución al "problema Warao" —lo que configuraría ese problema sería la falta de alimentos, trabajo y condiciones de vida dignas, lo que contradice la mala interpretación de que la movilidad es parte de la cultura Warao o la de que ellos serían nómadas, conforme comentamos en el capítulo anterior. El desplazamiento de los Warao está impulsado por la busca de protección, mejores condiciones de vida y satisfacción de sus necesidades básicas, lo que, como puede verse, no tiene relación con el determinismo cultural o el nomadismo.

Esta dinámica de desplazamiento, llevada a cabo por mujeres, se mantuvo inalterada durante los primeros años de presencia Warao en Brasil, sobre todo mientras la movilidad estaba restringida a las ciudades y a los estados de la región norte. A partir del primer semestre de 2019, cuando comenzaron a trasladarse a la región Nordeste y, posteriormente, al Centro-oeste y Sudeste, y, finalmente, a la región Sur, se produjeron algunas transformaciones. Desde entonces, además

de los viajes realizados por grupos compuestos por mujeres y niños, también se ha identificado: 1) grupos de hombres que se desplazan solos, dejando a mujeres y niños en el lugar de salida; 2) grupos familiares compuestos por 12, 15 y hasta 20 personas viajando juntas; y 3) separación de familias extensas, con familias nucleares haciendo viajes sin la compañía de otros familiares. Se nota una disminución del protagonismo femenino en el proceso de desplazamiento, sin, con todo, reducir su importancia en la organización social y en el sustento de esta colectividad.

Estos cambios en la dinámica por la que los Warao organizan los desplazamientos trajeron consigo una alteración más, que es precisamente la presencia de hombres pidiendo dinero en los semáforos e intersecciones, actividad hasta hace poco antes realizada predominantemente por mujeres. Los hombres contribuían al presupuesto familiar vendiendo artesanías y otros productos de bajo costo, o mediante trabajos ocasionales, pero, por regla general, su función era cuidar de las pertenencias y de los niños mientras las mujeres estaban en la calle. Estas situaciones nos ayudan a reflexionar sobre el protagonismo indígena en el proceso de cambio social.

La movilidad Warao, como demostramos aquí, es un fenómeno social complejo, compuesto por diversas motivaciones que se mueven entre las dimensiones material, afectiva y espiritual/moral de la vida de estos sujetos. Además de la dificultad para acceder a políticas públicas culturalmente adecuadas, el deseo de encontrar familiares, la busca de trabajo, fuentes de ingresos y mejores condiciones de vida, en algunos comunicados se menciona la ocurrencia de conflictos internos al grupo como una situación que influye en la decisión de cambio de ciudad. Los conflictos suelen ser el resultado de diferencias religiosas, consumo de alcohol y acusaciones de brujería.

La ocurrencia de estos conflictos trajo transformaciones en cuanto a la definición de quién puede vivir con quién, por lo que surgió una nueva división basada en el neopentecostalismo. Algunas familias que se convirtieron a alguna religión neopentecostal ya no aceptan vivir con personas que no siguen los preceptos de la misma denominación. Esto ha provocado la separación de ciertas familias extensas cuando no se produce la conversión de todos los miembros, y ha provocado el desplazamiento de grupos familiares a ciudades donde no hay otros Warao.

Alejarse de otros Warao, sin embargo, también ocurre para distanciarse de los hechiceros pertenecientes a diferentes grupos familiares, que pueden causar algún daño. Los indígenas creen que la presencia de un *brujo*⁴¹ perteneciente a otro grupo familiar en el mismo entorno puede provocar enfermedades, especialmente entre los niños, llevándolos a la muerte. La ambigüedad aquí es que, si bien un individuo es considerado hechicero por otro grupo familiar, también es, para su propia familia, el curandero. Sobre el chamanismo y sus implicaciones para las relaciones sociales entre los Warao, hablaremos de manera más detenida en los siguientes capítulos.

La movilidad warao, como ya hemos comentado aquí, se organizó desde un principio mediante redes de relaciones sociales establecidas a través del parentesco, la amistad y la solidaridad entre compatriotas. A través de estas redes circulan personas, bienes (artesanías, comida, ropa, dinero), información/referencias (tanto de lugares como de personas) y saberes, incluso espirituales. Los nuevos destinos se deciden en base a este levantamiento de información: cuando les interesa una ciudad, ya sea escuchando a alguien comentar o viendo algo en la televisión, comienzan a buscar información, preguntando por la distancia, los medios de transporte, las posibilidades de trabajo, clima, etc.

Los Warao se desplazan debido a esta red que les ayuda con información sobre ciudades y con recursos económicos, prestándose valores entre sí. Los desplazamientos se organizan de forma autónoma, lo que demuestra el protagonismo de estos sujetos. Sin embargo, debido a los costos de viaje, no todos los miembros del grupo familiar consiguen viajar al mismo tiempo, por lo que el desplazamiento gradual es común principalmente en la ruta Venezuela-Brasil. Además, los indígenas generalmente tienen dinero solo para pasajes de barco o autobús, sin poder comer durante el viaje, lo que contribuye a la condición de vulnerabilidad física y social de estas familias y refuerza la importancia de que haya respuestas rápidas por parte del gobierno local delante de la llegada de esta población.

En el próximo capítulo, ante la intersección de las categorías identitarias y jurídicas (indígenas refugiados y/o migrantes), hablaremos sobre los dispositivos legales para la protección de estos sujetos en Brasil.



41. Término español utilizado por los indígenas para identificar a quienes acusan de haber causado la enfermedad de otros a través de la brujería.



3 Dispositivos legales para la protección de indígenas refugiados y migrantes



El último Censo Demográfico realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), en 2010, señala que aproximadamente el 36% de la población indígena de Brasil vive en áreas urbanas, lo que corresponde a aproximadamente 315 mil personas. En el año 2000, esta población era mayor, superando las 383 mil personas. A pesar del expresivo número de indígenas en un contexto urbano, históricamente la política indígena se ha centrado en la población que vive en tierras indígenas (TIs) que, en general, se ubican en el área rural. Quienes viven fuera de estas áreas son tratados como “los sin aldea”⁴², los cuales eran desatendidos por políticas públicas específicas para los pueblos indígenas. Hay un entendimiento erróneo de que el lugar de los pueblos indígenas es el bosque y no la ciudad, algo que en muchos sentidos repercute en el servicio que se les brinda a los Warao en Brasil. Ante la llegada de los Warao a una nueva ciudad es común escuchar sugerencias de que deben ser llevados al área rural o asentados en alguna aldea indígena. ¿Pero por qué, a pesar de la presencia histórica, continua y creciente de los indígenas en un contexto urbano, seguimos insistiendo en la lógica de que las ciudades no son un espacio adecuado para esta población?

El primer punto es entender que la identidad indígena no se limita al lugar de residencia o al compartir de una cultura ancestral. La identidad étnica depende de la autoidentificación e identificación como tal por parte de quienes integran un mismo grupo, es decir, los indígenas son quienes se identifican de esta manera y así son reconocidos por los demás. La cultura, a su vez, no es una característica principal de un grupo étnico; al contrario, es una consecuencia. La cultura es algo esencialmente dinámico y continuamente reelaborado, de modo que los rasgos culturales de un grupo étnico pueden variar en el tiempo y el espacio sin afectar su identidad. El contacto interétnico e incluso la interdependencia de los grupos no disuelven las fronteras sociales entre ellos, es decir, ser o no ser indígena no depende de la ausencia de movilidad o interacción⁴³. Por tanto, vivir en la ciudad entre no indígenas no significa necesariamente vivir como ellos, ni tampoco dejar de ser indígena.

Dicho eso, partimos del segundo punto, que es entender que los derechos indígenas no parten de la condición de “primitividad” o supuesta “pureza cultural” a comprobarse por los colectivos indígenas actuales, sino del entendimiento por parte de los pueblos indígenas y del Estado de que estos grupos son descendientes de pueblos originarios. Hablar de descendencia y ancestralidad, con todo, no significa que los indígenas estén inmóviles, detenidos en el tiempo. Necesitamos entender que

vivimos en la misma temporalidad y que ellos también sufren cambios sociales. Vivir en la ciudad, ir a la universidad o tener un teléfono celular no altera la identidad étnica, tampoco les impide ser titulares de derechos y políticas diferenciadas.

Los pueblos indígenas de Brasil tienen derechos específicos, garantizados por la Constitución Federal del país y los tratados internacionales que tienen como objetivo permitir la reproducción, el fortalecimiento y la valoración de sus culturas. Dichos derechos, cabe señalar, también se aplican a los Warao y otras etnias venezolanas (o de otras nacionalidades) que hoy viven en Brasil.

Hasta la promulgación de la Constitución Federal de 1988, la legislación brasileña estuvo marcada por los principios de protección e integración de los pueblos indígenas en la sociedad nacional. Con la nueva Constitución, el concepto integracionista fue reemplazado por el reconocimiento de que los pueblos indígenas son portadores de diferentes culturas, las cuales deben ser respetadas como parte del patrimonio cultural del país. En su artículo 231, la Constitución reconoce a las comunidades indígenas “su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, y la Unión es responsable de demarcar, proteger y hacer respetar todos sus bienes”. Las acciones que realizan los miembros de estas culturas con base en sus creencias y costumbres no deben ser consideradas sin sentido, tampoco estigmatizadas, y los intentos de criminalizarlos están sujetos a un marco legal. Además, con las alteraciones introducidas en 1988, se superó la tutela del Estado y se reconoció la plena capacidad civil de los pueblos indígenas, incluido el derecho a asociarse libremente para representar sus intereses⁴⁴.

La noción de tutela presupone la incapacidad intelectual y moral de estos sujetos, la cual deja a otros el poder de hablar, actuar y decidir en su nombre. Es un ejercicio de infantilización, en el que se anula toda acción y expresión pública del tutor cuando no está suscrita por el tutor. A partir de la superación legal del principio tutelar, “los indígenas, sus comunidades y organizaciones son partes legítimas para acudir a los tribunales en defensa de sus derechos e intereses, interviniendo el Ministerio Público en todos los actos del proceso”, según establece el artículo 232 de la Constitución.

Antes de la Constitución de 1988 y aún vigente, durante el régimen militar, se promulgó la Ley n. 6.001/1973, conocida como Estatuto del Indio. A pesar de su contenido integracionista y tutelar, el Estatuto del Indio sentó las bases para la lucha por el derecho a las tierras ocupadas por los pueblos

42. En portugués, “desaldeado”, término utilizado para los indígenas que salieron de sus aldeas.

43. Véase Carneiro da Cunha (2012).

44. Véase Pacheco de Oliveira (2016).

indígenas en un momento marcado por la carrera territorial desenfundada en la Amazonía⁴⁵. Este estatuto, aunque no aceptado por la Constitución Federal en cuanto a los principios de integración y protección, contrarios al precepto de autonomía de los pueblos indígenas, sigue orientando aspectos de la situación jurídica de estas comunidades.

En él, encontramos referencia a la responsabilidad de la Unión, de los estados y municipios por la protección de las comunidades indígenas y de sus derechos (artículo 2) dada la garantía de los medios para su desarrollo, la cual respeta sus peculiaridades (ítem III), así como la posibilidad de elegir libremente los medios de vida y la subsistencia (ítem IV). Se destacan también la aplicación de todos los derechos y garantías de las leyes laborales y de seguridad social a los indígenas, sin ser discriminados (artículo 14); respeto de su patrimonio cultural, valores artísticos y medios de expresión (artículo 47); el derecho a la educación, sometiendo el sistema educativo a las adaptaciones necesarias (artículo 48); la alfabetización en su propia lengua y en portugués (artículo 49); y el derecho a la salud (artículo 54), aunque sin considerar un enfoque diferenciado. En los artículos 56 y 57, referidos al derecho penal, se enumeran la flexibilización de la pena y el régimen especial de semilibertad en el contexto de una infracción, lo que la posibilidad de aplicar sanciones específicas a cada pueblo.

A nivel internacional, contamos con la Convención n. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, incorporada al ordenamiento jurídico brasileño por medio del Decreto n. 5.051/2004⁴⁶. Con la promulgación de la Convención 169, las comunidades indígenas se caracterizan como “pueblos” y se alejan de la controversia de que esto podría causar fragmentación interna y pérdida de la unidad nacional, considerando que el término en este contexto no tiene relación con su uso por el derecho internacional (artículo 1º, inciso 3º). Aún en el artículo 1º, inciso 2º, se establece la definición de indígena con base en el proceso de autclasificación. La Constitución de 1988 define solo lo que son los TIs, pero no presenta una definición de quién sería el indígena, de modo que, antes de la Convención 169 se utilizaba el significado adoptado por el Estatuto de los Indios: “indio o silvícola – individuos de origen y ascendencia precolombina que se identifica y es identificado como pertenecientes a un grupo étnico cuyas características culturales lo distinguen de la sociedad nacional” (artículo 3º, ítem I). Con la convención, se entiende que las clasificaciones externas, establecidas por órganos administrativos o legales, no deben

considerarse decisivas, lo que permite que las comunidades indígenas se guíen por procesos de autclasificación⁴⁷.

En su artículo 6º, la Convención 169 establece el principio de la consulta libre, previa e informada con los pueblos interesados ante las decisiones que puedan afectarlos. En otros artículos se destaca el derecho a la autonomía, la tierra, la salud y seguridad social, la educación y los medios de comunicación, y también la garantía de que pueden trabajar sin ser discriminados ni explotados, con los medios para su formación profesional.

En Belém, Pará, por iniciativa del MPF, se construyó un protocolo de consulta previa con el pueblo Warao presente en la ciudad. Ese documento, si bien fue elaborado con los indígenas que se encontraban en Belém en octubre de 2018, sirve para orientar las acciones del gobierno en otras ciudades donde esta población está presente, el cual resalta la importancia de ser consultados ante cualquier medida que afecte sus vidas, lo que respeta sus derechos, costumbres y cultura y garantiza su participación en la formulación de políticas públicas dirigidas a ellos. En el protocolo, los Warao informan que las consultas deben realizarse de manera colectiva, con la participación de hombres, mujeres, ancianos, jóvenes, niños y curanderos o, en una situación de emergencia, a través de representantes designados por cada grupo familiar. Las consultas deben realizarse con anticipación para que los pueblos indígenas puedan reunirse y deliberar internamente con el tiempo que sea necesario para su comprensión del tema.

Los artículos 8º, 9º y 10º de la Convención 169 hacen referencia a la necesidad de que, en el contexto de las infracciones penales, se respeten las prácticas de justicia mediante las cuales cada pueblo resuelve los conflictos, tomando en cuenta sus costumbres en el referido asunto y dando preferencia a los tipos de punición que no sea el encarcelamiento.

Sobre este aspecto específico también está la Resolución n. 287/2019 del Consejo Nacional de Justicia (CNJ), la cual establece “procedimientos para el tratamiento de personas indígenas acusadas, imputadas, condenadas o privadas de libertad, y ofrece directrices para asegurar los derechos de los población en el ámbito penal del Poder Judicial” (artículo 1º). Dicha resolución, en su artículo 2º, aclara que los procedimientos previstos en la misma se aplicarán a los autoprogamados indígenas, “brasileños o no, hablantes tanto de portugués como de lenguas nativas,

45. Véase Souza Lima (2015).

46. El Decreto n. 5.051/2004 fue revocado por el Decreto n. 10.088/2019, que “consolida los actos normativos emitidos por el Poder Ejecutivo Federal que disponen sobre la promulgación de convenios y recomendaciones de la Organización Internacional del Trabajo – OIT ratificadas por la República Federativa de Brasil”.

47. Véase Pacheco de Oliveira (2016).

independientemente del lugar de residencia, en contexto urbano, campamentos, asentamientos, áreas de reanudación, TI regularizadas y en diferentes etapas de regularización territorial”. Garantiza que la autodeclaración como indígena puede tener lugar en cualquier etapa del proceso penal (artículo 3º); determina que la información sobre la lengua y la etnia debe incluirse en el registro de todos los actos procesuales (artículo 4º); garantiza la presencia de un intérprete, preferentemente de la propia comunidad, en todas las etapas del proceso, incluso cuando el imputado hable portugués, con miras a interpretar los hechos desde su propia cosmovisión (artículo 5º); recomienda realizar una investigación antropológica para comprender la percepción de los imputados y saber cómo los indígenas afrontan el hecho, si lo considera un delito y cuáles serían las penas (artículo 6º); y destaca la necesidad de la consulta previa con la comunidad indígena para la criminalización del imputado (artículo 7º).

La resolución determina, además, que el encarcelamiento debe tener lugar solo como medida última y que, en el contexto de puniciones con privación de libertad, el establecimiento penal debe considerar las especificidades culturales de los indígenas y reconocer, entre otros aspectos, la existencia de otras formas de parentesco en la realización de visitas sociales, ofrecer comida respetuosa con las costumbres de la comunidad indígena, trato diferenciado en salud, etc.

A nivel internacional, también contamos con la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en septiembre de 2007. En sus artículos, reafirma el derecho de los pueblos indígenas a la no discriminación, a la autodeterminación, autonomía, integridad física y seguridad, a la práctica y revitalización de sus costumbres y tradiciones, a la educación, al mantenimiento de sus medicinas tradicionales y prácticas de salud, a las tierras y territorios tradicionalmente ocupados, entre otros. El artículo 8º, inciso 1º establece que “los pueblos y personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura”, lo que, entre otros derechos aquí mencionados, deben ser observados en el contexto del alojamiento de los Warao, por lo que garantiza la reproducción cultural del grupo en cuanto a alimentación, prácticas rituales, organización política, etc.

Más recientemente, tenemos la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2016 por la Organización de los Estados Americanos (OEA). Al igual que la Declaración de Naciones Unidas, el documento de la OEA reafirma el derecho indígena a la autoidentificación, a la libre determinación, a la educación, a la no discriminación, al ejercicio de su espiritualidad, a sus propias formas familiares, a la salud, a la protección de el medio ambiente, la

asociación y la libertad de pensamiento, la autonomía, las tierras y territorios, entre otros.

Además de ser indígenas, los Warao, en Brasil, son personas refugiadas o migrantes según el estatus legal que se les aplique. Son, por tanto, sujetos de derecho tanto como indígenas como personas refugiadas o migrantes. Ante ello, para su asistencia, también deben observarse los dispositivos legales relativos a la protección de personas refugiadas y migrantes.

La Constitución Federal, en su artículo 5º, establece que “todos son iguales ante la ley, sin distinción de ningún tipo, asegurando a brasileños y extranjeros residentes en el país la inviolabilidad del derecho a la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad”. Las personas refugiadas y los migrantes también son titulares de derechos sociales (educación, salud, alimentación, trabajo, vivienda, transporte, ocio, seguridad, seguridad social, protección de la maternidad y la infancia, asistencia a los desamparados), según el artículo 6º, así como derechos laborales, según el artículo 7º. No hay impedimento para el ejercicio de cargos en la administración pública, si cumplen con todos los requisitos establecidos por la ley (artículo 34, ítem I), pero no pueden votar ni ser votados (artículo 14, inciso 2º).

En Brasil, de acuerdo con el artículo 1º de la Ley n. 9.474/1997, que determina los mecanismos para la implementación del Estatuto del Refugiado de 1951, se reconoce como refugiado a un individuo que:

- I – por temores fundados de persecución por motivos de raza, religión, nacionalidad, grupo social u opiniones políticas, se encuentra fuera de su país de nacionalidad y no puede o no quiere aceptar la protección de ese país;
- II – de no tener nacionalidad y estar fuera del país donde anteriormente tenía su residencia habitual, no puede o no quiere regresar a él, por las circunstancias descritas en el ítem anterior;
- III – debido a una grave y generalizada violación de los derechos humanos, se ve obligado a salir de su país de nacionalidad para buscar asilo en otro país.

La mayoría de los venezolanos que han solicitado la condición de refugiado en Brasil, incluidos los Warao, encajan en el ítem III del artículo 1º de la Ley de Refugio, quienes alegan una situación de violación grave y generalizada de los derechos humanos en ese país. El CONARE, órgano colegiado que analiza las solicitudes de la condición de refugiado en Brasil, como mencionamos en el capítulo anterior, reconoció en junio de 2019 la situación de violación grave y generalizada de derechos humanos en la que se encuentra Venezuela, y adoptó el procedimiento facilitado para la determinación de las personas refugiadas

de esa nacionalidad. Los efectos de la condición de refugiado, de acuerdo con el artículo 2º de la citada ley, se extienden a los antepasados y descendientes, así como a otros miembros del grupo familiar que sean económicamente dependientes de la persona en cuestión, siempre que se encuentren también en el territorio nacional.

Las personas reconocidas como refugiadas, así como las solicitantes de esta condición, gozan de derechos y deben cumplir las leyes, reglamentos y medidas destinadas a mantener el orden público (artículo 5º). Tienen derecho a la documentación que acredite su situación legal (Protocolo Provisional de la condición de refugiado o Documento Provisional de Registro Nacional de Migración para solicitantes y Tarjeta Nacional de Registro de Migración, tras reconocimiento⁴⁸) y carnet de trabajo, así como acceso a educación y salud. Además de estos derechos, el refugiado puede emitir un documento de viaje (pasaporte), solicitar reagrupación familiar y naturalización (después de cuatro años viviendo en Brasil, a partir de la solicitud).

Conforme el artículo 36, “un refugiado que esté registrado regularmente no será expulsado del territorio nacional, salvo por razones de seguridad nacional o de orden público”. Sin embargo, de acuerdo con el artículo 37, la expulsión del refugiado del territorio nacional no puede tener lugar en un país donde su vida, libertad o integridad física puedan estar en peligro, y solo surtirá efecto cuando tenga la certeza de su admisión en un país donde existen riesgos de persecución. Este artículo está en consonancia con el artículo 33 de la Convención sobre el Estatuto de Refugiado de 1951, el cual prohíbe la expulsión o el rechazo, garantizando el principio de no devolución (*non-refoulement*).

La condición de refugiado cesará cuando la persona vuelva a contar con la protección de su país de origen, recupere voluntariamente la nacionalidad perdida, regrese voluntariamente al país donde fue perseguido, cuando las circunstancias en las que se convirtió en refugiado ya no existan y, siendo apátrida, puede regresar al país donde residía habitualmente (artículo 38). La pérdida de la condición de refugiado, en cambio, se producirá en situación de renuncia, comprobación de falsedad de los motivos presentados para la solicitud, si ejerce actividades contrarias a la seguridad nacional y al orden público, y si sale del territorio nacional sin autorización del gobierno brasileño (artículo 39). La repatriación al país de origen (artículo 42), así como el reasentamiento en otros países (artículo 45) solo se producirán de forma voluntaria.

La ley también establece que, en el ejercicio de los

derechos y deberes de estos sujetos, se debe considerar la condición atípica de refugiados siempre que sea necesario presentar documentos expedidos por el país de origen (artículo 43) ya que, debido al desplazamiento forzado, es posible que no estén en su poder. Ante la desfavorable situación que viven los refugiados, el artículo 44 determina que se adopten procedimientos sencillos para el reconocimiento de certificados y diplomas, así como para la admisión en instituciones académicas brasileñas. Estos mecanismos son importantes para la protección, inclusión social y garantía de una vida digna para las personas refugiadas en Brasil.

En lo que respecta a la protección de los migrantes, en noviembre de 2017 entró en vigencia la Ley n. 13.445, del 24 de mayo del mismo año (Ley de Migración), la cual sustituye al Estatuto de Extranjería (Ley n. 6.815/1980). Esta ley trata de los derechos y deberes de los migrantes y visitantes, regulando su ingreso al país. El inmigrante, según el artículo 1º, es la “persona nacional de otro país o apátrida que trabaja o reside y se instala temporal o permanentemente en Brasil”.

En el marco de esta ley, la política migratoria se rige por una serie de principios y garantías, entre los que se destacan el repudio y prevención de cualquier forma de discriminación; la no criminalización de la migración; la promoción de entrada regular y regularización de documentos; la bienvenida humanitaria; la igualdad de tratamiento y oportunidades; la igualdad de acceso a servicios, programas, prestaciones sociales, bienes públicos, etc. Al igual que a los nacionales, a los migrantes se les garantiza la inviolabilidad del derecho a la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad (artículo 4º), incluido el derecho a la libertad de circulación dentro del territorio nacional y el acceso a los servicios públicos de salud, asistencia social, seguridad social, asistencia jurídica plena y gratuita, así como el acceso a la educación pública y la garantía del cumplimiento de las obligaciones laborales.

Además de la concesión de tres tipos de visas — de visita (artículo 13), temporales (artículo 14) y diplomáticos, oficiales y de cortesía (artículos 15) —, la Ley de Migración, en el artículo 30, prevé permisos de residencia para los siguientes fines: investigación, docencia y extensión, tratamiento de salud, acogida humanitaria, trabajo, práctica de actividad religiosa o voluntariado y reagrupación familiar, entre otros. El Decreto n. 9.199, del 20 de noviembre de 2017, que reglamentó la Ley n. 13.445/2017 (que instituyó la Ley de Migración), en su artículo 161, determina que “el permiso de residencia podrá otorgarse con fines de atender los intereses de la política migratoria nacional”.

48. BRASIL. Presidencia de la República. Decreto n. 9.277, del 5 de febrero de 2018. Dispone sobre la identificación del solicitante de la condición de refugiado y sobre el Documento Provisorio de Registro Nacional Migratorio. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9277.htm. Accedido el 8 de enero de 2021.

Eso se haría mediante un “acto conjunto del [sic] Ministros de Estado de Justicia y Seguridad Pública, Relaciones Exteriores y Trabajo [que] establecerá las hipótesis, requisitos y plazos del permiso de residencia para efectos de asistencia al interés de la política migratoria nacional”.

Con base en este entendimiento, a los migrantes venezolanos, incluidos los indígenas Warao, se les otorga un permiso de residencia temporal por un período de dos años, con base en la Ordenanza Interministerial n. 9, del 14 de marzo de 2018. Dicho acto jurídico, según lo establecido en el artículo 1º, “regula el permiso de residencia para inmigrantes que se encuentren en territorio brasileño y sean nacionales de un país fronterizo, donde el Acuerdo de Residencia para Nacionales de los Estados Parte del MERCOSUR y países asociados no esté vigente”. En el artículo 2º, ítem VII, inciso 1º, se destaca la particularidad de los pueblos indígenas, aconsejándoles que acepten el documento de identificación emitido por el país de origen y una autodeclaración de afiliación, en caso de solicitud de autorización realizada por un nacional indígena de un país fronterizo que no cuenta con la documentación requerida.

En el período de 90 días antes de la expiración del período de dos años previsto para la residencia temporal, el inmigrante, según lo establecido en el artículo 3º del acto jurídico, cuando no presente antecedentes penales en Brasil y compruebe los medios de subsistencia, podrá solicitar un permiso de residencia permanente.

Finalmente, tenemos la Ley n. 13.684, de 21 de junio de 2018, que “establece las medidas de atención de emergencia para la recepción de personas en situación de vulnerabilidad derivada del flujo migratorio provocado por una crisis humanitaria” (artículo 1º). Para los fines de esta ley, de acuerdo con su artículo 3º, se considera:

- I – situación de vulnerabilidad: condición de emergencia y urgencia que evidencie la fragilidad de la persona en el ámbito de la protección social, resultante de un flujo migratorio desordenado provocado por una crisis humanitaria;
- II – protección social: conjunto de políticas públicas estructuradas para prevenir y remediar situaciones de vulnerabilidad social y riesgo personal que impliquen violación de los derechos humanos; y
- III – crisis humanitaria: situación de grave o inminente inestabilidad institucional, de conflicto armado, de calamidad de gran proporción, de desastre ambiental o de grave y generalizada violación de derechos humanos o de derecho internacional humanitario que cause flujo migratorio desordenado en dirección a la región del territorio nacional.

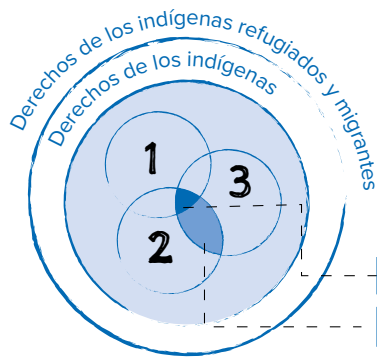
Párrafo único. La situación de vulnerabilidad resultante del flujo migratorio provocado por una crisis humanitaria, en el territorio nacional, será reconocida por acto del presidente de la República.

Las medidas de atención de emergencia previstas en la ley se centran en acciones articuladas entre los gobiernos federal, estatal y municipal, las cuales se establecerán mediante la cooperación federativa (artículo 4º), con el objetivo de ampliar las políticas públicas en materia de protección social, atención a la salud, oferta de actividades educacionales, garantía de los derechos humanos, logística y distribución de insumos, entre otros temas (artículo 5º).

Como hemos visto, las disposiciones legales aquí presentadas garantizan a la población indígena Warao en Brasil una serie de derechos como indígenas y también como personas refugiadas o migrantes. Los derechos vinculados a la condición indígena se basan en el respeto a las diferentes costumbres, tradiciones y formas de vida para asegurar la autonomía, la autodeterminación, la educación plurilingüe o comunitaria y la atención de la salud diferenciada. En la atención a esta población es necesario buscar la construcción de un diálogo intercultural, respetando al principio de consulta previa ante las acciones dirigidas a ella, lo que posibilita la participación de la comunidad indígena en la elaboración y ejecución de políticas públicas específicas. Como ya se señaló aquí, es necesario garantizar las condiciones necesarias para la reproducción cultural de estas personas en lo que respecta a la alimentación, las prácticas rituales, la organización política y el mantenimiento de la lengua, entre otras expresiones de la cultura indígena.

Es imperativo, por lo tanto, que se consideren mecanismos nacionales e internacionales para la protección de las personas refugiadas y migrantes indígenas en vista de la convergencia entre el derecho internacional de los derechos humanos tanto como personas desplazadas de sus territorios como pueblos indígenas. Se propone, de esa forma, calificar las políticas públicas orientadas a la atención de los pueblos indígenas en contextos urbanos, así como los mecanismos de protección de personas refugiadas y migrantes, con base en el enfoque interseccional.

Con base en los dispositivos legales aquí presentados y la imbricación de derechos como persona indígena solicitante de la condición de refugiada, persona refugiada reconocida o migrante, en las siguientes secciones discutiremos aspectos sensibles en la atención a esta población, tales como: el proceso de obtención de documentos, acciones de alojamiento, importancia de proteger a los niños y la familia, concepción diferenciado de salud, necesidad de educación intercultural y estrategias para la generación de ingresos en Brasil.



1. Derechos dos indígenas

- ✓ Estatuto del indio
- ✓ Convenio 169 de la OIT
- ✓ Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas
- ✓ Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
- ✓ Resolución n. 287/2019

2. Derecho dos refugiados

- ✓ Convención de 1951
- ✓ Protocolo de 1967
- ✓ Declaración de Cartagena de 1984
- ✓ Ley n. 9.474/1997
- ✓ Decreto n. 9.277/2018

3. Derecho dos migrantes

- ✓ Ley n. 13.445/2017
- ✓ Acto jurídico Interministerial n° 9/2018

3.1. Caminos, escollos y percepciones de los Warao sobre la documentación

Una vez en Brasil, los Warao pueden optar por solicitar la condición de refugiado, con base en la Ley n. 9.474/1997 (Ley de Refugio), o la residencia temporal con vigencia de dos años, según lo establecido por la Acto Jurídico Interministerial n. 9/2018. Si bien haya esos dos mecanismos para la estadia legal de venezolanos en el país, es importante señalar que el sistema de refugio no corresponde a la mera alternativa migratoria equivalente a otras previstas en la Ley de Migración, sino que es un derecho de protección internacional basado en el principio de no devolución (*non-refoulement*).

La solicitud de la condición de refugiado es totalmente gratuita y no se ve afectada por la ausencia de documentos emitidos por el país de origen puesto que, dada la situación de fuga, la persona puede no estar en posesión de ellos. La solicitud de residencia, a su vez, requiere la presentación de una serie de documentos personales, incluyendo cédula de identidad o pasaporte, y exige también el pago de algunas tasas (sujeto a exención mediante declaración de pobreza). En ambos casos, el trámite se realiza con la Policía Federal (PF), y se inicia virtualmente a través del Sistema Nacional de Comités de Refugiados (SISCONARE), cuando se trata de solicitar la condición de refugiado, o mediante el Sistema de Registro Migratorio Nacional (SISMIGRA), al solicitar la residencia temporal.

El primer paso, tanto para las personas que solicitan la condición de refugiado como para las que solicitan un permiso de residencia, es el relleno de un formulario electrónico, respectivamente, en las plataformas SISCONARE o SISMIGRA. Hecho eso, las personas refugiadas y migrantes deben asistir a una comisaría de la Policía Federal, en la fecha previamente programada, con la

documentación requerida para cada propósito, y emitir el documento de identificación. Las personas que soliciten la condición de refugiado recibirán el Protocolo Provisorio de refugio, mientras que los solicitantes de permisos de residencia recibirán el Requerimiento de Autorización de Residencia. Luego, ambos documentos, una vez cumplidos los respectivos trámites, serán reemplazados por la Tarjeta Nacional de Registro Migratorio.

La adopción de procedimientos electrónicos de documentación, si bien represente un avance institucional, en el sentido de celeridad y transparencia, trajo nuevos obstáculos para la obtención de documentos para los Warao dada su no inclusión digital y tecnológica, el analfabetismo y la barrera lingüística. Salvo raras excepciones, no tienen correo electrónico (e-mail), no saben usar una computadora, no saben leer o, cuando lo hacen, leen solo en español o en su propio idioma, no en portugués. Así, no logran realizar este tipo de trámites sin la ayuda de terceros, por lo que es común encontrar personas con protocolos de solicitud de condición de refugiadas caducados o indocumentadas, incluso en ciudades geográficamente alejadas de la frontera entre los dos países.

La obtención de documentos por parte de los Warao requiere, por tanto, la actuación de instituciones públicas u organizaciones de la sociedad civil que puedan asistirlos y orientarlos durante todo el proceso, ya que esta población, debido a desigualdades sociales históricas, se ve imposibilitada de acceder a dichos servicios de manera autónoma. Para realizar el trámite de solicitud de la condición de refugiado, dado que el sistema es relativamente reciente, las instituciones pueden solicitar capacitación al CONARE y al ACNUR.



Los protocolos – el mío, el de mi mujer y el de mi hijo –, todos están caducados. Todos caducados...

No sé cómo hacerlo, no sé nada. No sé nada sobre el internet.

No sé, lamentablemente, no sé. Sé que ha cambiado, que hay que hacerlo en internet en primer lugar, y luego ir a la Policía Federal, pero no sé cómo hacerlo. No sé nada”.

(Hombre, 35 años, viviendo en Uberlândia (Minas Gerais), el 26 de octubre de 2020)



Superado este primer obstáculo para la obtención de estatus legal en Brasil, enfrentamos los desafíos de la documentación civil básica en el país: Registro de Contribuyente Individual (CPF) para todos, Tarjeta de Trabajo y Seguridad Social (en portugués, CTPS) para adultos y acta de nacimiento para los niños nacidos en territorio brasileño. La documentación civil básica es un derecho humano y debe ser garantizada por el Estado dada su indispensabilidad para el acceso a derechos sociales como la educación, la salud y la asistencia social.

Si bien el acceso a dichos documentos está legalmente garantizado entre los Warao, una vez más enfrentamos desafíos derivados de la barrera lingüística y el desconocimiento de los procedimientos necesarios para obtenerlos. Entre los solicitantes indígenas de la condición de refugiado, también hay denuncias de que, cuando acudieron a una oficina de correos para el registro de la CPF, se les rehusó el protocolo de la condición de refugiado debido a la falta de información por parte del asistente, quien creía ser un documento sin validez legal. Otros indígenas dicen que pagaron a un tercero para que los ayudara a obtener el CPF. La ausencia de CTPS, a su vez, les imposibilita la búsqueda de trabajo formal, limitando aún más las posibilidades de inserción laboral y exponiéndolos a los riesgos de la informalidad en el mundo laboral.

Ocurre, por lo tanto, que los desafíos que enfrentan los Warao para acceder a la documentación los colocan en una condición de mayor vulnerabilidad, tanto por no poder acceder a los derechos sociales como por buscar frecuentemente ayuda de terceros para realizar estos trámites, pagando por los servicios. Para evitar este tipo de situación, es importante que las instituciones públicas asuman dicha articulación y aseguren la protección y dignidad de estas personas. Se recomienda que las instituciones responsables de cada documento estén identificadas y que construyan un flujo de servicios entre ellas.

Entre los Warao, se registra un gran número de partos realizados en casa, por lo que los niños no tienen la Declaración de Nacido Vivo (DNV) emitida por la institución de salud y requerida por las oficinas de registro civil de personas naturales para la emisión del acta de nacimiento. El Registro Administrativo de Nacimiento Indígena (RANI), provisto por la Fundación Nacional Indígena (FUNAI), según el Estatuto del Indio⁴⁹, puede reemplazar a la DNV, sin embargo, los Warao tampoco cuentan con este documento. En

estas situaciones, los padres deben asistir al registro con dos testigos mayores de 18 años (que confirmen el embarazo y el parto) y presentar el documento de identificación de quien registrará el niño. Si enfrentan alguna dificultad para realizar el registro civil, es posible llamar a la Defensoría Pública (DPU) para apoyar el diálogo con las instituciones responsables, de modo que se garantice el derecho a la documentación.

Según la Resolución Conjunta n. 03/2012 emitida por el CNJ y el Consejo Nacional del Ministerio Público (CNPB), que “prevé el asiento de nacimiento de un indígena en el Registro Civil de las Personas Naturales”⁵⁰, a pedido de los interesados, es posible incluir el nombre indígena registrado. Además, la etnia se puede ingresar como apellido, mientras que la aldea de origen, junto con el municipio, se puede incluir como información sobre el lugar de nacimiento.

El plazo legal para emitir el certificado de nacimiento es de hasta 15 días tras el nacimiento del niño y de tres meses para las personas que viven a más de 30 kilómetros de una oficina de registro. Aunque después de transcurrido el plazo legal, el artículo 46 de la Ley n. 6.015/1973 establece que la inscripción tardía de nacimiento se realiza en el registro civil del municipio de residencia del interesado o, según el artículo 4° de la Resolución Conjunta n. 03/2012, realizado mediante la presentación del RANI o presentación de los datos por un representante de FUNAI.

Nótese que, en este caso, la ausencia de documentación representa un riesgo de apatridia. Por esta razón, las autoridades públicas deben esforzarse por garantizar que los niños Warao nacidos en Brasil no queden indocumentados. La FUNAI, a través de sus coordinaciones regionales (CR) y sus coordinaciones técnicas locales (CTL), puesto que ya realiza este seguimiento con etnias nacionales, podría llevar a cabo el diálogo entre los Warao y los notarios, lo que facilita la comunicación para el procedimiento de registro civil. Cabe señalar que los Warao tienen derecho a mantener el orden de apellidos habitual en Venezuela y la mayoría de los países en América Latina: primero el apellido del padre y por último el apellido de la madre.

La emisión del registro civil del niño es gratuita, y es posible, en el mismo trámite, registrarse el CPF en vista del convenio suscrito entre la Hacienda Federal de Brasil y la Asociación Nacional de Registros de Personas Físicas (ARPEN). Los niños Warao nacidos en Brasil tienen la nacionalidad

49. El artículo 13, párrafo único de la Ley n. 6.001/1973 (Estatuto del Indio) establece que “el registro administrativo constituirá, cuando el caso, documento hábil para proceder al registro civil del acto correspondiente, admitido, en su ausencia, como medio subsidiario de la prueba”.

50. BRASIL. CNMP, CNJ. Resolución Conjunta n. 03, de 19 de abril de 2012. Dispone sobre el asiento de nacimiento de indígena en el Registro Civil de las Personas Naturales. Disponible en: <https://www.cnmp.mp.br/portal/atos-e-normas/norma/105/>. Accedido el 29 de octubre de 2020.

brasileña y, como todos los brasileños nacidos o naturalizados, tienen derecho a una tarjeta de identidad, documento de identificación civil también llamado Registro General (RG).

Las personas refugiadas y migrantes no recibirán la cédula de identidad brasileña, sino la Tarjeta Nacional de Registro Migratorio (CRNM), antes llamada Registro Nacional de Extranjeros – RNE), así como CTPS, CPF y un documento de viaje (pasaporte⁵¹). Mientras el proceso de solicitud de estatus de refugiado está en progreso, el solicitante tiene derecho al Protocolo Provisional, la CTPS y al CPF.

Como se dijo anteriormente, una vez en suelo brasileño, los Warao, así como los miembros de otras etnias de Venezuela y los venezolanos no indígenas pueden elegir si solicitan el estatus de refugiado, con base en la Ley de Refugio, o la residencia temporal, establecida por el Acto Jurídico Interministerial n. 9/2018. La elección del estatus legal que mejor se adapte a su condición es una decisión del individuo, junto con su familia. Sin embargo, debido a que los Warao no tienen una comprensión amplia del significado de estos documentos, no tienen una diferencia clara entre los dos, por lo que encontramos familias con estatus legal mixto, parte de ellos solicitando el estatus de refugiado y parte con permiso de residencia temporal. En algunos casos, no todos los integrantes de la familia cuentan con los documentos necesarios para obtener el mismo estatus legal, lo que desencadena otro trámite. Esto implica diferentes procesos legales y sistemas de protección. Por tanto, es necesario que las familias estén informadas sobre la definición de refugiado y migrante, así como de la importancia de optar por una misma condición jurídica para todos los miembros del grupo familiar.

Entre los Warao, también encontramos a niños, niñas y adolescentes no acompañados o separados de sus tutores legales, en vista de las relaciones con la familia extensa. El niño, niña y adolescente no acompañado, según el artículo 1º de la Resolución Conjunta n. 01/2017, es “aquel que no tiene a ninguna persona adulta que lo acompañe en su ingreso al territorio nacional”. Niño y adolescente separado, en cambio, es “aquel que está acompañado por una persona adulta que no es el tutor legal que tiene poder familiar al ingresar al territorio brasileño”⁵².



Quienes deben cuidar a los hijos son los padres y las madre, pero una tía u otro pariente también puede ayudar.

(Mujer, 28 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 11 de noviembre de 2020)

La presencia de niños, niñas y adolescentes separados de sus tutores legales entre los Warao surge del entendimiento de que el cuidado de ellos puede ser compartido entre los miembros de la familia extensa. Un indígena nos dijo que “prestar” hijos es normal para ese pueblo, porque cuando un familiar tiene muchos hijos y no puede mantenerlos, un hermano u otro familiar toma prestado el niño y lo cuida.

Estas situaciones han sido objeto de recomendaciones por parte de instituciones brasileñas, aconsejando que el registro de niños, niñas y adolescentes se realice junto con la solicitud del adulto que los acompaña. La Resolución Conjunta n. 01/2017 determina que un miembro de la DPU, con la ayuda de un traductor, en caso de necesidad, realice una entrevista y análisis de protección. Luego de la entrevista, el defensor público responsable completará el “Formulario de análisis de protección” adjunto a la resolución, el cual indicará la medida legal que mejor se adapta al caso. Según el artículo 13, párrafo único, “se debe consultar al niño, niña y adolescente no acompañado o separado sobre las posibilidades de residencia y acogida, asegurando su protagonismo”.

En la situación que describimos a continuación, los niños no están separados de su tutor legal, por lo que no hay problemas con la documentación. Sin embargo, se trata de un ejemplo de cómo las relaciones parentales no se limitan a definiciones biológicas, sino que se establecen a partir de lazos construidos socialmente – lo que también ocurre en nuestra sociedad.⁵³

51. Para el inmigrante, el pasaporte depende de evaluación de la autoridad migratoria.

52. BRASIL. CONANDA, CONARE, CNIG e DPU. Resolución Conjunta n. 01, del 9 de agosto de 2017. Establece los trámites de identificación preliminar, atención y protección para niños y adolescentes desacompañados o separados, la cual ofrece otras providencias. Disponible en: http://www.pf.gov.br/servicos-pf/imigracao/legislacao-1/CNIGCONAREDPUCONANDA_assinada.pdf. Consultado el 27 de octubre de 2020.

53. Se alteraron los nombres a fin de asegurar el anonimato de los involucrados.

CASO #1

José estaba casado con María, con quien tuvo dos hijos. María se enfermó y se murió, así que José decidió entregar sus hijos a la hermana, Aparecida, para criarlos. Aparecida está casada, tiene un hijo biológico y asumió informalmente la custodia de los sobrinos. Tras un tiempo, José se casó otra vez y tuvo otros hijos. Cuando decidieron ir a Brasil, las familias se desplazaron juntas y José, en el momento que solicitó la condición de refugiado, declaró ser el responsable legal de sus dos hijos que viven con Aparecida. En Brasil, las familias de José y de Aparecida viven en la misma casa, pero los niños no lo reconocen como padre, quienes se reportan al marido de la tía. Así que Aparecida, en acuerdo con José, quiere alterar la documentación y asumir la custodia formal de sus sobrinos en vista la relación socio-afectiva establecida con los niños, así como el interés en realizar nuevos viajes sin la presencia del hermano, padre biológico de los menores.

El caso arriba corresponde a una situación concreta en la que las familias desean cambiar la custodia formal de los hijos por la falta de vínculos afectivos entre ellos y el padre biológico. En esta situación, José puede pasar la custodia formal de sus hijos a Aparecida y su marido. Sin embargo, solo después de que los hijos alcancen la edad adulta, si así lo desean, podrán solicitar el reconocimiento de paternidad y maternidad socio-afectiva. Eso se debe a que, considerando el mejor interés de los niños, esos tienen derecho a mantener el nombre de los padres biológicos e incluir a los dos padres socio-afectivos, si así lo desean, o para promover el cambio. El procedimiento para sustitución de los responsables legales debe realizarse con base en la ley brasileña, ante el tribunal de infancia; si es necesario, la solicitud se puede hacer en la Defensoría Pública del Estado (DPE). Si la familia hubiera decidido cambiar la custodia formal al momento de obtener la documentación en Brasil, la situación se habría sometido al trámite establecido por la Resolución Conjunta n. 01/2017.

Cabe señalar también que los Warao tienen concepciones particulares sobre los documentos, por lo que, al inicio del proceso de mudanza a Brasil, era común prestarse los protocolos para solicitar la condición de refugiado, sin entender el carácter de intransferibilidad de la documentación personal. En 2017, un indígena, que entonces vivía en Manaus, nos dijo que prestar papeles (como se referían a los documentos) y niños era normal entre los Warao. Para él, como todos son parientes, no tenía sentido dejar de prestar el documento cuando otro pariente lo necesitaba, así como cuidarían a un hijo si sus padres lo necesitaran. Con el paso del tiempo y con la labor de orientación que realizan los equipos responsables de su

atención, la práctica de prestar documentos personales ha disminuido, sin embargo, aún hay una alta incidencia de pérdidas y extravíos. Esto ocurre, incluso, con las cartillas de vacunación, lo que provoca que algunas personas sean inmunizadas repetidamente al no poder comprobar la realización del procedimiento en otra ciudad.

Es necesario, por tanto, crear espacios de diálogo y orientación para que los pueblos indígenas estén informados sobre la importancia de la documentación, su intransferibilidad y conservación. Se les debe esclarecer sobre su estatus legal en Brasil, sean personas refugiadas o migrantes, sobre los procesos legales y sistemas de protección para cada situación, así como sobre el hecho de que los documentos son reconocidos y regulados por el Estado, lo que identifica a la persona como única y que no se pueden tomar prestados. Dado que el documento personal identifica al individuo ante el Estado, debe mantenerse en buenas condiciones y llevarse consigo en nuevos viajes.

Los desafíos enfrentados en la obtención de documentación, y la forma en que los Warao perciben y manejan los documentos demuestran, una vez más, la necesidad de adecuar los servicios y las políticas públicas, a las especificidades socio-culturales del grupo. Es necesario, por tanto, que se haga efectivo el derecho a la documentación para que puedan gozar de los demás derechos sociales que les asegura la Constitución Federal.

En la siguiente sección, además de llamar la atención sobre la necesidad de adaptación cultural de las respuestas de emergencia, hablaremos de las acciones de alojamiento implementadas en diferentes ciudades brasileñas.

3.2. Alojamiento: adecuación cultural de respuestas de emergencia

La implementación de alojamientos temporales para la recepción institucional de los Warao está regulada por la Resolución n. 109, del 11 de noviembre de 2009, del Consejo Nacional de Asistencia Social (CNAS)⁵⁴, enmarcado en el artículo 1º, inciso III, letra d: Servicio de Protección en Situaciones de Calamidad Públicas y de Emergencias. Ese servicio se ofrece en el ámbito del Sistema Único de Asistencia Social (SUAS), siendo considerado un Servicio de Protección Social Especial de Alta Complejidad, cuya competencia de ejecución es de los municipios o estados, siendo el Sindicato el responsable del cofinanciamiento y apoyo técnico, según las demandas presentadas.

Además de las acciones de alojamiento que se ofrecen en el ámbito del Servicio de Protección Social Especial de Alta Complejidad, también se podrán utilizar los servicios de alojamiento que ya existen en el municipio o estado, así como ofrecer nuevos servicios, que se planificarán y estructurarán según la demanda. En el caso de los servicios existentes, se recomienda que estén dirigidos únicamente al público indígena, dado que el hecho de compartir espacio con personas no indígenas tiende a ser conflictivo, debido al contraste entre las respectivas formas de vida.

Aún así, dependiendo de la situación, se podrá activar el Servicio de Recepción Institucional que, en su propio ámbito, prevé la garantía de privacidad, respeto a las costumbres, tradiciones y diversidad (ciclo de vida, arreglos familiares, raza/etnia, religión, género y orientación sexual). Este servicio de atención se presta de forma personalizada o en pequeños grupos, lo que posibilita la interacción familiar y comunitaria, construcción reglas de gestión y convivencia de forma participativa y colaborativa para promover la autonomía de los usuarios⁵⁵.

En el contexto Warao, las acciones de alojamiento están entre las medidas de protección adoptadas en diferentes ciudades. Sin embargo, dadas las especificidades socioculturales del grupo, es necesario realizar adaptaciones para tener la adecuación cultural de la respuesta de emergencia. Esta adecuación debe darse tanto en la infraestructura de estos lugares, con la instalación de soportes para la sustentación de las hamacas de descanso y la construcción de cocinas colectivas, como en las modalidades de gestión, que deben tener en cuenta las especificidades culturales y los derechos de los pueblos indígenas.

Entre las medidas de protección dirigidas a la población Warao, el alojamiento tiene una dimensión central, pues se despliega en otros temas de gran relevancia en el servicio de atención a estas personas, como la alimentación, la construcción de acuerdos de convivencia y formas de representatividad política. El respeto a la forma de vida diferente y la adecuación cultural en estos temas inciden en las decisiones de los pueblos indígenas en cuanto a la permanencia en estos lugares o la realización de nuevos desplazamientos.

Hoy en día, la modalidad de alojamiento más común son los alojamientos colectivos, que pueden reunir hasta 500 personas en un mismo espacio. En algunas ciudades hay iniciativas que brindan casas con menor ocupación, organizadas por grupos de parentesco y afinidad; gestionados por organizaciones de la sociedad civil, no implican la provisión de recursos públicos. En algunos municipios ya se han implementado alojamientos institucionales en este formato, pero bajo la gestión del poder público. La experiencia fue efímera, con todo, por diversas razones.

En algunas ciudades, las familias Warao también están incluidas en los programas de asistencia de vivienda temporal destinados a individuos o familias sin hogar o en la calle en función de emergencia pública. El recurso, sin embargo, suele ser menor que la renta, por lo que los indígenas deben complementarlo con recursos propios, obtenidos con la práctica de pedir dinero en las calles. Aunque con la recepción de la ayuda de emergencia instituida por la Ley n. 13.982/2020, relativa a la adopción de medidas excepcionales de protección social durante la pandemia Covid-19, muchas familias Warao aún enfrentan dificultades para garantizar su sustento, considerando que, como ya hablamos, envían remesas de dinero a los familiares que siguen en Venezuela.

El alojamiento centralizado, por reunir en un mismo espacio personas de diferentes familias y comunidades, tiende a ser más conflictivo que las iniciativas en casas organizadas por grupos de parentesco y afinidad. Los Warao, como ya hemos señalado, tienen una heterogeneidad interna informada por la región/comunidad del delta del Orinoco de donde proceden, por lo que la convivencia en los espacios de recepción puede resultar problemática.

54. BRASIL. Ministerio del Desarrollo Social. Resolución n. 109, del 11 de noviembre de 2009. Aprueba la Tipificación Nacional de Servicios Socioasistenciales. Disponible en: https://www.mds.gov.br/webarquivos/public/resolucao_CNAS_N109_%202009.pdf. Accedido el 2 de noviembre de 2020.

55. Más informaciones sobre políticas de asistencia social para refugiados y migrantes indígenas en la Guía de Referencia para la Asistencia a esta población preparada por el ACNUR en colaboración con el Ministerio de Ciudadanía y el Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos.



Esta ciudad, el país, me acogió bien, pero la situación es siempre continua. Es muy difícil conseguirse un trabajo, trabajar.

Aquí, vivo solo con mi familia, pago la renta mensual todos los días 25. La ayuda del ayuntamiento, la única ayuda, es para pagar el alquiler, con R\$ 200,00 al mes, el día 10. Para mí, es poco, R\$ 200,00 no alcanza el alquiler que es R\$ 360,00. Era R\$ 400,00, pero se redujo para R\$ 40,00. Con esos R\$ 200,00 no me alcanza para pagarlo, entonces salgo con los niños a la calle para recolectar en el semáforo. Siempre... seguimos así. Necesitamos ayuda con comida, para pagar la otra mitad del alquiler. A veces, no salimos debido a la pandemia porque nos da miedo salir todos los días con los niños, con cuatro no puedo. Hace casi una semana no salgo de casa. Me gustaría que aumentaran un poco, solo un poco, para pagar la renta, comprar algo, comida, porque estamos así.

Hombre, 35 años, el 17 de noviembre de 2020



Algunas comunidades mantienen relaciones de animosidad que se remontan a Venezuela, por lo que, en Brasil, se niegan a vivir en el mismo alojamiento. Sus miembros se acusan mutuamente de problemas comportamentales, alegan que tienen costumbres diferentes y, por tanto, no pueden vivir en armonía. En los alojamientos, la forma en que se organizan las familias evidencia la preferencia por convivir con personas del mismo grupo familiar o comunidad.

En Manaus, por ejemplo, en noviembre de 2019, de los 133 indígenas que residían en el mismo alojamiento, 62 eran de Mariusa y 38 de Los Barrancos. Los de otros lugares se encontraban en números significativamente menores, incluyendo, por ejemplo, cuatro personas de Barrancos, cinco de La Tortuga y seis de San Félix, quienes eran cónyuges o parientes lejanos de los demás.

A lo expuesto se suma, y quizás asumiendo dimensiones más complejas, las acusaciones de brujería. Como dijimos anteriormente, para los Warao la presencia de un brujo perteneciente a otro grupo familiar en el mismo entorno es muy peligrosa, ya que puede causar enfermedad y muerte. Por ello, ante la presencia de un brujo adversario, algunas familias, para protegerse, acaban desconectándose del servicio de acogida institucional y, muchas veces, desplazándose a otras ciudades. Más adelante, profundizaremos la discusión sobre el chamanismo Warao en un capítulo específico.

El servicio de atención a los Warao, como ya se indicó, debe observar la intersección de derechos que resulta de ser una persona indígena que solicita la condición de refugiado, refugiado reconocido o migrante. Sus derechos como pueblos indígenas les garantizan el respeto a las diferentes tradiciones, costumbres y formas de vida, así como el derecho a la consulta previa ante las acciones que se dirijan a ellos. En el contexto del alojamiento, se deben garantizar las condiciones necesarias para su reproducción cultural en cuanto a alimentación, organización social y representación política, entre otras expresiones de la cultura indígena.

El principio de consulta libre, previa e informada debe pasar por toda la asistencia, incluido el período previo al ingreso al servicio de acogida, cuando se debe consultar a los indígenas sobre el lugar y el modelo de alojamiento a implementarse. Para ello, sugerimos leer el protocolo de consulta previa con el pueblo Warao elaborado por el MPF de Belém. Como ya se dijo, aunque este documento fue elaborado con los pueblos indígenas que vivieron allí en 2018, que representan una pequeña porción de esta población, se puede utilizar como referencia para la construcción de canales de comunicación entre los Warao y las autoridades en otras ciudades.



No quiero juntarme con otros Warao para vivir todos juntos en un gran alojamiento o aunque en uno pequeño, no quiero vivir con otras familias, con otras comunidades.

No quiero. No quiero quedarme en un alojamiento grande porque ya vivimos así por mucho tiempo en Manaus, Roraima, Paracaima. Es mucha gente y así hay mucha discusión, mucha pelea con las mujeres, con los niños, con los hombres. Mucha pelea, así no quiero.

Hombre, 24 años, el 22 noviembre de 2020



En el contexto del alojamiento, el principio de consulta previa debe incluirse en las prácticas diarias y asegurar que la comunidad indígena escuche, participe y colabore en la experiencia de este servicio. Los indígenas deben participar en la elaboración del conjunto de normas para la gestión y convivencia de los alojamientos, de manera que se respeten sus costumbres, su organización social y sus formas de representación política. Los acuerdos de convivencia construidos sin la participación de los Warao suelen establecer reglas que descuidan sus derechos como pueblos indígenas. Dichas reglas, en vez de asegurar la armonía en el espacio institucional, tienden a fomentar conflictos y desacuerdos con el equipo responsable del servicio de atención, ya sea porque no hay consentimiento de los indígenas o porque ni siquiera los conocen. Tampoco basta con traducir estas reglas a la lengua warao o al español; es necesario que haya una participación efectiva de los pueblos indígenas en el proceso de elaboración y que se tenga en cuenta la intersección de las categorías identitarias y jurídicas (indígenas, refugiados y migrantes), así como los principios y directrices en el ámbito del SUAS.

Nótese que las situaciones de consumo problemático de alcohol, incluso en contextos rituales y festivos, suelen ser consideradas violaciones a las normas del alojamiento, y tienden a generar conflictos entre el pueblo indígena y el equipo responsable del servicio de atención, lo que resulta muchas veces en la activación de fuerzas policiales. En Brasil se ha identificado el uso problemático de alcohol en la vida diaria de las familias Warao, así como los casos de violencia de género, lo que evidencia no solo la urgencia de consolidar una política de inserción social, sino también la necesidad de un seguimiento especializado en salud. Esas situaciones, cuando se tratan estrictamente como un asunto policial, criminalizan aún a más sujetos que son blanco del racismo y de la xenofobia.

En cuanto a la alimentación, igualmente, es necesario que se consulte a los indígenas sobre los géneros que componen la dieta del grupo,

así como sobre las formas de preparar la comida y los horarios de las comidas. La alimentación adecuada, como ya se mencionó, es un derecho humano reconocido por el artículo 25 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, y en 2010 fue incorporado al artículo 6 de la Constitución Federal como derecho social. En 2006, a través de la Ley n. 11.346, se instituyó el Sistema Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (SISAN) con miras a garantizar el derecho humano a la alimentación adecuada, especialmente para grupos específicos y poblaciones en situación de vulnerabilidad social. Una alimentación adecuada debe tener en cuenta la diversidad étnico-racial y cultural de la población.

Los problemas relacionados con la alimentación, por su inadecuación o insuficiencia, son recurrentes en el historial del servicio de atención a los Warao. Con todo, cuando hablamos de alimentación, no solo nos referimos a las cantidades nutricionales y calóricas necesarias para la vitalidad de un cuerpo, sino a la elección culturalmente orientada de lo que se considera alimento en cada sociedad. Es la arbitrariedad cultural la que define qué es o no comida, la cual establece prescripciones (qué se debe ingerir y cuándo), prohibiciones (prohibiciones, tabúes) y distinciones entre lo que se considera bueno o malo, débil o fuerte, según jerarquías definidas culturalmente. Elegimos no solo lo que comemos, sino también cómo lo comemos (vivo, crudo, cocido, etc.), la técnica empleada para la preparación (asado, cocido, etc.) y las técnicas de conservación del alimento (ahumado, salado, congelado, etc.). Una persona come según la sociedad a la que pertenece y, más precisamente, al grupo al que pertenece, estableciendo distinciones y fronteras⁵⁶.

Las carnes rojas y los frijoles, por ejemplo, alimentos tan comunes en la mesa de los brasileños, no forman parte de la dieta habitual de los Warao dada la relación con la pesca en sus comunidades de origen. Los alimentos no consumidos por el grupo se descartan, lo que genera la revuelta de la sociedad, la cual caracteriza el acto como



Vivo en un alojamiento con venezolanos, con mi familia. En nuestra cultura tenemos la costumbre de que cuando muere un familiar, en nuestra cultura, bebemos, pero todo queda bien. Entonces, la coordinación le llama a la policía, la policía llega a este alojamiento con cuatro, cinco carros, toca la puerta, toca todas las puertas, todo, y no podemos hablar. Cuando decimos dos o tres palabras, la policía contesta: 'No, aquí no mandas. Nosotros mandamos en este alojamiento'. La policía habla así, agarra su armamento, su arma, y no podemos hablar. Nos llevaron el equipo que es caro. No fue el ayuntamiento quien nos regaló, nosotros lo compramos. La policía toca las puertas, pega en todo lo que es nuestro como si fuéramos asesinos, pero no lo somos, no somos perros, somos personas.

Hombre, 23 años, el
17 de noviembre de 2020



56. Véase Maciel (2001).



Para nosotros, [cocinar] es muy importante porque no queremos olvidarnos de nuestra cultura. Nuestra comida Warao. Queremos la comida Warao aquí en el alojamiento.

Hombre, 35 años, el 6 de noviembre de 2020



desperdicio, o se vende, con el fin de obtener dinero para comprar otros artículos de su elección y necesidad. Entre los Warao, hay preferencia por el pescado, pollo, pasta, arroz y harina de trigo (para preparar arepa⁵⁷), además de otros alimentos que se incorporan a la dieta del grupo a través de la interacción con la gastronomía local. Por tanto, es imprescindible que se consulte a las familias sobre los alimentos que consumen, y que tengan autonomía para preparar sus comidas, considerando las diferencias en el punto de cocción, las especias y condimentos utilizados y los horarios de las comidas.

Se debe disponer medios para preparar los alimentos, como fogones y refrigeradores, y se deben proporcionar suficientes alimentos para cada familia. La inadecuación e insuficiencia de la alimentación brindada no solo coloca a estas familias en una condición de inseguridad alimentaria y nutricional, lo que contribuye al agravamiento de los problemas de salud, sino que también afecta su autonomía en el cuidado de la familia, lo que provoca el abandono del alojamiento y la realización de nuevos desplazamientos.

Además de los problemas de alimentación, otro desafío que se enfrenta en el contexto de la vivienda es la definición de formas de representatividad política. Como resultado del proceso de desplazamiento, hay situaciones en las que los *aidamos*, líderes tradicionales de la sociedad Warao, permanecen en Venezuela o están en otra ciudad brasileña, por lo que, en el contexto de la movilidad, los grupos designan nuevos representantes, quienes pueden o no ser identificados por el término *aidamo*, dependiendo de la comprensión de aquellos a quienes representan⁵⁸. Esta representación política puede estar centralizada en la figura de un líder o puede ser colectiva, tanto en el sentido de autorrepresentación del grupo familiar, como a través de comités temáticos (por ejemplo, seguridad, alimentación, salud, educación y cultura, como instituidos en Manaos y Pacaraima, a partir de la demanda y organización de los propios indígenas).

La consulta previa, por lo tanto, también debe realizarse a la hora de definir las formas de representación política para asegurar que los grupos familiares sean consultados sobre el



Cuando se cocina aquí la comida, nuestros niños, nuestros hijos no comen. Se quedan con hambre porque no les gusta esta comida.

Mi madre decía: 'Cuando cocinas, no se termina así, cuando cocinas, cocinas bien, comemos bien. Porque ellos son brasileños y no pueden cocinar bien para nosotros, porque somos Warao'. Ellos piensan: 'No, ellos son Warao, comen cualquier cosa'. No. Somos Warao y cocinamos según nuestros gustos. Usted come, cocina para su familia, para su hijo, su hija. Cuando usted cocina, sus hijos comen, comen bien. Nosotros también cocinamos para nuestros hijos, para nuestra familia. [...] Queremos cocinar como en nuestra cultura, no queremos dejar nuestra cultura porque somos Warao. Somos Warao, vamos a cocinar así, la comida que conocemos. [...] No queremos que cocinen para nosotros. Entreguen los alimentos para un grupo, para otro grupo, para que cocinemos según nuestro gusto, de nuestros hijos, para que podamos comer bien, por favor. Estamos preocupados aquí en este alojamiento, no solo yo sino todas las mujeres, estamos sufriendo. Tenemos que salir bajo el sol para conseguir comer conforme nuestro gusto. ¿Cuándo las cosas van a mejorar, por favor? Queremos que entreguen la comida por familia, los alimentos crudos, pollo, pescado, arroz. Si no, salimos a la calle, nos quedamos mirando a los demás comiendo, y los niños llorando.

Mujer, 30 años, el 6 de noviembre de 2020



57. Especie de pan muy popular entre los Warao a base de harina de trigo, agua y sal, y asado en una sartén.

58. El término *aidamo* se usa comúnmente para definir el liderazgo Warao, sin embargo, entre los pueblos indígenas, existen diferencias sobre su aplicación. Para algunos, esta categoría no se extiende a los líderes constituidos en Brasil, pues corresponde al gran jefe de la sociedad Warao, y solo debe usarse para designar a los que ya eran jefes reconocidos en Venezuela. Los liderazgos constituidos en Brasil serían representantes políticos legítimos, pero tendrían una posición social y política diferente a la de los *aidamos*.

Fortalecimiento comunitario

A fin de fomentar una convivencia más armónica entre los diferentes grupos familiares en el espacio del alojamiento, recomendamos la realización de actividades dirigidas al fortalecimiento comunitario, como círculos de conversación sobre legislación de protección infantil y violencia de género, y actividades temáticas mensuales, por ejemplo, Octubre Rosa y Noviembre azul. También se pueden realizar sesiones de cine con películas de interés para los residentes y torneos deportivos.

En Manaos, el ACNUR, junto con colaboradores, se implementó la radio Warao *Yakera Jakonae*, una iniciativa de protección comunitaria que tiene como objetivo empoderar y discutir temas transversales que afectan a esta población. La radio comunitaria se basa en los principios de la educación y el reconocimiento de la identidad, lo que consiste en una herramienta facilitadora en los procesos educativos, de protección y sensibilización de los temas transversales. Además, el uso de medios audiovisuales con jóvenes y adultos indígenas asegura que una porción significativa de la población, que no ha sido alfabetizada o solo parcialmente alfabetizada, sea capaz de comunicarse y expresar opiniones que no podrían presentarse por escrito, lo que constituiría también un canal para la realización de diagnósticos participativos con la comunidad. Esa iniciativa fue replicada en Pacaraima, con la creación de la radio *Dibunoko Yakera*, la cual funciona con material ya disponible dentro del alojamiento y aborda temas considerados interesantes por el comité de comunicación, con la participación de la población y pedidos de música.

nombramiento de sus líderes y tengan total autonomía en el proceso de nominación. Como mencionado en el primer capítulo, en relación con el contexto de la epidemia de cólera en Venezuela, para los Warao, la elección arbitraria de representantes políticos es profundamente irrespetuosa. En Brasil, se nota una tendencia por parte de los equipos de servicio a llamar portavoces a los indígenas que tienen un mejor entendimiento del portugués, descuidando el principio de consulta previa y también la autonomía de los Warao en el proceso de decisión sobre su representación política. El dominio de la lengua vernácula, obviamente, es importante para la comunicación con los equipos, pero no debe tomarse como criterio decisivo para la definición de los líderes. Esos criterios serán establecidos por los propios indígenas.

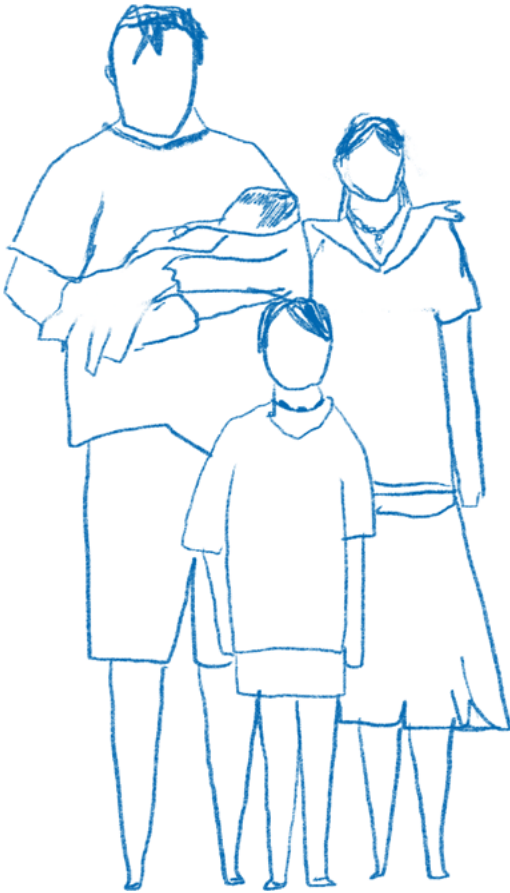
Las acciones y espacios de alojamiento, por tanto, deben ser adaptados a fin de garantizar la reproducción cultural del grupo sin someter a los pueblos indígenas a procesos de asimilación forzada y destrucción de su cultura, conforme lo establece la Declaración de los Derechos de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. El ACNUR se está asociando con actores locales para capacitar a los equipos que brindan servicios a la población Warao dada la condición de los indígenas refugiados y migrantes.

En la sección siguiente hablaremos de la protección de la niñez y la familia, y llamaremos la atención sobre la existencia de otros conceptos de niñez y otras formas de socialización de niños entre las sociedades indígenas.

3.3. Protección del niño y de la familia: una mirada interseccional para la garantía de derechos a la población Warao

Los Warao son comúnmente acusados de negligencia en el cuidado de sus hijos, ya sea porque se llevan a los niños con ellos cuando piden dinero en las calles, o por la precariedad de los lugares que habitan. El hecho de que estén acompañados de niños y niñas mientras piden dinero también implica denuncias de explotación laboral infantil, lo que da lugar a amenazas de institucionalización y remoción de menores por parte de organismos de protección del niño y de adolescente. Para los agentes de la red de protección del niño y del adolescente, así como para la sociedad en general, las familias no solo estarían poniendo en riesgo a los niños, sino que también estarían cometiendo un delito, previsto en el artículo 232 del Estatuto del Niño y del Adolescente (ECA, en portugués), al “someter al niño o adolescente bajo su autoridad, guardia o vigilancia a vergüenza o humillación”. La pena por este delito puede llegar a los dos años de reclusión.

Para los indígenas, sin embargo, aunque reconocen el riesgo para ellos y sus hijos, estar con niños en la calle es una forma de mantenerlos seguros, cerca de ellos. Además, en muchas situaciones, especialmente en contextos con menor incidencia de la red de seguridad social, es a través de la recaudación de dinero en las calles que las familias obtienen los recursos necesarios para la alimentación y el pago del alquiler. Son muchos los relatos sobre la insatisfacción y el cansancio que genera la práctica de pedir dinero en la calle, así como sobre el deseo de encontrar trabajo, formal o informal. No obstante, mientras no lo encuentran, pedir dinero es la única posibilidad de generar ingresos y sustento para estas familias – incluso para los familiares que permanecen en Venezuela, dado que, como se dijo anteriormente, los recursos obtenidos en Brasil se comparten con los familiares que están en otro país.



Había acabado de llegar a Brasil, de otro lugar, comía poco. Me preocupaba por la vida. Es así cuando llegamos de otro lugar.

No estábamos trabajando, teníamos mucha hambre. Buscábamos maneras de conseguir ayuda... Los niños [estaban] enfermos, necesitaban medicina. Lloraban. Necesitaban agua. Es peligroso mudarse a otro país. De Venezuela a Brasil tarda un día de viaje. Estábamos buscando un trabajo para poder comer. Al menos aquí en el *Janokoida* [alojamiento] no nos hace falta, porque tenemos comida todos los días. Cuando estábamos en otra ciudad, más para allá, no era así. Todos los días teníamos que pedir dinero en la calle. Yo misma estaba muy débil, pero después que llegué, ya puedo caminar bien”.

Mujer, 67 años, viviendo en Pacaraima (Roraima), el 22 noviembre de 2020



Pedir dinero en la calle, por tanto, es una estrategia desarrollada de forma autónoma por los Warao para asegurar su supervivencia en el contexto urbano, la cual es entendida como trabajo, no como mendicidad. El término “mendicidad”, que hasta 2009 era un delito penal, tiene una connotación negativa, por lo que insistir en la caracterización de los indígenas como “mendigos” solo aumenta el estigma sobre un grupo que, en Brasil, es simultáneamente blanco de xenofobia y racismo.

Ocurre también que entendemos la infancia como una categoría universal basada en criterios de edad cuando, en realidad, está construida culturalmente y situada históricamente, de modo que varía de un contexto histórico, social y cultural a otro. Nótese que, hasta el siglo XIII, ni siquiera existía una noción de infancia. Los niños eran vistos como adultos en miniatura y ni siquiera había una expresión particular para designarlos. En ese momento, la infancia se entendía como un período de transición que pronto se superaría, razón por la cual no generaba interés. Además, debido a las altas tasas de mortalidad infantil, la gente evitaba apegarse a aquellos que podrían perderse rápidamente. Entre las madres y niñas, sin embargo, es probable que la forma de ser de los niños siempre haya sido considerada encantadora, pero este sentimiento, según se sabe, no era verbalizado⁵⁹.

A partir de los siglos XVI y XVII, la noción de infancia se materializó a través de la idea del celo y la necesidad de cuidados, lo que atribuía al niño características de fragilidad e incompletitud, sumadas a la incapacidad de relacionarse socialmente. En oposición al celo, surgió el sentimiento de exasperación, y ya no es aceptable, por ejemplo, que los niños se mezclen con los adultos en la mesa. El celo, ese primer sentimiento por la infancia, surgió dentro de la familia, mientras que el segundo, la exasperación, sería externo a la dinámica familiar. En el siglo XVIII, sin embargo, ambos sentimientos comienzan a componer el escenario doméstico junto con la preocupación por la higiene y la salud física, lo que colocaba al niño en el centro de las relaciones familiares. Bajo la influencia de estos cambios sociales, en los siglos XIX y XX se construyó la noción moderna de infancia, la cual entiende a los niños como seres especiales y diferentes, quienes requieren la creación de políticas y programas específicos para su protección y promoción de su ciudadanía.

Las sociedades indígenas, a su vez, tienen sus propias concepciones de la infancia, que difieren de la concepción occidental moderna. También tienen diferentes formas de socializar a los niños, en las que la inserción en la dinámica de la comunidad se da en una etapa temprana a comparación con nuestra sociedad. No hay una forma indígena (singular y única) de concebir la infancia, ya que

59. Véase Ariès (1981).

las diferentes etnias piensan y se relacionan con este período de la vida de diferentes maneras, pero, en términos generales, los niños indígenas no son tratados como sujetos diferentes, clasificados según parte, en nuestra sociedad. Más bien, son vistos como sujetos autónomos, agentes importantes en la socialización e integración de grupos sociales, cuyo trabajo forma parte de la dinámica de la colectividad⁶⁰. Son muchas las tareas que realizan con sus respectivos grupos domésticos, pero estas funciones se rigen por una lógica de aprendizaje constante, las cuales muchas veces son experimentadas como formas de juego o diversión.

El niño indígena puede actuar como mediador entre diferentes grupos sociales, como es el caso, por ejemplo, entre el Pataxó de Coroa Vermelha, en Bahía, donde los niños ocupan un lugar central en el mercado de artesanías. Como adultos, por reconocer que los niños y las niñas tienen más recursos para comerciar con personas no indígenas, quienes los impresionan fácilmente con aspectos de su cultura, los dejan jugar un papel activo en este comercio, que termina por constituir un importante espacio social para reafirmar la identidad étnica, así como una excelente alternativa económica⁶¹.

Además de la mediación entre diferentes grupos sociales, el niño indígena también puede actuar como mediador entre el mundo cósmico y el terreno. Para los Guaraníes, por ejemplo, los niños son más vulnerables a la embestida de los espíritus malignos, quienes fácilmente logran llevarlos al mundo de los muertos; por lo tanto, deben ser convencidos a diario de permanecer en este mundo imperfecto (*Yvy va'î*). Se entiende, sin embargo, que tienen la capacidad de elegir y pueden optar por regresar a *la tierra sin mal* (*Yvy mara ey*). El reconocimiento de que el niño tiene la capacidad de elegir si permanece o no en este mundo es lo que mitiga la sensación de frustración y fracaso en caso de muerte⁶².

En algunas sociedades indígenas, el concepto de infancia también se relaciona con la noción de persona humana y su construcción. Contrariamente a la concepción occidental, la persona no se define por el nacimiento biológico, sino por el nacimiento social y la corporalidad. La “*personhood*” —término en inglés utilizado para referirse a la condición de persona humana—, al igual que el cuerpo, son cualidades procedimentales que se adquieren gradualmente, mediante el establecimiento de relaciones adecuadas, mediante la inserción en una red de parentesco y mediante rituales de iniciación y de pasaje, los

cuales conforman el nacimiento social. La atribución del estatus de persona se produce, por tanto, a través del consentimiento social y no del nacimiento biológico⁶³.

La infancia, como forma particular de pensar sobre los niños, cambia de un contexto histórico, cultural y social a otro. En este sentido, no solo la pertenencia étnico-racial, sino también la pertenencia de clase, configuran diferentes tipos de infancia, diferentes tratos con los niños que, en consecuencia, engendran diferentes hijos. La noción de infancia, aunque entendida como una categoría universal, está compuesta por sujetos muy diferentes, especialmente en países con índices de desigualdad social tan expresivos como Brasil. La realidad de los niños negros y pobres, que habitan las periferias de las ciudades brasileñas, es infinitamente diferente a la vivida por los niños blancos de las clases media y alta. Asimismo, las concepciones indígenas de la infancia y las formas en que socializan a sus hijos también difieren de las utilizadas por otros grupos sociales. Por lo tanto, para comprender experiencias y vivencias tan diferentes, debemos situarlas desde su contexto sociocultural.

Entre los Warao, como en muchas sociedades indígenas de Brasil, los niños se incorporan a las dinámicas de la comunidad desde una edad temprana, quienes acompañan a los adultos en las actividades de subsistencia del grupo. En sus comunidades, van con familiares al huerto, pescan y recolectan frutas y animales en el bosque de la misma manera que, en las ciudades brasileñas, acompañan a sus madres mientras piden dinero en las calles.

Las etapas del desarrollo infantil, según los Warao, están marcadas por el crecimiento físico y el cambio de comportamiento, y existen términos en la



En los caños, si los niños quieren ir al huerto, pueden ir. En las canoas, van con la madre, con el padre, cuando sales para buscar comida o leña. Los niños van con ellos, es normal. Más tarde, cuando vuelven a casa, duermen bien. [...] Hasta los diez años, solo acompañan los padres hasta el huerto, solo los acompañan y los esperan para regresar a casa, nada más. A los 15 años ya trabajan, pescan, buscan la leña para cocinar.

Hombre, 34 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 11 de noviembre de 2020



60. Véase Silva (2012) y Tassinari (2007).

61. Véase Miranda (2006).

62. Véase Vasconcelos (2011).

63. Véase Rosa (2014).

lengua nativa para la definición de cada fase, aunque no corresponden a períodos temporalmente precisos. La opinión común es que las niñas crecen más rápido que los niños, por lo que se hacen cargo de las tareas del hogar temprano; por lo tanto, se les considera más cuidadosas que los niños. Los bebés menores de dos años no suelen llevar ropa; después de esa edad, se visten con pantalones cortos, sin importar el género. Para las niñas, el final de la infancia está marcado por la llegada de la primera menstruación, cuando, según la comunidad, ya estarían en condiciones de contraer matrimonio; para los niños, el hito sería el cambio de voz, pero el período es más fluido, y depende de su desarrollo físico y su inserción productiva, junto con su padre o tíos, especialmente en lo que respecta a las actividades pesqueras y el cultivo de su propio huerto. Alrededor de los 11 o 12 años, por lo tanto, los Warao ya no se consideran niños, pero tampoco son adultos. Existe una fase de transición entre la niñez y la edad adulta, que no es fija, sino que está influenciada por cambios biológicos, que pueden variar de una persona a otra⁶⁴.

En Brasil, la presencia de niños con adultos cuando piden dinero en las calles plantea la criminalización de estos sujetos, que son responsabilizados por la condición de vulnerabilidad en la que se encuentran sus hijos. Se debe observar, sin embargo, que el mismo hecho de pedir dinero es el resultado de la condición de vulnerabilidad social que afecta a toda la familia, no solo a los hijos. Por ello, las acciones del Estado deben incluir a las familias en su totalidad en el afán de evitar la separación. A falta de otras posibilidades de trabajo, como ya se ha dicho, es a través de la recaudación de dinero en las calles que las familias no solo garantizan su sustento, sino que también brindan asistencia a los familiares que permanecen en Venezuela. Aquí, nuevamente, nos enfrentamos a la importancia atribuida a las relaciones con la familia extensa, en las que la responsabilidad y el cuidado van más allá de los contornos del núcleo familiar que hoy vive en Brasil.

64. Véase Amodio et al. (2006).



Nosotros, venezolanos, no vinimos todos juntos. Parte de la familia se quedó en los caños, en las comunidades. Se quedaron allá más o menos 160, 170, 180 personas.

Se quedaron, pero se acabó todo el material para trabajar en la agricultura, para plantar ocumo chino, plátano, yuca... para hacer un huerto en el terreno, es necesario tener material para podar los árboles, para afilar el cuchillo. Mi familia que vive en los caños ha tenido mucha hambre y también no tienen los materiales para trabajar. Entonces, ellos dicen: 'Ustedes que viven en Brasil tienen que ayudarnos, somos familia'. Son nuestra familia, no podemos abandonarlos y dejarlos con hambre, sin poder trabajar en la agricultura. Les hace falta muchos materiales para vivir, si no, todos van a morir. De Barrancas, de Tucupita [localidades en Venezuela] ellos nos mandan mensajes, entonces tenemos que trabajar para ayudarlos, para enviar algo de dinero, hacer la transferencia de Brasil a Venezuela. Necesitan cuchillo, lima, anzuelo para pescar; también necesitan ropa, alimento, medicina. Necesitan comprarse todo. Por ello trabajamos en la calle, para ayudarlos, pidiendo dinero con los niños. Tenemos que trabajar para ayudarlos. El ayuntamiento, el CRAS [Asistencia Social], esa gente, las autoridades ayudan con nuestras necesidades aquí. Por ejemplo, les pedí un alojamiento, me lo dieron, pero me hace falta salud, educación y alimento para sobrevivir bien. Somos personas, no somos animales. Tenemos que trabajar para enviar dinero para los que quedaron en Venezuela. Por ello estamos trabajando, para mandar dinero para allá. Y, aquí también no podemos vivir sin dinero, sin nada, porque los niños se enferman con gripa y fiebre, y los bebés usan pañales, toman leche en el biberón. Es eso lo que necesitamos para sobrevivir aquí en Brasil. No podemos estar sin dinero, entonces tenemos que trabajar un poco, pedir, para quedarnos con algún dinero.

Hombre, 24 años, viviendo en João Pessoa (Paraíba), el 11 de noviembre de 2020

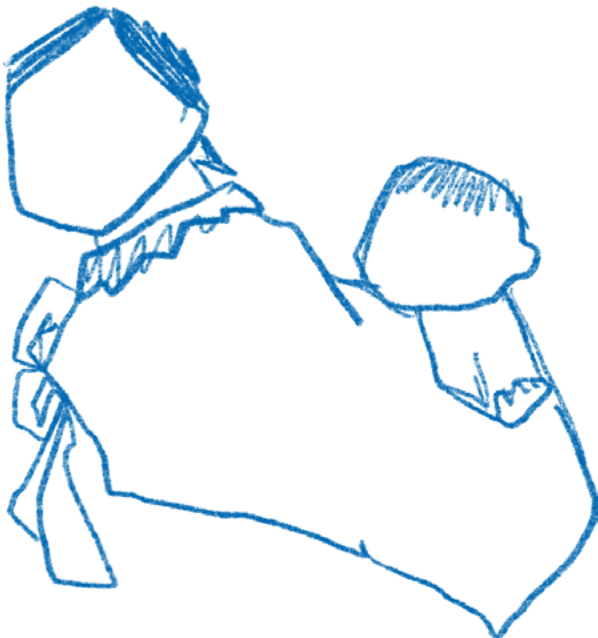




Tengo tres hijas. Primero, crie dos aquí, las cuidé sola, amamanté.

Cuando nació la primera, la cuidaba sola. Por la noche, cuando lloraba, le amamantaba sentada en la hamaca. La segunda también, pero si el muy gran Dios [quiere], de aquí en adelante, cuando crezca mi hija, ella podrá ayudarme. Si Dios quiere, me va a ayudar a cocinar, a lavar. Más adelante, si Dios quiere, cuando crezca, así como yo, sea adulta, va a casarse, tendrá su vida. Yo misma lo deseo, porque son mis hijas. Son una continuación mía, de la gente Warao.

Mujer, 25 años, viviendo en Manaus (Amazonas), el 12 noviembre de 2020



Las mujeres que salen con los niños a la calle los cuidan.

Es peligroso, todos lo sabemos, es peligroso que pase algo, que de la nada venga una moto, un carro, y puede lastimar. Por ello, para que no sea tan peligroso, las mujeres piden [dinero] sentadas. Se sientan donde pasan mucha gente, se sientan allí, y quien puede ayudar, ayuda. Dan R\$ 1,00, R\$ 5,00, R\$ 0,50, dan comida también, canasta básica. Es así.

Mujer, 28 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 11 de noviembre de 2020



Para los Warao, estar con niños cuando piden dinero en la calle no significa descuido, abuso o explotación, ya que la sociabilidad y la convivencia constante entre ellos y los adultos son parte de la construcción de su autonomía e identidad étnica. Además, cuidar a los niños, alimentarlos, limpiarlos es trabajo de la madre, el cual se puede compartir con las hijas mayores, si las tiene. Por lo tanto, dado que el cuidado de los hijos está ligado al rol de la madre, se considera normal que las mujeres los lleven con ellos durante sus actividades laborales. El niño, en cierto modo, es una continuidad de la madre.

Para muchas familias, sin embargo, la práctica de pedir dinero no les es cómoda. Comúnmente lamentan esta condición, alegan cansancio debido a la exposición al sol y otras intemperies. Los adultos saben que esto representa un riesgo para los niños, pero entienden que llevarlos con ellos es una forma de mantenerlos a salvo, ya que no hay nadie con quién ni dónde dejarlos. Es también en este sentido que, de forma recurrente, reclaman la inclusión de los niños en la red educativa, por considerar que la garantía del derecho a la educación contribuiría a que no se expongan en la calle con sus padres puesto que estarían en un lugar seguro mientras los adultos trabajan.

Como en Venezuela, las mujeres adoptan una serie de cuidados para los niños, cargándolos en el regazo o en el cuerpo, en telas (*doanakaja*), para que estén cómodos. Llevan galletas y jugos para poder alimentarlos⁶⁵. Hasta aproximadamente los dos años, los niños son amamantados, pero además de amamantar, toman biberones preparados con leche en polvo, por lo que este producto siempre está presente en las bolsas de las madres. Además, una estrategia para no cansar a los niños es no salir a la calle todos los días.

También debe tenerse en cuenta que llevar a los niños con ellos mientras se trabaja en las calles de la ciudad no es exclusivo del pueblo Warao; la práctica es muy común entre los Kaingang y los Guaraníes⁶⁶, en la región centro-sur de Brasil. Muchos miembros de estos pueblos venden artesanías en el perímetro urbano, se instalan temporalmente en campamentos de lona cerca de las

65. Véase Ayala Lafée-Wilbert y Wilbert (2008).

66. En el caso de los Mbyá-Guarani, específicamente en Porto Alegre (Rio Grande do Sul), el Ayuntamiento, mediante Decreto n. 17.581 / 2011, "reconoce, en el ámbito del Municipio de Porto Alegre, las prácticas de los 'poraró' y las presentaciones de las agrupaciones musicales 'mbyá-guarani' realizadas en espacios públicos como legítimas expresiones de la cultura indígena, según sus usos, costumbres, organización social, lenguas, religiosidad y tradiciones". El documento reconoce estas prácticas como expresiones culturales, por lo que los organismos municipales no podrán tratarlas como mendicidad o explotación del trabajo infantil.

estaciones de buses y viviendo experiencias similares a las de los Warao en cuanto al desempeño de la red de protección de la niñez y adolescencia.

Entre los agentes de la red de seguridad, la interpretación vigente se basa en el tratamiento universal de la niñez (definido en base a criterios de edad), por lo que hay dificultades para conciliar el Estatuto con otras legislaciones de protección de la niñez indígena. Ocurre, sin embargo, que la Constitución Federal, en su artículo 227, reconoce que, además de la familia, es deber de la sociedad y del Estado velar por la infancia, adolescencia y juventud, entre otros derechos, el de familia y convivencia comunitaria, y así los pone a salvo de toda forma de abandono, discriminación, explotación, violencia, crueldad y opresión.

En el artículo 231, la Constitución también determina el respeto y valoración de las costumbres, creencias, lenguas, tradiciones y formas de organización social de las comunidades indígenas, incluso en lo que respecta a sus concepciones de infancia y a los modos de socialización de los niños, ya que esta conforma su universo sociocultural. La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño, promulgada en Brasil mediante el Decreto n. 99.710/1990, en su preámbulo, también llama la atención sobre “la importancia de las tradiciones y valores culturales de cada pueblo para la protección y el desarrollo armónico de niño”. Con la promulgación del ECA, en 1990, se instituyó el llamado paradigma de protección integral a la niñez y adolescencia. Como resultado, los niños, niñas y adolescentes se convirtieron en sujetos de derechos y se les extendió el principio de dignidad humana, condición que debe ser protegida y garantizada por el Estado, por la familia y por la sociedad. Hasta 2009, sin embargo, el ECA no mencionó a los niños indígenas o quilombolas, quienes fueron incluidos a través de la Ley n. 12.010/2009. De la nueva redacción, el artículo 28 de la ECA establece que, en el caso de un niño, niña o adolescente indígena, para la colocación en una familia sustituta, es obligatorio:

I – que su identidad, costumbres y tradiciones sociales y culturales, así como sus instituciones, sean consideradas y respetadas, siempre y cuando que no sean incompatibles con los derechos fundamentales reconocidos por esta Ley y la Constitución Federal; (Incluido por la Ley n. 12.010 de 2009) Vigencia;

II – que la colocación familiar ocurra principalmente dentro de su comunidad o con miembros de la misma etnia; (Incluido por la Ley n. 12.010 de 2009) Vigencia;

III – la intervención y audiencia de representantes del organismo federal responsable de la política indigenista, en el caso de la niñez y la adolescencia indígenas, y de antropólogos, ante el equipo interprofesional o multidisciplinario

que acompañará el caso. (Incluido por Ley N ° 12.010 de 2009) Vigencia.

A partir de 2016, con la nueva redacción que ofrece la Ley n. 13.257, el ECA, en su artículo 19, reconoció que todo niño, niña y adolescente tiene derecho a “ser criado y educado en el seno de su familia y, excepcionalmente, en una familia sustituta, asegurada la convivencia familiar y comunitaria, en un entorno que garantice su desarrollo integral”. En el mismo año, la Instrucción Normativa FUNAI (IN) n. 1/2016 estableció las normas y directrices para el desempeño del organismo indígena “con el fin de promover y proteger los derechos de la niñez y la juventud indígena y la realización del derecho a la convivencia familiar y comunitaria”⁶⁷. En el documento, la FUNAI utiliza el concepto “joven”, en lugar de “adolescente”, por entender que la adolescencia no satisface la pluralidad de arreglos socioculturales existentes entre los diferentes pueblos indígenas.

Como ya hemos destacado aquí, la criminalización de los adultos indígenas, tomando a los niños como víctimas de su abandono o perversidad, llama la atención solo sobre una dimensión de esta realidad, olvidando el contexto más amplio en el que todo el grupo familiar se encuentra en una situación de vulnerabilidad social. Esto nos muestra que debemos mirar la protección del niño y la familia desde un prisma interseccional, en el que el ECA se aplica conforme el respeto a los derechos indígenas. En este sentido, contamos con la Resolución n. 181/2016 del Consejo Nacional de los Derechos del Niño y del Adolescente (CONANDA), el cual “establece los parámetros para la interpretación de los derechos y adecuación de los servicios relacionados con la atención a Niños y Adolescentes pertenecientes a pueblos y comunidades tradicionales de Brasil”⁶⁸.

La resolución establece que, en contextos que involucran a niños, niñas y adolescentes indígenas, deben considerarse la autodeterminación, las culturas, costumbres, valores, formas de organización social, las lenguas y tradiciones, así como las distintas concepciones sobre los ciclos de vida que comprenden los períodos legalmente

67. BRASIL. Fundación Nacional del Indio. Instrucción Normativa n. 01, del 13 de mayo de 2016. Establece normas y directrices para la actuación de la FUNAI con miras a la promoción y protección de los derechos de los niños y jóvenes indígenas, y la efectación del derecho a la convivencia familiar y comunitaria. Disponible en: bit.ly/3mBWNFa. Accedido el 13 de noviembre de 2020.

68. BRASIL. Consejo Nacional de los Derechos del Niño y del Adolescente. Resolución n. 181, del 10 de noviembre de 2016. Establece los parámetros para la interpretación de los derechos y adecuación de los servicios relacionados con la atención de Niños, Niñas y Adolescentes pertenecientes a Pueblos y Comunidades Tradicionales en Brasil. Disponible en: bit.ly/3nK0Q3s. Accedido el 12 de noviembre de 2020.

establecidos como la infancia, la adolescencia y la edad adulta. También determina que se aseguren los servicios culturalmente adecuados en salud, educación, deporte y ocio, convivencia familiar y comunitaria, trabajo, seguridad pública, etc., y se respete el derecho a la autodesignación, incluso en contextos urbanos y en situación de itinerancia, lo que contribuye o a hacer frente a los tratamientos discriminatorios.

En el caso de los niños Warao, específicamente, también contamos con la Recomendación n. 20/2019 del Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH), la cual postula “abstenerse de adoptar procedimientos que conduzcan a la pérdida del poder familiar, como el alojamiento institucional [sic] y la acogida familiar, en cuanto a los niños venezolanos que viven en la calle, especialmente los de la etnia Warao, sin antes observar todas las medidas previstas en el Estatuto del Niño, Niña y del Adolescente (ECA)”⁶⁹.

Para los Warao, la separación de la familia es una experiencia marcada por mucho sufrimiento. Incluso en una situación de violencia intrafamiliar (contra mujeres y niños), se observó que la separación de la familia para cumplir con las medidas legales destinadas a la protección de las víctimas también se constituyó como violencia, hasta el punto de que la madre y los hijos se niegan a comer y hablar en español – se comunican solo entre ellos en la lengua indígena. En otras situaciones en las que hubo cuidado institucional de los niños, además del llanto compulsivo y el sufrimiento emocional por ausencia de la madre, también se evidenció el rechazo a la alimentación. En lugares destinados al alojamiento institucional en un contexto de violación de derechos, los pueblos indígenas no solo son separados de sus familias, sino que se ven privados de la libertad de ir y venir, encerrados en una estructura en la que no pueden experimentar su etnia, preguntándose sobre la comida diferente de la suya y sobre la ausencia de hamacas. La barrera lingüística, además, limita o impide la interacción con otras personas acogidas.

La ambigüedad en casos como estos es que la separación del núcleo familiar bajo la justificación de la protección – de los niños de manera individual o junto con sus madres, cuando se trata de contextos de violencia de género – incluye, para estas personas, una dimensión violenta que las pone en una situación de sufrimiento físico y emocional. Ser privado de la convivencia familiar y comunitaria con fines de protección no detiene el ciclo de violencia, porque la separación en sí misma es

también un acto violento. Esto nos muestra, por tanto, lo desafiante y complejo que es afrontar este tipo de situaciones, las cuales requieren que cada caso se base en sus particularidades y posibilitan una escucha familiar calificada, con la participación de intérpretes y, siempre que sea posible, la realización de investigaciones antropológicas que pueden proporcionar subsidios para la conducción del proceso legal, si hay. La consulta ampliada con la familia extensa, así como la búsqueda de soluciones con la comunidad, a fin de considerar sus mecanismos de resolución de conflictos también son importantes para la protección del niño, lo que asegura su derecho a la convivencia familiar y comunitaria, como postula el ECA.

Se debe notar, además, que entre los Warao de Brasil se ha producido un aumento de los casos de violencia de género y uso problemático de alcohol, que, en la mayoría de los casos, son tratados exclusivamente como un asunto policial, cuando, en realidad, corresponden a problemas sociales de salud. La falta de trabajo, la imposibilidad de una vida digna, la falta de privacidad y autonomía en los alojamientos, el prejuicio, el racismo y la xenofobia que se enfrentan en las calles, la vulnerabilidad social en la que se encuentran, todo eso compromete la salud mental de esas personas, lo que a menudo las lleva a actitudes extremas. Las mujeres informan que la violencia y agresión de género, así como el consumo problemático de alcohol, no son comportamientos habituales entre los Warao, siendo poco común en Venezuela, y dicen que estarían aumentando en Brasil. Además, en algunas situaciones que involucran la acogida institucional de mujeres víctimas de violencia de género, queda entre los indígenas el entendimiento de que la mujer fue detenida, como si estuviera siendo castigada por la agresión sufrida en lugar del agresor, lo que resulta en la criminalización de la víctima.

Esto nos muestra, por tanto, no solo la importancia de buscar un enfoque interseccional en cuanto a la protección de los niños y la familia Warao, sino también la urgencia de implementación de estrategias de generación de ingresos que sean culturalmente sensibles a la población indígena para que estas personas tengan autonomía y vida digna sin depender del dinero recaudado en las calles. Aún en la perspectiva de garantizar los derechos del pueblo Warao, en la siguiente sección hablaremos de la importancia de establecer un diálogo intercultural en la atención de la salud.

69. BRASIL. Consejo Nacional de Derechos Humanos. Recomendación n. 20, del 10 de octubre de 2019. Recomienda abstenerse de adoptar procedimientos que conduzcan a la pérdida del poder familiar, como el alojamiento institucional [sic] y el alojamiento familiar, en cuanto a los niños venezolanos que viven en la calle, especialmente los de la etnia Warao, sin observar previamente todas las medidas previstas en el Estatuto del Niño, Niña y del Adolescente (ECA). Disponible en: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/acao-a-informacao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/Recomendaon20CrianasWarao.pdf>. Accedido el 12 de noviembre de 2020.

3.4. Salud: diálogo intercultural entre diferentes saberes médicos

Entre agentes estatales y profesionales de la salud es recurrente la afirmación de que los Warao “son difíciles” y no colaboraron con acciones de salud. Con todo, ¿cuáles serían las razones de esta resistencia o rechazo? En esta sección trataremos de demostrar que lo que se ha tipificado como resistencia a las acciones de salud resulta de otra concepción sobre el proceso de enfermedad y cura, en la que el chamanismo ocupa un lugar central.

Aunque “brujo” es el término más común utilizado por los Warao, la literatura antropológica sobre etnicidad en Venezuela se refiere a la existencia de tres clases de chamanes: *Wisidatu* (o *Wisiratu*), *Joarotu* (o *Hoarotu*) y *Bahanarotu* (o *Bajanarotu*). El *Wisidatu*, a pesar de la existencia de informes de que también puede causar intencionalmente que otras personas se enfermen, se caracteriza como esencialmente bueno, mientras que *Bahanarotu* y *Joarotu* se describen como vinculados a fuerzas sobrenaturales negativas. La ambigüedad, expresada por el hecho de que un mismo chamán puede curar tanto como atacar o matar, es una característica común entre muchos pueblos indígenas. Por lo tanto, ninguna de las tres clases de chamanes Warao es “buena” o “mala”, ya que todos son potencialmente sanadores y hechiceros⁷⁰. Debido a su potencial curativo, los indígenas también se refieren a ellos como “médicos Warao” o “médicos espirituales”.

Cada categoría de chamán tiene atribuciones específicas y realiza diferentes prácticas mágicas mediante la manipulación también de diferentes “espíritu-sustancias”: el *Wisidatu* ejerce su poder sobre el *hebu* (o *jebu*), el *Joarotu* sobre el *joa* y el *Bahanarotu* sobre el *bajana*. Las entidades cósmicas *joa* y *bajana* les causan temor y disgusto a los Warao, por lo que desgracias irremediables y relaciones desafortunadas entre comunidades generalmente se atribuyen a las acciones de los chamanes *Joarotu* y *Bahanarotu*. Esta relación conflictiva se reproduce en el interior de los alojamientos, haciendo que los Warao muchas veces opten por abandonar el lugar institucional e inicien nuevos desplazamientos. Según los indígenas, no hay forma de protegerse del ataque de un *Bahanarotu* o un *Joarotu*. Por eso, en Brasil, para alejarse de los *brujos*, algunas familias han estado haciendo viajes a ciudades cada vez más alejadas de la frontera con Venezuela.

En la literatura sobre el tema, el concepto de *hebu* aparece como central en el chamanismo Warao. Aunque también se define como una fuerza sobrenatural presente en casi todo (en árboles, piedras, etc.), se usa comúnmente como un término genérico en referencia a la enfermedad: tener *hebu* significa estar enfermo, y estar enfermo significa que un

hebu entró su cuerpo, lo que a su vez significa que la persona puede morir. El *hebu*, por lo tanto, en términos generales, se define como los espíritus que atacan a los Warao y les causan enfermedades.

Aunque “*hebu*” y “*daño*” son categorías utilizadas en referencia a procesos de enfermedad, el uso del término “*daño*” Warao suele ser más frecuente. El “*daño*” Warao, como explican los indígenas, se le atribuye a la acción de un brujo (*Joarotu* o *Bahanarotu*); por tanto, es brujería. En situaciones de conflicto se pueden enviar daños (*joa* o *bajana*) a las personas, las cuales provocan enfermedades e incluso la muerte. Un *Joarotu* o un *Bahanarotu*, según sus respectivas especialidades, pueden eliminar el *daño* enviado por un chamán contrario, y así salvan a la persona. La diferencia entre “*daño*” y “*hebu*” aún no se ha aclarado, pero se sospecha que reside en la intencionalidad de la acción. Es decir, en el *daño* habría una intención deliberada de hechizar a alguien, mientras que en *hebu*, una vez que es dotado de agencia, esto no necesariamente ocurriría. En algunos casos, especialmente con niños de hasta tres o cuatro años, además de *hebu* y *daño*, el proceso de la enfermedad también se puede definir como *mal de ojo*⁷¹.

Con un papel muy importante entre los pueblos indígenas, sin embargo definido como una categoría fuera del universo chamánico Warao, está el *Curioso*. Se trata de un especialista espiritual criollo quien, basado en prácticas mágicas específicas, tiene la capacidad de adivinar las causas y contextos de muertes y enfermedades. Además, es común que se le acuse de actuar de forma intencionada para obtener dinero. Según los indígenas, actualmente hay *Curiosos* entre ellos. En Brasil, algunos grupos familiares han buscado prácticas inscritas en el campo religioso del candomblé, y utilizan el término *Curioso* para referirse a la figura del Babalorixá.

Los tratamientos realizados por los otros chamanes, inclusive por el *Wisidatu*, también requieren una compensación en dinero, pero esto no siempre es percibido por los indígenas como un pago, sino como una colaboración con el chamán y su familia. Ellos explican que los valores varían, pero se trata de una ayuda y, en algunas situaciones, la entrega de dinero no tiene por qué ser inmediata. El pago también puede ocurrir porque, al manipular las “espíritu-sustancias” durante el ritual de curación, el chamán se expone al riesgo de ser afectado por los males que provocan. Y, además, por el hecho de que el tratamiento chamánico se entiende como un trabajo, no solo como una conversación; en algunos casos, incluso implica dolor físico, por lo que algunos chamanes pueden incluso negarse a hacerlo⁷².

70. Véase Arellano (1986), Briggs (1994), Vaquero Rojo (2000), Guanire et al. (2008), Allard (2010) y Sørghauh (2012).

71. Véase Moutinho (2020) y Rosa (2020).

72. Véase Allard (2010), Sørghauh (2012), Moutinho (2020) y Rosa (2020).

Las actividades de los chamanes conforman el sistema médico Warao; por ello, como ya hemos indicado, se les considera médicos. Cuando un indígena se enferma, el protocolo médico Warao establece que el primer diagnóstico debe provenir de uno de sus chamanes; el paciente solo puede ser dirigido para tratamiento biomédico tras su alta.

Los indígenas explican que, primero, un *Wisidatu* “debe tocar” al enfermo. Si es hebu, ya cura al paciente; si no, se lo envía a *Joarotu*, quien verifica si está lidiando con el daño causado por *joa*. Si se confirma, lo cura; si no, se lo dirige a *Bajanarotu*, para que identifique si es un daño por *bajana* y, así, realizar el tratamiento. Solo después del tratamiento chamánico se puede enviar la persona enferma al tratamiento biomédico. Se considera que si se medica antes de estos procedimientos puede morir, ya que la medicación acaba fortaleciendo el hebu u otras entidades nocivas que provocaron la enfermedad⁷³.

El sistema médico Warao identifica 64 tipos de enfermedades o trastornos que requieren atención médica, cada uno con un nombre particular y una especialidad chamánica o herbal que los trata. En este sistema, las enfermedades se subdividen en febriles, respiratorias, gastrointestinales y dermatológicas. Cuando un paciente tiene alguna de estas enfermedades, el protocolo médico Warao establece que el diagnóstico lo hagan los chamanes con el fin de determinar o descartar si el elemento patológico es de orden sobrenatural. Si concluyen que la enfermedad no tiene un origen sobrenatural, envían el paciente a uno de los herbolarios de la comunidad o, cuando se trata de una enfermedad atribuida al mundo no indígena, recurren a la biomedicina⁷⁴. Se trata, por lo tanto, de una complejidad de conocimiento, similar a las especialidades que componen el sistema biomédico.

La biomedicina llegó a los Warao a fines de la década de 1930, a través de los misioneros capuchinos. En ese momento, los indígenas ya atribuían una serie de enfermedades al mundo criollo, por lo que les parecía obvio que, entre estos últimos, también había curanderos (médicos) capaces de tratar tales enfermedades. Ambos sistemas epidemiológicos reconocen los conceptos de

patógeno, vector, vía de infección y tropismos específicos, así como los síntomas clínicos resultantes, por lo que existen más articulaciones que conflictos entre ellos. Sin embargo, mientras la biomedicina explica patógenos como virus, bacterias, etc., la medicina Warao los define como un olor fétido⁷⁵, que invade al paciente a través del aire, agua o algo sólido contaminado, el cual se fija en una parte específica del cuerpo y produce los síntomas observados. El olor fétido está asociado con áreas donde ocurren procesos de descomposición, que infectan a la víctima por contacto directo. Según la teoría neumática de Warao, el patógeno es un aire fétido, la medicina es un aire perfumado y la salud es un aire neutro⁷⁶.

En relación con los rechazos a los tratamientos realizados con biomedicina, hay registros sobre la administración de medicación intravenosa, como el suero, ya que los Warao creían que este proceso podía diluir la sangre del paciente – y la sangre se considera la esencia de la salud⁷⁷. Hasta la década de 1970 también había una gran resistencia a las vacunas que producían reacciones febriles luego de su administración, ya que la fiebre, tradicionalmente, se asociaba con la muerte de los niños. Desde la década de 1990, con la excepción del malestar relacionado con la ginecología, los conflictos entre la concepción biomédica y el sistema médico Warao se habrían disipado en gran medida.

En Brasil, sin embargo, en la dirección de lo que recién se describe, los casos de rechazo a la hospitalización se han vuelto recurrentes, aunque ante problemas de salud extremos, como fracturas de miembros, neumonía o tuberculosis. Los profesionales de la salud y otros agentes del Estado ven tales rechazos como un descuido de los indígenas hacia su propio bienestar o el bienestar de sus hijos, lo que los lleva a considerar en ocasiones la posibilidad de judicialización o internamiento obligatorio.

Por un lado, los rechazos se dan por el protocolo médico Warao, que implica una secuencia de procedimientos que se realizan dentro del sistema médico indígena, y solo posteriormente, dada la constatación de que se trata de una enfermedad “exótica” o que necesita tratamiento chamánico,

73. Véase Rosa (2020).

74. Véase Wilbert y Lafée-Wilbert (2007).

75. El olor fétido, según Wilbert y Lafée-Wilbert (2011), corresponde al sulfuro de hidrógeno (H₂S), un gas asociado a suelos pantanosos y aguas anóxicas del bajo delta. Se trata de un elemento altamente tóxico e irritante, que bloquea la oxidación celular, reduce la capacidad de la sangre para transportar oxígeno, deprime el sistema nervioso, provoca dificultad para respirar y asfixia. Para la teoría neumática de Warao, este gas es un componente natural del ambiente delta, presente en lugares donde ocurren procesos de descomposición.

76. Véase Wilbert e Lafée-Wilbert (2007, 2011).

77. Según Wilbert y Lafée-Wilbert (2011), la salud biológica de una persona está determinada por la integridad de su sangre en términos de calidad y cantidad. Ambos identifican tres cualidades de la sangre: la fuerte, que es roja y acuosa; la débil, oscura o negra; y la coagulada, sinónimo de muerte. La cantidad de sangre se considera fija y no renovable y está directamente relacionada con la fuerza física del individuo. Por ello, se considera que las mujeres son más débiles, ya que pierden repetidamente importantes cantidades de sangre durante la menstruación y el parto.

enviar al paciente para tratamiento biomédico. Por otro lado, la resistencia a la hospitalización también puede explicarse por el hecho de que, en la mayoría de los casos, implica el fin del tratamiento chamánico, ya que, por regla general, los profesionales de la salud no reconocen la efectividad de los saberes indígenas. Se trata, por tanto, de distintas concepciones de salud, enfermedad y cuidado, insertadas en marcos de interpretaciones y acciones socioculturales, lo que requiere la construcción de un diálogo intercultural para posibilitar la negociación de significados en la búsqueda de una cura.

La construcción de este diálogo solo será posible a partir del reconocimiento de los saberes médicos Warao tan reales y efectivos como el de la biomedicina. Sin respeto a las diferencias socioculturales no lograremos interacciones positivas, ni estableceremos campos de comunicación e inteligibilidad mutua entre pueblos indígenas y profesionales de la salud⁷⁸.

Los Warao, así como las etnias nacionales que residen en un contexto urbano, no son atendidos por los equipos vinculados al Subsistema de Salud Indígena (SASI), sino enviados a la red común del Sistema Único de Salud (SUS) a través de la atención básica de referencia del lugar donde residen. La ausencia de una atención de salud diferenciada hace que muchas veces los pueblos indígenas vivan experiencias negativas, las cuales afectan la relación que se establece con el sistema biomédico. Es decir, además de tener una concepción diferente de la salud, la forma en que son tratados en los hospitales, sometidos a procedimientos médicos sin aclaración y/o consentimiento previo, se percibe como violencia, y eso los pone inseguros en cuanto las acciones de salud. Asimismo, la negación de sus concepciones de salud se entiende como una falta de respeto, lo que hace que muchas veces rechacen cualquier posibilidad de intervención o abandonen el hospital antes del alta médica.

En el caso a continuación presentamos una de esas situaciones en las que los indígenas son sometidos a procedimientos médicos sin explicar el motivo ni justificar la necesidad. Nótese que, en el caso descrito, no se consultó a la mujer sobre su deseo o no de utilizar métodos anticonceptivos, o si, en la concepción indígena, esto tendría alguna implicación. Ante la condición de vulnerabilidad en la que se encuentra, fue sometida, en su ausencia, a acciones de regulación de la fecundidad, quitándole el derecho a decidir sobre su cuerpo y también sobre el manejo y formación de su familia.



En las costumbre de los Warao, es así: cuando uno se enferma, debe buscar al médico Warao, por ejemplo, el Wisidatu, el Bahanarotu, u otro...

Un curandero, que sabe curar con la oración, para salvarlo. Si tiene un mal que sabe curar el curandero, [la persona] no va al médico [hospital], porque se cura completamente. Es así... mis hijos, de pequeños, cuando tenían fiebre y no se iba, pensaba en llevarlos al médico [hospital]; entonces llegó un sobrino que vivía en Boa Vista [Roraima] y me dijo: 'No, tío. Eso es daño, por ello la fiebre no se va'. Entonces él pasó sus manos en todo el cuerpo del niño, en las piernas, en los brazos, les sacó la fiebre y empezaron a mejorar. Es así... Algunos necesitan ir al médico [hospital], pues luego de que el *Wisidatu* y los otros [chamanes] les impone las manos, no mejorar, entonces tienen que llevarlos al médico [hospital].

Hombre, 49 años, viviendo en Ananindeua (Pará), el 18 de noviembre de 2020



78. Con el objetivo de perfeccionar la comunicación entre, por un lado, los indígenas Warao y Eñepa, refugiados y migrantes de Venezuela y, por otro lado, los trabajadores de salud pública en Brasil, el ACNUR ha desarrollado la cartilla multilingüe *Comunicación sobre salud con los indígenas Warao y Eñepa*, la cual puede accederse en: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2020/05/Cartilha-Sa%C3%BAde-Ind%C3%ADgena-Online.pdf>.

CASO #2

Una mujer de unos 30 años, pocos meses luego de tener un hijo, fue trasladada a una unidad de salud, donde fue atendida por un profesional del sexo masculino. Sin explicarle el motivo de ir al hospital, ni consultarla sobre intervenciones en su cuerpo, le sacaron una muestra de sangre y le pusieron una inyección. Ambos procedimientos se realizaron sin previa aclaración y consentimiento. Tras la inyección de la inyección, se le informó que debía regresar en tres meses para recibir otra dosis, ya que era un anticonceptivo inyectable. Ella informa que no quiso haber recibido la “vacuna”, pero que su deseo no fue considerado.

La planificación familiar, de acuerdo con la Ley n. 9.263 / 1996, es un derecho de todos los ciudadanos y ciudadanas, y consiste en un “conjunto de acciones para la atención de mujeres, hombres o parejas, dentro de una visión de atención global e integral a la salud” (artículo 3º). A través de la planificación familiar, se busca brindarle a la familia el derecho a tener tantos hijos como desee, en el momento que estime conveniente, recibiendo la atención necesaria para que se le sea integralmente garantizado. El programa, según el artículo 4º de la misma ley, “se rige por acciones preventivas y educativas y por la garantía de acceso igualitario a la información, medios, métodos y técnicas disponibles para la regulación de la fecundidad”. Aquí se reconoce la importancia de dialogar con las mujeres y familias Warao en materia de planificación familiar y salud reproductiva. Con todo, como establece la propia ley, las acciones deben realizarse de manera educativa, garantizar el acceso a la información y, si así se desea, a los métodos y técnicas anticonceptivos disponibles siempre y cuando se respete la autonomía de la familia sobre estas decisiones.

Además, hay relatos de otros procedimientos realizados sin esclarecer al paciente o familiares, retratados desde el sentimiento de agresión y

violación del cuerpo. También existen situaciones en las que la interpretación de la enfermedad, desde la concepción indígena, como daño o mal de ojo es descalificada por los equipos que realizan el acompañamiento en alojamientos u hospitales, lo que genera revuelta entre familiares y motiva tanto resistencias al tratamiento biomédico como a la evasión hospitalaria. Es en este sentido que destacamos la importancia de construir un diálogo intercultural sobre salud, reconociendo que la concepción indígena del proceso de enfermedad y curación es también un conocimiento médico que debe ser respetado.

Debido a la escasez de alimentos, medicamentos y tratamientos esenciales en Venezuela, muchos indígenas ya llegan a Brasil con mala salud. En virtud de las precarias condiciones de las precarias habitaciones en las que viven y de las limitaciones presupuestarias con las que se desplazan, muchas veces sin dinero para alimentarse durante el viaje, esta situación tiende a agravarse. Entre las principales enfermedades que afectan a los Warao en Brasil – que son, incluso, las principales causas de mortalidad en esta población, se encuentran las que afectan el tracto respiratorio, como neumonía, tuberculosis y Covid-19.



De enero de 2017 a diciembre de 2020, se registraron 102 muertes de personas Warao en Brasil, el 20,6% de las cuales fueron causadas por neumonía, el 8,8% por tuberculosis y el 7,8% por Covid-19. A su vez, el 17,5% de las causas mortales se desconocen, lo que genera sospechas de subregistro por enfermedades recurrentes. Entre las 21 muertes por neumonía, 16 ocurrieron entre niños; a su vez, entre los adultos, hubo una mayor incidencia de tuberculosis, con cinco casos, mientras que el Covid-19 afectó a más ancianos, con cuatro casos. Además de estos cuatro casos confirmados de Covid-19, había otros tres sospechosos, dos de ellos también entre ancianos.

Cuadro 3 – Causas de la mortalidad entre los Warao en Brasil

CAUSA DE LA MUERTE	FRECUENCIA	%
Neumonía	21	20,6
Causa desconocida	18	17,5
Tuberculosis	9	8,8
Covid-19	8	7,8
Shock séptico	7	6,9
Muerte súbita	4	3,9
Cáncer	4	3,9
Sarampión	3	2,9
Asfixia	3	2,9
Nacido muerto	3	2,9
Sospecha de Covid-19	3	2,9
Parada cardiorrespiratoria	2	2,0
Meningitis	2	2,0
ACV	2	2,0
Desnutrición	2	2,0
Muerte durante el parto	2	2,0
Complicaciones en cirugía	1	1,0
Traumatismo craneoencefálico	1	1,0
Causas naturales	1	1,0
Fallo multiórgano	1	1,0
Hipertensión	1	1,0
Varicela	1	1,0
Complicaciones cardíacas	1	1,0
Diabetes	1	1,0
Leucemia	1	1,0
Total	102	100,0

Fuente: ACNUR (2020)

Como hemos visto, entre los Warao, el proceso de la enfermedad tiende a atribuirse a la acción de los chamanes. Enfermedades como la neumonía, la tuberculosis e incluso el Covid-19 suelen definirse como daño, mal de ojo (para niños) o, con menor frecuencia, hebu, que requiere tratamiento chamánico. Sin embargo, esto no significa que los indígenas nieguen la existencia de estas enfermedades. Saben qué es la neumonía, así como saben que

estamos viviendo una pandemia de Covid-19. Sin embargo, ante la confirmación de estos diagnósticos, interpretan los síntomas desde otro modelo de comprensión y acción, el chamanismo.

Contamos con relatos de situaciones en las que, ante una radiografía de tórax que indica neumonía, la familia interpretó las manchas encontradas en el pulmón como humo que confirmaba la existencia de daño. En el caso de daño, el tratamiento lo llevaría a cabo uno de los “médicos Warao”, es decir, uno de sus chamanes; solo después de someterse a un tratamiento chamánico se podría enviar al paciente al hospital. Sin embargo, resulta que algunos casos son graves y el tiempo dedicado al tratamiento chamánico puede agravar aún más el cuadro clínico. Por ello, es importante que los equipos de salud, junto con los equipos de asistencia social, establezcan un diálogo con la familia para negociar la posibilidad de hospitalización inmediata a través de la continuidad de la actuación del chamán en el espacio hospitalario.

Conocemos casos en los que este diálogo tuvo éxito, lo que permitió que ambos tratamientos se realizaran simultáneamente. En estas ocasiones también es importante la presencia de intérpretes de warao-español y español-portugués para ayudar en la comunicación entre indígenas y profesionales de la salud. Una de las razones por las que los Warao se niegan a la hospitalización es el hecho de que el hospital parezca un lugar tan alejado del propio sistema médico, lo que implica una ruptura en sus prácticas de cuidado.

Capacitación en salud comunitaria

Con el objetivo de asegurar el monitoreo y acceso efectivo a la salud de las poblaciones indígenas alojadas en Manaus (Amazonas), el ACNUR y el Instituto Mana, en colaboración con la Secretaría Municipal de la Mujer, Asistencia Social y Ciudadanía (SEMASC) y la Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA), ofreció un ciclo de capacitación a 16 indígenas Warao para actuar como Promotores Indígenas de Salud Comunitaria y asistir voluntariamente a la comunidad indígena refugiada en asuntos relacionados con la salud. A lo largo de cinco sesiones, las cuales duraban 20 horas de capacitación, el grupo recibió orientación general sobre la atención básica y sobre cómo monitorear la salud en los alojamientos para la prevención y acompañamiento de enfermedades, en actuación similar a la de los Agentes de Salud Indígenas (AIS) y Agentes de Saneamiento Indígenas (AISAN) que trabajan en comunidades indígenas brasileñas. Los principales objetivos de la iniciativa fueron: i) estimular la capacidad de movilización comunitaria de los participantes; ii) informar sobre el acceso y los flujos del Sistema Único de Salud (SUS); y (iii) llevar a cabo monitoreo de la salud de los residentes del alojamiento. El ciclo de capacitaciones, además de apoyar a la comunidad, apoyó a los participantes en su inserción laboral: con base en los conocimientos técnicos adquiridos y la experiencia desarrollada en las acogidas, se contrató a parte de los participantes para trabajar en el tema de salud comunitaria.

La busca por el diálogo intercultural debe darse también con las familias convertidas al neopentecostalismo, las cuales en ocasiones recurren a la fe cristiana para recuperar la salud. Sin construir un diálogo intercultural en la busca por la cura, no avanzaremos hacia el establecimiento de una articulación entre la medicina indígena y el sistema oficial de salud y, en consecuencia, no tendremos herramientas para prevenir otras muertes. Considerar el punto de vista indígena es fundamental no solo para reducir la asimetría de poder entre los distintos saberes médicos, sino también para evitar que operemos con base en estereotipos y prejuicios, que harán ineficaz cualquier propuesta de acción.

En la siguiente sección, con la interculturalidad como horizonte, hablaremos sobre los desafíos para la implementación de la educación escolar indígena para los niños y jóvenes Warao en Brasil.

3.5. Educación indígena: enseñanza multilingüe y prácticas culturales en áreas urbanas

Como vimos anteriormente, la Constitución Federal de 1988, en su artículo 5º, establece que no hay distinción entre brasileños y extranjeros residentes en Brasil en materia de derechos fundamentales. El derecho a la educación, salud, vivienda, trabajo, etc. se garantizará a todos, sin distinción, en el caso de brasileños, personas refugiadas o migrantes. En cuanto a la educación, la Ley de Refugio (Ley n. 9.474/1997) determina que el proceso de convalidación de títulos y el ingreso a instituciones educativas se facilite a los refugiados, teniendo en cuenta la situación desfavorable que viven. La Ley de Migración (Ley n. 13.445/2017), a su vez, reafirma el derecho del migrante al acceso igualitario y libre a la educación pública, y se prohíbe la discriminación por nacionalidad y condición migratoria.

Más recientemente, tenemos la Resolución n. 01/2020 del Ministerio de Educación (MEC), que “establece el derecho de inscripción de niños migrantes, refugiados, apátridas y solicitantes de la condición de refugiado en el sistema de educación pública brasileña”⁷⁹. La resolución determina que se dispense el requisito de documentación comprobatoria de escolaridad previa, lo que establece la facilitación de la matrícula, debido a la condición de vulnerabilidad. En ausencia de la documentación comprobatoria de la escolaridad anterior, el alumno tendrá derecho a un proceso de evaluación/clasificación, realizado en su lengua

79. BRASIL. Ministerio de la Educación. Resolución n. 01, del 13 de noviembre de 2020. Establece el derecho de inscripción de niños migrantes, refugiados, apátridas y solicitantes de la condición de refugiado en el sistema de educación pública brasileña. Disponible en: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/resolucao-n-1-de-13-de-novembro-de-2020-288317152>. Accedido el 22 de noviembre de 2020.

materna, y puede estar matriculado en el curso, ciclo o etapa según su desarrollo y grupo de edad. La resolución también establece que las escuelas adopten procedimientos de acogida de estos estudiantes basados en la no discriminación; en la prevención de *bullying*, racismo y xenofobia; en la valoración de la cultura del estudiante no brasileño; en la enseñanza del portugués como lengua de acogida; y en la formación de clases comunes (brasileñas y extranjeras). Sobre este último punto, debe notarse que la legislación relativa a la educación escolar indígena prevé la existencia de escuelas exclusivas o que atiendan exclusivamente al público indígena, lo que demuestra que algunos de los preceptos recomendados a las personas refugiadas y migrantes entran en conflicto con las directrices de la educación escolar indígena.

Los Warao, como bien sabemos, además de refugiados o migrantes, son indígenas; por ello, tienen derecho a una educación diferenciada, intercultural y bi/multilingüe garantizada por las leyes nacionales y los tratados internacionales. En este sentido, al igual que en la atención diferenciada de la salud, enfrentan desafíos similares a los que enfrentan otros pueblos indígenas en un contexto urbano en Brasil, históricamente sin asistencia de la política indígena, quienes permanecen fuera de la escuela o tienen que ingresar al sistema escolar regular.

La Constitución Federal, además de los principios educativos dirigidos a la sociedad brasileña – como igualdad de condiciones en el acceso y permanencia escolar, libertad en el aprendizaje y la enseñanza, pluralidad de ideas y conceptos pedagógicos y gratuidad en la enseñanza –, en su artículo 210 asegura a las comunidades indígenas el uso de sus lenguas maternas y de sus propios procesos de aprendizaje.

El artículo 78 de la Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacionales (LDB – Ley n. 9.394/1996) recomienda el desarrollo de “programas integrados de enseñanza e investigación para ofrecer educación escolar bilingüe e intercultural a los pueblos indígenas” en vista de la reafirmación de la identidad étnica, la valorización de las lenguas y saberes, y la garantía de acceso a la información, de conocimientos técnicos y científicos de la sociedad nacional y otras sociedades, indígenas o no. Por tanto, postula que la educación escolar de los pueblos indígenas es intercultural y bilingüe. En su artículo 79, la LDB establece que la Unión ofrecerá apoyo técnico y financiero a los programas de educación intercultural, los cuales serán incluidos en el Plan Nacional de Educación (PNE) y deberán planificarse con la participación de las comunidades indígenas, con el fin de:

- I – fortalecer las prácticas socioculturales y la lengua materna de cada comunidad indígena;

- II – mantener programas de capacitación de personal especializados en educación escolar en comunidades indígenas;
- III – desarrollar currículos y programas específicos, incluso contenidos culturales correspondientes a las respectivas comunidades;
- IV – elaborar y publicar sistemáticamente material didáctico específico y diferenciado.

La Convención n. 169 de la OIT, en su artículo 27, también destaca la necesidad de la participación de las comunidades indígenas tanto en la elaboración como en la aplicación de los programas educativos, de modo que estas propuestas educativas atiendan a las demandas e intereses del grupo, teniendo en cuenta su historia, sus conocimientos, valores y sus aspiraciones sociales, económicas y culturales. La convención también establece que los pueblos indígenas tienen derecho a crear sus propias instituciones y medios de educación siempre y cuando cumplan con los requisitos de las autoridades competentes.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el artículo 14, así como la Declaración Americana de la OEA sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el artículo 15, afirman que los pueblos indígenas tienen derecho a establecer y controlar sus sistemas e instituciones educativas, ofrecer educación en sus propias lenguas, de acuerdo con sus propios métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. Corresponde a los Estados, con la participación de los pueblos indígenas, adoptar medidas para que especialmente los niños y las niñas, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso a una educación diferenciada y en su propio idioma. El documento de la OEA también destaca que “los Estados, junto con los pueblos indígenas, promoverán una educación intercultural que refleje las cosmovisiones, historias, lenguas, saberes, valores, culturas, prácticas y formas de vida de estos pueblos”.

En 1999, el Consejo Nacional de Educación (CNE) y la Cámara de Educación Básica (CEB), mediante el Dictamen n. 14 y la Resolución CNE/CEB n. 03/1999, establecieron las Directrices Curriculares Nacionales de la Educación Escolar Indígena⁸⁰. Los documentos determinan que la enseñanza se impartirá en las lenguas nativas de las comunidades atendidas con el fin de preservar la realidad sociolingüística de cada pueblo. La definición del modelo de organización y gestión debe considerar la participación de la comunidad, teniendo en cuenta sus prácticas socioculturales y religiosas, sus formas de producción de conocimiento y sus

80. BRASIL. Consejo Nacional de Educación; Cámara de Educación Básica. Dictamen n. 14, del 14 de septiembre de 1999. Directrices Curriculares Nacionales de la Educación Escolar Indígena. Disponible en: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/leis2.pdf>. Accedido el 24 de noviembre de 2020.

métodos de enseñanza-aprendizaje, así como sus actividades económicas, mientras que el material didáctico-pedagógico utilizado se producirá de acuerdo con el contexto sociocultural de cada pueblo. La organización de las actividades escolares debe respetar el flujo de actividades económicas, sociales, culturales y religiosas del grupo; los períodos escolares se ajustarán en función de las condiciones y especificidades de cada comunidad. El proyecto pedagógico será elaborado por una escuela o pueblo indígena, y la actividad docente será ejercida principalmente por maestros indígenas de la respectiva etnia. Unión, estado y municipio actuarán en régimen de colaboración.

Los Warao, como sabemos, hablan lenguas indígenas y distintos niveles de español, y también están involucrados en diversos procesos de aprendizaje del portugués, por lo que el contexto de desplazamiento pone en riesgo la continuidad de la lengua materna. En este sentido, según lo determinado por el Currículo Nacional de Referencia para Escuelas Indígenas (en portugués, RCNEI), la escuela se constituye el espacio privilegiado para el fortalecimiento de la lengua indígena, la cual deberá ser la lengua de instrucción (oral y escrita), es decir, la lengua utilizada en sala de clase para transmitir el contenido. En el caso de comunidades bilingües, la lengua indígena puede ingresar al currículo como lengua de instrucción o como disciplina específica. El referido Currículo Nacional también destaca que los pueblos indígenas tienen derecho a aprender idiomas extranjeros. Por lo tanto, deben ser parte del plan de estudios de sus escuelas en las etapas finales de la educación primaria, lo que es de interés para los Warao debido al uso del español y el deseo de mantenerlo entre las familias residentes en Brasil.



También tienen que aprender el español porque si los niños aprenden nada más el portugués, luego, de regreso a Venezuela, no sabrán el español. Además, nos gustaría tener clases de portugués para los adultos, porque no entender el portugués [en Brasil] es un problema”.

Hombre, 35 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 24 de noviembre de 2020



Podemos considerar el Dictamen CNE/CEB n. 14/2011 y la Resolución CNE/CEB n. 3/2012. Esta última “define directrices para asistir a la educación escolar a poblaciones en situación de itinerancia”⁸¹. Conforme el documento, los niños, niñas, adolescentes y jóvenes en situación de itinerancia son “los pertenecientes a grupos sociales que viven en tal condición por motivos culturales, políticos, económicos, de salud, como gitanos, **indígenas**⁸², pueblos nómadas, trabajadores itinerantes, acampados, circenses, artistas y/o trabajadores en parques de diversiones, teatro mambembe, entre otros” (artículo 1º, negrita nuestra). Los sistemas educativos deben adaptarse a las particularidades de estos alumnos y asegurar su matrícula “sin imponer ningún tipo de vergüenza, prejuicio y/o discriminación alguna, ya que es un derecho fundamental, mediante autodeclaración o declaración del responsable”. (artículo 3º). Ante la falta de documentación comprobatoria de formación previa, la institución educativa realizará un diagnóstico de sus necesidades de aprendizaje e insertará al alumno en el grupo correspondiente a sus compañeros de edad. En el ambiente escolar, debe garantizarse “el respeto de las particularidades culturales, regionales, religiosas, étnicas y raciales de los alumnos en situación de itinerancia, así como un trato pedagógico, ético y no discriminatorio, de conformidad con la ley” (artículo 9º).

En Brasil, tomando como ejemplo lo observado en Manaus a través de datos recolectados por MPF⁸³ con el apoyo del ACNUR y del Instituto Mana entre los meses de agosto y septiembre de 2019, se nota una presencia expresiva de niños, niñas y adolescentes en edad escolar obligatoria. (de 4 a 17 años). Al momento de la encuesta, alrededor del 56% de la población estaría dentro de los ciclos de edad establecidos para el ingreso a Educación Infantil (4 años completos hasta el 31 de marzo del año escolar), Educación Primaria (6 años completos hasta la misma fecha) y en la Escuela Secundaria (no hay una edad mínima, pero se espera que el estudiante cumpla los 15 años). Las personas de 15 años o más también pueden ingresar a Educación de Jóvenes y Adultos (EJA) para la Escuela Primaria y, a partir

de los 18 años, para la Escuela Secundaria. Los niños y niñas de 0 a 3 años, a su vez, podrían vincularse a guarderías municipales.

Cuadro 4 – Distribución etaria de la población Warao en Manaus

RANGO DE EDAD	FRECUENCIA	%
0 a 4 años	149	19,2
5 a 9 años	116	14,9
10 a 14 años	87	11,2
15 a 19 años	84	10,8
20 a 24 años	90	11,6
25 a 29 años	61	7,8
30 a 34 años	46	5,9
35 a 39 años	39	5,0
40 a 44 años	35	4,5
45 a 49 años	14	1,8
50 a 54 años	14	1,8
55 a 59 años	10	1,3
60 a 64 años	13	1,7
65 a 69 años	9	1,2
70 a 74 años	3	0,4
75 a 79 años	2	0,3
80 años o más	2	0,3
Sin respuesta	4	0,5
Total	778	100,0

Fuente: MPF (2019)

En diciembre de 2020, los datos de ProGress (plataforma de registro del ACNUR) indicaban la presencia de 3.344 indígenas Warao en Brasil, de los cuales 667 (20%) eran niños de entre 5 y 11 años, y 441 (13%) adolescentes de 12 años a 17 años. Es decir, había unas 1.100 personas en edad de escolarización obligatoria. Los niños y niñas de 0 a 4 años sumaban 506 (15%) personas, que también podrían estar vinculados a instituciones de educación infantil, aunque, como ya se mencionó, hasta los 4 años no es obligatorio.

Así pues, se enfatiza que la etapa de Educación Infantil para los pueblos indígenas no puede ser obligatoria en vista del derecho al uso de la lengua materna y sus propios procesos de aprendizaje garantizado por el artículo 210 de la Constitución Federal, así como el respeto a la autonomía de los pueblos indígenas en la elección de la modalidad educativa de sus hijos (de 0 a 5 años), tal como lo recomienda la Resolución CNE/CEB n. 5/2009⁸⁴. Sin embargo, ante el interés de las familias, correspondería al Estado promover la

81. BRASIL. Consejo Nacional de Educación; BRASIL. Cámara de Educación Básica. Resolución CNE/CEB n. 3, del 16 de mayo de 2012. Define directrices para asistir a la educación escolar a poblaciones en situación de itinerancia. Disponible en: bit.ly/37rGn8. Accedido el 25 de noviembre de 2020.

82. Se observa que, si bien la Opinión CNE/CEB n. 14/2011 y la Resolución CNE/CEB No. 3/2012 también se aplican a los pueblos nómadas, en el caso de los Warao estos documentos se asocian a partir la condición indígena, porque, como ya hemos explicado, el intenso proceso de movilidad de esta población no constituye nomadismo.

83. Véase Moutinho (2019).

84. BRASIL. Consejo Nacional de Educación; Cámara de Educación Básica. Resolución CNE/CEB n. 5, del 17 de diciembre de 2009. Determina las Directrices Curriculares Nacionales para la Educación Infantil. Disponible en: bit.ly/3aMZKkb. Accedido el 24 de noviembre de 2020.

educación tal como lo determina la Constitución Federal, la legislación complementaria y las directrices que orientan la educación escolar de los indígenas, refugiados y migrantes.

Dicha encuesta realizada en Manaus identificó que, de las 778 personas entrevistadas, 218 (28%) no tenían ningún nivel educativo, mientras que 128 (16,5%) estarían abajo de la edad escolar. Considerando las estadísticas a la luz de las experiencias etnográficas con los Warao, se puede decir, con un alto grado de seguridad, que por lo tanto habría 346 personas que no asistieron a una institución educativa. Aún en el universo abarcado por la encuesta, 22 personas (2,8%) habrían asistido a uno de los tres niveles de educación preescolar, 212 (32,2%) estudiaron hasta uno de los seis grados de educación primaria y 39 (5%) hasta el sexto grado; 111 personas (14,2%) asistieron a uno de los seis niveles de educación secundaria; y solo 12 personas (1,5%) ingresaron a la universidad, de las cuales 8 (1%) completaron el curso; 36 personas (4,6%) no informaron de su nivel educativo⁸⁵. Nótese que alrededor del 80% de los encuestados corresponden a personas que no han accedido al sistema educativo o asistieron parcialmente a la educación básica, lo que plantea la hipótesis de que la gran mayoría de la población Warao en Brasil, en lo que respecta a las habilidades de lectura y escritura, tiene una alta tasa de analfabetismo. Los datos de ProGress, a su vez, indican que, entre los 3.344 indígenas Warao en Brasil, aproximadamente 1.300 (39%) nunca asistieron a la escuela.

Ante ello, se recomienda que cada municipio realice diagnósticos con el fin de conocer el nivel de educación y experiencias educativas previas de los Warao, con el fin de, junto con la realización de la consulta sobre las expectativas y deseos de la población, definir una propuesta educativa que mejor adaptarse al grupo. Recordamos, una vez

85. Moutinho (2019, p. 11), aclara que: “De acuerdo con la Ley Orgánica de Educación, el sistema educativo en Venezuela se estructura en dos subsistemas: la educación básica y la educación universitaria. El subsistema de educación básica, a su vez, se estructura en los niveles de educación inicial, educación primaria y educación secundaria. La educación inicial abarca la etapa materna (0 a 3 años) y la etapa preescolar (4 a 6 años). La educación primaria, a su vez, comprende seis años, denominados “grados” del 1° al 6° (7 a 12 años), y conduce a la obtención del certificado de educación primaria. La educación secundaria, en cambio, tiene dos opciones de formación: la educación secundaria general, de cinco años, del 1° al 5° (13 a 17 años), que permite el título de ‘bachillerato’; y educación técnica media, con una duración de seis años, de 1° a 6° (13 a 18 años), que conduce al título de ‘técnico medio’. El subsistema de educación universitaria comprende la formación profesional (de 18 a 21 años), con titulación como técnico universitario; carrera de grado (17 a 22 años) y posgrado (especialización, maestría, doctorado y posdoctorado)”.

más, que la participación de los pueblos indígenas está asegurada por la legislación nacional y los tratados internacionales en la materia.

En Brasil, hemos identificado que muchas familias indígenas no se oponen a la inclusión de niños, niñas y adolescentes en el sistema escolar regular, tanto es así que en algunas ciudades hubo matrícula en Educación Infantil y Educación Primaria. Sin embargo, hacen hincapié que las dificultades derivadas de la comunicación en otra lengua conducen al abandono escolar. Sin embargo, al mismo tiempo, cuando concuerdan inscribirse en la red regular, exigen la contratación de maestros indígenas que puedan actuar como mediadores entre su lengua materna y el portugués. Esto nos muestra, por lo tanto, la importancia de pensar en la adecuación del servicio educativo para que los pueblos indígenas no queden al margen del proceso de enseñanza y aprendizaje, ni que la escolarización les falte al respeto a su derecho a mantener la lengua, su forma de vida y su organización social.



Los niños pueden estudiar, pueden seguir en la escuela en portugués, pero no entienden, es muy complicado, porque no entienden, pero puede estudiar, me gustaría...

En Venezuela, eran las dos cosas, el español y el warao. Estudiaban un día el warao y el otro el español. Era así, aprendían rápido, porque del warao traducían al español y del español al warao, las dos cosas. En Venezuela, era así, pero, en Brasil, la escuela está solo en portugués. Entre los Warao hay profesores también. ¿El gobierno no quiere contratar los Warao para dar clases? No sé cómo podemos hacer para contratar un profesor Warao para dar clase para los niños. Lo estamos intentando, en la escuela [en Brasil] debería ser así también, contar con un profesor Warao para traducir también. Si la gente no entiende en portugués, él lo explica en warao.

Hombre, 35 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 23 de noviembre de 2020



Además de los problemas derivados de la barrera lingüística, la permanencia de niños y niñas en la escuela se ve afectada por la frecuencia de los desplazamientos que realiza la familia, lo que nos muestra que la efectividad del derecho a la educación está ligada a la construcción de una política de inclusión social y estrategias de generación de ingresos para que estas familias no necesiten realizar nuevos viajes en busca de medios para su supervivencia. Destacamos, con todo, que, a pesar de la particularidad del contexto de movilidad Warao, se han implementado algunas iniciativas de educación diferenciada, intercultural y multilingüe. Un ejemplo es el proyecto denominado “Saberes de la EJA-Warao”, el cual combina el conocimiento de la educación indígena y la educación para jóvenes y adultos. El proyecto, desarrollado por la Secretaría de Educación del Estado de Pará (SEDUC), utiliza metodologías transdisciplinarias, divididas por áreas de conocimiento y trabajadas de manera trilingüe (warao-español-portugués) para convertir jóvenes y adultos warao en personas alfabetizadas y letradas. El profesorado está formado por dos profesores de portugués con titulación española y dos educadores de lengua materna warao. Las clases se imparten en una escuela pública y atienden a indígenas a partir de los 11 años; ya se ha formado más de una clase⁸⁶.

También hay numerosas iniciativas de educación informal en los espacios del alojamiento, especialmente dirigidas a los niños, como actividades de aproximación lingüística, desarrollo psicomotor y ambientación para la rutina escolar. Para jóvenes y adultos, en algunas ciudades, también hay

iniciativas de educación informal destinadas a promover la alfabetización en portugués. Estas iniciativas, generalmente, son el resultado de alianzas entre departamentos de educación municipal, universidades y organizaciones de la sociedad civil.

Como puede observarse, entre los indígenas, la demanda por la enseñanza del portugués va acompañada de la preocupación por una educación diferenciada, intercultural y plurilingüe con el fin de asegurar la continuidad de la lengua materna y también del español. Quieren que los niños y adolescentes estudien, sin embargo, señalan que esta exigencia no será satisfecha con su inclusión en el sistema escolar regular – tal vez, esta posibilidad ni siquiera sea aceptada por todas las familias. Eso refuerza la importancia de realizar consultas con los pobladores indígenas en cada ciudad para conocer los deseos y anhelos de los grupos y, con su participación, pensar en la construcción de proyectos político-pedagógicos y la adecuación de algunos parámetros, como la reclasificación escolar, flexibilización de horarios/días escolares, documentación requerida y contenido requerido, entre otros que puedan ser necesarios.

Se recomienda, sobre todo, que el ambiente escolar se base en el principio de acogida para cultivar esta práctica entre todos los sujetos de la comunidad educativa (alumnos, familia, profesores, servidores, etc.). La Educación Básica, como postula la Resolución CNE/CEB n. 4/2010, debe considerar la inseparabilidad de las dimensiones de educar y cuidar. El cuidado está relacionado con la acogida de todos (niños y niñas, adolescentes, jóvenes y adultos), con respeto y atención adecuada



Conversamos entre los liderazgos indígenas, no queremos que los niños estudien con brasileños, aprendiendo solo el portugués.

Nosotros, como Warao, no lo queremos. Pueden aprender el portugués, pero queremos que sea como en Venezuela, en las comunidades, que tengan un profesor Warao para enseñar el warao y el español, para no perder la lengua, ni la cultura. [...] Con todos mis respetos, pero queremos una escuela solamente para los Warao, que tengan un profesor Warao y un profesor para el portugués. Hay que ser así para que haya traducción. Con la traducción, ellos [niños y niñas] aprenderán portugués, warao y español. Aprenderán las letras en español, warao y portugués. Todo eso para su futuro, porque así no pierden la cultura Warao ni el español, y aprenden el portugués. Así tendrán un buen camino y, en el futuro, tendremos profesionales Warao trabajando aquí. Nos va a ayudar mucho a los Warao en Brasil. Ahora lo estoy aprendiendo, pero cuando llegué, me quedaba mudo, porque no entendía nada de portugués, no aprendí portugués en Venezuela. Primero, aprendí el warao y luego el español. No quiero que mis hijos, sobrinos y los demás Warao pasen por lo mismo, pues si aprenden solo el portugués, si en algunos años Venezuela vuelve a ser un buen lugar y vuelva para allá (mi familia está allá), ellos no sabrán hablarlo. Tienen que aprender el warao y el español porque es una defensa propia, podrán defenderse: llegarán a Venezuela, hablarán español; llegarán a la comunidad Warao, hablarán warao. Se comunicarán bien. Lo que quiero decir es que, si mis hijos aprenden solo el portugués, cuando regresen a Venezuela, pasarán por la misma situación que nuestra familia, nuestros parientes Warao la viven hoy en Brasil, sin poder comunicarse.

(Hombre, 35 años, viviendo en Belém (Pará), el 26 de noviembre de 2020)



86. Véase Paredes et al. (2019).

a las especificidades, ya sea por la brecha en la relación edad-educación, la existencia de una discapacidad o por la condición étnico-racial⁸⁷.

Ante la inclusión de los niños, niñas y adolescentes Warao en el sistema escolar regular mediante consentimiento de la familia, se recomienda que los docentes y administradores escolares tomen un abordaje positivo ante la presencia de estudiantes indígenas, refugiados y migrantes en el salón de clase. En el caso Warao, muchos niños, niñas y adolescentes ni siquiera tienen experiencia educativa previa y, cuando la tienen, hay que tener en cuenta que es una dinámica escolar diferente, por lo que les llevará un tiempo adaptarse a las nuevas rutinas⁸⁸. La escuela, por tanto, debe ser un espacio acogedor para estos niños, niñas y adolescentes indígenas refugiados y migrantes, lo que contribuye a su protección e inclusión social.

En la siguiente sección, que cierra esta publicación, hablaremos sobre la satisfacción de las necesidades básicas y la generación de ingresos como estrategia de autonomía para la población Warao en Brasil.

3.6. Satisfacción de las necesidades básicas y generación de ingresos como estrategia de autonomía en Brasil

La Constitución Federal de 1988, en el artículo 5º, la Ley n. 9.474/1997 (Ley de Refugio), en los artículos 5 y 22, así como la Ley n. 13.445/2017 (Ley de Migración), en el artículo 4º, aseguran a los extranjeros la vida en Brasil en pie de igualdad con los nacionales en materia de derechos fundamentales. La Ley de Migración también asegura, en el inciso VIII del mismo artículo, “el acceso a los servicios de salud pública, asistencia y seguridad sociales, en los términos de la ley, sin discriminación de nacionalidad y condición migratoria”. Significa, por lo tanto, que las personas refugiadas reconocidas, solicitantes de la condición de refugiado y migrantes, independientemente de su estatus legal, tienen los mismos derechos que los brasileños para acceder a los programas y beneficios sociales del gobierno federal, como el Programa Bolsa Familia (PBF) y el Beneficio de Pago Continuo (BPC). En el contexto de la pandemia Covid-19, así como los brasileños, los extranjeros residentes en Brasil obtuvieron el derecho a la asistencia de emergencia instituido por la Ley n. 13.982/2020, regulada por el Decreto n. 10.316/2020.

Frecuentemente, con todo, el acceso a los programas y beneficios sociales se ve obstaculizado por la ausencia de documentación civil básica y el

Registro Único (en portugués, CadÚnico), utilizado por el gobierno federal como base para seleccionar a los beneficiarios de ciertos programas. El llamado CadÚnico reúne un conjunto de información sobre familias en situación de pobreza y pobreza extrema, en el cual pueden registrarse los núcleos familiares que reciben hasta medio sueldo mínimo por persona o con ingresos totales de hasta tres sueldos mínimos. El registro se realiza en el CRAS de los municipios; el responsable de la familia, preferiblemente la mujer, que debe vivir en la misma casa que los demás y debe tener al menos 16 años, responderá las preguntas de registro y presentará al menos un documento de todos los dependientes, quien también debe actualizar el registro siempre que haya cambios en la familia, composición familiar, dirección o condiciones de trabajo. Incluso si no hay cambios, cada dos años, se debe confirmar el registro. Por tanto, la documentación civil básica (CPF, acta de nacimiento o CTPS) es una condición para que los Warao accedan a los derechos sociales que les están garantizados. Por ello, debe ser garantizado por el Estado con rapidez para que, al acceder a los programas sociales, puedan satisfacer algunas de sus necesidades básicas.

Además del impedimento de acceso derivado de la falta de documentación y el retraso en la realización de las inscripciones en CadÚnico por parte de los equipos de asistencia social de los municipios, debido a los constantes cambios en la ciudad y al desconocimiento de la normativa de actualización y confirmación del registro en el PBF, es común que el beneficio sea bloqueado, suspendido o cancelado. Para poder verificar la situación, los indígenas necesitan acudir a equipos de asistencia social en la ciudad donde viven actualmente. Sin embargo, debido al desconocimiento de estos procedimientos y la barrera lingüística, la mayoría de ellos no puede realizar los trámites de forma autónoma.

87. BRASIL. Consejo Nacional de Educación; Cámara de Educación Básica. Resolución CNE/CEB n. 4, del 13 junio de 2010. Define Directrices Curriculares Nacionales Generales para la Educación Básica. Disponible en: http://www.crmariocovas.sp.gov.br/Downloads/ccs/concurso_2013/PDFs/resol_federal_04_14.pdf. Accedido el 26 de noviembre de 2020.

88. Para mayor orientación sobre la acogida de estudiantes migrantes y refugiados en el ámbito escolar, recomendamos leer el documento Estudiantes inmigrantes: acogida, elaborado por el Gobierno del Estado de São Paulo.



El Bolsa Familia está bloqueado. La gente del ayuntamiento dice que va a solucionarlo, pero ¿cuándo?

Lo estoy esperando; desde febrero el Bolsa Familia está bloqueado y nada. No sé cuándo la gente del ayuntamiento lo va a solucionar. Por aquí, no conozco mucho, no sé donde está la oficina [CRAS]. Cuando pregunto, ellos me dicen: 'Vete al CRAS'. ¿Pero dónde está? Yo no sé. Por ello, la tarjeta está bloqueada, lo estoy esperando...

Hombre, 39 años, viviendo en São José de Ribamar (Maranhão), el 1 de diciembre de 2020



Las personas de 65 años o más, así como las personas de cualquier edad con discapacidad que tengan impedimentos de larga duración, tienen derecho al BPC, que también requiere la inscripción en CadÚnico y, posteriormente, la programación en el Instituto Nacional de Seguridad Social (INSS). La solicitud del BPC a los Warao también depende de la busca activa de los equipos de asistencia social de la ciudad, ya que es común que los indígenas ni siquiera tengan conocimiento de este derecho.

La efectividad del acceso a los programas y beneficios sociales por parte de los Warao requiere, como se puede apreciar, la adecuación de las políticas públicas y los servicios que ofrece la asistencia social del municipio, considerando que, tanto por desigualdades sociales históricas como de lenguaje y desconocimiento de sus derechos en otro país, los pueblos indígenas no pueden realizar estos trámites de forma independiente. Es necesario que los equipos de asistencia social, en los espacios de acogida o en las casas donde residen los Warao, realicen una búsqueda activa de estos sujetos sin esperar a que acudan por iniciativa propia a un CRAS.

En abril de 2020, al momento de la solicitud de ayuda de emergencia otorgada por el gobierno federal brasileño para enfrentar la pandemia Covid-19, nuevamente, los Warao, que aún no estaban inscritos en CadÚnico o que no eran beneficiarios del PBF fueron afectados por la no

inclusión en las políticas y servicios de asistencia social. Muchos pueblos indígenas informan que han encontrado el apoyo de voluntarios de la sociedad civil; otros cuentan que pagaron a terceros para registrarse. Al depender de la ayuda de terceros para retirar dinero, incluido el uso de sus teléfonos celulares, los indígenas corren el riesgo de sufrir perjuicios, además de tener que gastar grandes cantidades a cambio. Hubo casos de indígenas cuyo beneficio fue desviado mediante transferencias electrónicas a cuentas digitales a nombre de desconocidos.

Otros, al ir a las dependencias de la Caixa Económica Federal (CEF) a retirar el monto, les fueron denegados sus protocolos de solicitud de la condición de refugiado bajo la alegación de que no eran documentos válidos; los dependientes de la CEF requerían CTPS u otro documento con fotografía, y condicionaban el pago de la ayuda a su presentación. Algunos de estos protocolos, incluso, estaban caducados, sin embargo, debido a la suspensión del servicio en las comisarías de PF, todos los períodos se extendieron indefinidamente para que sus titulares no encontraran restricciones con CEF⁸⁹.

Al recibir la ayuda de emergencia, los indígenas pudieron enviar recursos más sustanciales a sus familiares en Venezuela, además de satisfacer sus necesidades básicas en Brasil – incluso, muchos de ellos abandonaron espontáneamente los espacios de refugio para vivir en casas alquiladas. Ante la reducción del valor de las ayudas, algunas familias han denunciado la disminución de las ayudas enviadas a familiares que permanecen en Venezuela y, a partir de ahora, la preocupación por el futuro, debido a las dificultades para encontrar trabajo. Con este recurso y el monto que paga el PBF, pueden comprar artículos básicos, como leche y pañales para niños, lo que reduce la frecuencia cuando salen a la calle a pedir dinero.

La inserción laboral de los Warao, como sabemos, sigue siendo un gran desafío, principalmente debido a la barrera lingüística y a la falta de formación profesional. Actualmente, la práctica de pedir dinero en las calles y, en menor medida, la venta de artesanías, además de los programas y beneficios sociales, son las principales fuentes de fondos para

89. Las personas refugiadas y migrantes, independientemente de su nacionalidad, tuvieron dificultades para recibir la ayuda de emergencia en las agencias de CEF, por lo que el 6 de mayo de 2020, la DPU de São Paulo presentó una acción civil pública (ACP) con una solicitud de protección urgente contra la CEF y el Banco Central de Brasil (Bacen) para que, independientemente de la situación migratoria, el pago se efectúe con la presentación de cualquier documento de identidad, aunque caducado. Los Warao, en muchas ciudades, utilizaron la Circular n. 3578466/2020 de la DPU de São Paulo para que ocurriera el pago del recurso. En el documento, la DPU aclara que los extranjeros residentes en Brasil, independientemente de su condición migratoria, tienen el derecho a la asistencia social, la cual incluye ayudas de emergencia emitidas por el gobierno federal brasileño. En cuanto a los plazos de vigencia de los documentos, en octubre de 2020, mediante el Acto Jurídico n. 18 de la PF se estableció que se aceptarán todos los "documentos relacionados con las actividades de Regularización Migratoria producidos por la Policía Federal y caducados el 16 de marzo de 2020 y podrán utilizarse hasta el 16 de marzo de 2021 a efectos de inscripción o de registro" (artículo 2°).

las familias Warao en Brasil. La superación de los problemas sociales derivados de lo que se califica erróneamente de “mendicidad”, por lo tanto, solo será posible mediante la creación de mecanismos dirigidos a la inserción laboral de estos indígenas y la creación de alternativas para la generación de ingresos que puedan considerar las múltiples ocupaciones experimentadas por ellos.

Para que conozcamos las experiencias laborales previas al contexto de desplazamiento, así como identificar las posibilidades de inclusión socio-económica de la población Warao, es importante que se realicen encuestas del perfil laboral, como las que realizan los MPF (con el apoyo del ACNUR y del Instituto Mana) en Manaus, y del ACNUR en Ananindeua, Belém y Santarém. Como vimos en el primer capítulo, la encuesta con indígenas residentes en Brasil verificó que, cuando vivían en Venezuela, prevalecían los tipos de trabajo que se realizaban en el contexto de comunidades como la artesanía, la agricultura y la pesca. En las ciudades brasileñas, sin embargo, los Warao se suman a los trabajadores urbanos que, a diario, enfrentan la falta de plazas y la inadecuación de sus perfiles profesionales ante la necesidad de calificación y experiencias anteriores, así como el dominio del portugués y el hecho de que, muchas veces, no tienen la CTPS.

La celeridad en la expedición de la documentación civil básica, como se señaló, es fundamental tanto para potenciar las posibilidades de inserción laboral de estos sujetos como para garantizar su protección, considerando que los riesgos de la informalidad en el mundo laboral pueden colocar a estas personas, que ya están en condición de vulnerabilidad social, en situaciones que comprometan su integridad física y emocional, como casos de trabajo análogo a la esclavitud (experiencia ya vivida por los venezolanos en Roraima⁹⁰).

Además, algunos hombres Warao cuentan que, al buscar trabajo informal como vendedores ambulantes de agua, paletas u otros productos, les resultó difícil establecerse en un punto (intersección, semáforo, etc.), porque estos espacios ya estaban ocupados por brasileños que estaban en la misma situación de desempleo e informalidad. Cuando buscaban trabajo como estibadores en el puerto de Manaus o con camiones de carga y descarga, algunos informaron, a menudo les ofrecían valores mucho más bajos de los que se pagan a los nacionales; por lo tanto, se sintieron agraviados y, al final, lo rechazaban. Un indígena dice que le ofrecieron R\$ 20,00 por un día completo de trabajo

para desembarcar una carga de cemento. En el contexto actual, en el que vivimos una crisis de la sociedad asalariada, la desinstitucionalización del trabajo, la flexibilización de las leyes laborales y el desmantelamiento del Estado, se acentúa aún más la fragilidad de este refugiado. Así pues, el fomento del trabajo informal no puede, en ningún caso, constituir una política de gobierno.

A partir de la realización de encuestas dirigidas a identificar experiencias previas, así como los deseos y anhelos actuales de esta población, podrán pensarse cursos de formación profesional e iniciativas que mejor se adapten a las demandas de los pueblos indígenas. Sumado a esto, además de las clases de portugués, debe haber espacios con directrices sobre derechos laborales ante las diferencias entre las leyes de ambos países y la importancia de reducir los riesgos de explotación laboral y situaciones análogas a la esclavitud.

El desconocimiento sobre los derechos laborales, sumado a la condición de vulnerabilidad social en la que se encuentran, genera situaciones como la que se describe a continuación (caso 3), en la que los indígenas se someten a jornadas laborales de hasta 14 horas, incluidos domingos y feriados, sin recibir horas extraordinarias u otros pagos de derecho o indemnización por despido. Se reitera que la Constitución Federal, así como la Ley n. 13.445/2017 (Ley de Migración), aseguran la inviolabilidad de los derechos fundamentales y la garantía del cumplimiento de las obligaciones laborales a los migrantes y personas refugiadas residentes en Brasil, sin distinción de nacionalidad.

CASO #3

[Un grupo de cinco indios Warao trabajó durante nueve meses para el mismo empleador, quienes desempeñaron diferentes funciones. Durante cinco meses trabajaron de manera informal, con una jornada que podía extenderse desde las 7h a las 21h. Recibieron una tarifa diaria de R\\$50,00, de los cuales R\\$ 12,00 fueron descontados, correspondientes al almuerzo. Les quedaban R\\$ 38,00, pagados semanalmente. Luego de este ciclo de trabajo informal, se llevó a cabo el registro en la CTPS, cuando comenzaron a trabajar como ayudantes de albañilería. En esa ocasión, ni siquiera recibieron copia del contrato, que firmaron sin conocer los términos \(ya que no leen en portugués y desconocen la legislación laboral brasileña\). Cuatro meses después, con la llegada de la pandemia Covid-19, fueron despedidos, y recibieron solo la cantidad de días trabajados. Actualmente, esperan la decisión de una investigación civil en el Ministerio Público de Trabajo \(MPT\) para recibir las indemnizaciones que les corresponden.](#)

90. En febrero y abril de 2018, el Ministerio Público de Trabajo (MPT) realizó operativos de fiscalización en una finca en el interior del estado de Roraima y también en una obra en las afueras de Boa Vista. Ambas situaciones, por las precarias condiciones en las que se encontraban los trabajadores, fueron consideradas un trabajo análogo a la esclavitud. Véase más en: MAGALHÃES, Ana. Medo, fome, noites ao relento e trabalho escravo: a travessia dos venezuelanos na fronteira norte do Brasil. Disponible en: <https://reporterbrasil.org.br/2018/05/medo-fome-noites-ao-relento-e-trabalho-escravo-a-travessia-dos-venezuelanos-na-fronteira-norte-do-brasil/>. Accedido el 5 de diciembre de 2020.

Además de la enseñanza del portugués, la realización de cursos de formación profesional y del establecimiento de espacios de orientación en derechos laborales, también hay la necesidad de instrucciones financieras, considerando el tipo de cambio de la moneda venezolana en relación con la brasileña y el desconocimiento de cómo funcionan las instituciones bancarias. La falta de comprensión sobre el tipo de cambio, así como los costos de las materias primas e insumos para la producción de artesanía, por ejemplo, afectan el precio de las piezas, por lo que el monto cobrado muchas veces no cubre la inversión inicial ni prevé el costo por el trabajo manual. Al mismo tiempo, hay entre los pueblos indígenas una creciente demanda de inserción bancaria. Sin embargo, enfrentan dificultades para abrir una cuenta, para realizar transacciones y contratar servicios sin comprender tarifas y comisiones, lo que implica riesgo de endeudamiento. Ante esto, las instrucciones financieras que proponemos no se refieren a “hacer sobrar dinero”, pues sabemos que esta población ni siquiera tiene fuentes de ingresos para ello, sino en el sentido de ofrecerles conocimientos e instrumentos que contribuyan a su autonomía.

A través de encuestas del perfil laboral, también pudimos mapear las modalidades de trabajo desarrolladas en las ciudades brasileñas e identificamos otras ocupaciones que, por la centralidad de la práctica de *pedir dinero* en la calle, tienden a pasar desapercibidas. En Manaus, *pedir dinero en la calle* fue la actividad más citada, con 283 ocurrencias (34,8%). Recordamos que cada entrevistado podía indicar múltiples respuestas, por lo que hubo 813 ocurrencias, de las cuales 294 (36,2%) correspondieron a la categoría *no se aplica*, utilizada, como ya se dijo, para identificar situaciones en las que el individuo no podía trabajar. La categoría *ninguna* tuvo 128 ocurrencias (15,7%), seguida de *artesanía* (5,7%), *comercio* (3,6%) y *trabajo manual* (1,2%). La opción *otra* (2,3%) incluía panfletos, limpiabotas, ayudante de albañil, pintor, etc.

Cuadro 5 – Modalidades de trabajo/ ocupación realizadas en Amazonas

OCUPACIÓN	FRECUENCIA	%
No se aplica	294	36,2
Pedir dinero	283	34,8
Ninguna	128	15,7
Artesanía	46	5,7
Comercio	29	3,6
Otra	19	2,3
Trabajo manual	10	1,2
Sin respuesta	4	0,5
Total	813	100,0

Fuente: MPF (2019).



En el diagnóstico realizado por el ACNUR en Pará con 53 familias, la práctica de *pedir dinero en la calle* también fue la actividad más citada, con 33 ocurrencias (41,8%), seguida de la *artesanía* (21,5%) y el *trabajo manual* (11,4%). Las categorías *otra* y *pesca* tuvieron dos ocurrencias cada una, mientras que *profesor* y *trabajo doméstico* registraron una mención cada una; el 21,5% de los entrevistados no realizaba *ninguna* actividad laboral.

Cuadro 6 – Modalidades de trabajo/ ocupación realizadas en Pará

OCUPACIÓN	FRECUENCIA	%
Pedir dinero	33	41,8
Artesanía	17	21,5
Ninguna	14	17,7
Trabajo manual	9	11,4
Otra	2	2,5
Pesca	2	2,5
Profesor	1	1,3
Trabajo doméstico	1	1,3
Total	79	100

Fuente: ACNUR (2020).

Por medio de la encuesta realizada en Manaus, se identificó que el 14,9% de los indígenas entrevistados deseaba trabajar con *artesanía*. Se destacaron *estudiar* y actividades como *trabajo manual*, *cocinero/a*, *servicios generales* y *limpieza*. En este grupo, se notó un menor interés en términos de *agricultura* y *pesca*. El diagnóstico de Pará, por su parte, también señaló el predominio de la *artesanía* para el 37,6% de los indígenas entrevistados; otros 25,7% quisiera dedicarse a la *pesca*. También se mencionaron en varias ocasiones la *agricultura*, el *trabajo manual* y el *trabajo doméstico* y, con menor frecuencia, aparecieron las actividades relacionadas con la *construcción civil*, *mecánica*, *costura*, *culinaria*, *informática* y *servicios generales*. Cuando se les indaga sobre los tipos de trabajo que desean desarrollar, muchas veces se rechaza la posibilidad de seguir pidiendo dinero en las calles, lo que demuestra que, como ya se ha dicho, esta es la solución encontrada por los Warao en el contexto de escasez de alimentos y recursos, pero que no se presenta como una alternativa definitiva ni una opción cómoda.



Él [el marido] trabaja todos los días, no sé muy bien cómo es el trabajo.

Él trabaja con cemento, albañil, pero no se como le pagan. Hace tres semanas aproximadamente [que empezó] y le pagan R\$ 100,00 a la semana. Es así como trabaja. Cuando le pagan, le deposita todo a la madre, y así en adelante. No salgo a la calle siempre, hace ya tres días [desde la última salida]. Hoy salgo un poquito. Un trabajo bueno, bueno, todavía no ha conseguido.

Mujer, 27 años, viviendo en Recife (Pernambuco), el 1 de octubre de 2020



Ambos diagnósticos destinados a conocer el perfil laboral y las posibilidades de inclusión socioeconómica de la población Warao, como puede verse, identificaron el potencial de la artesanía, lo que suscitó la elaboración de un prototipo de proyecto en los alojamientos Pintolândia, en Boa Vista, y *Janokoida*, en Pacaraima. Fue coordinado por la Fraternidade – Federación Humanitaria Internacional (FFHI), en alianza con el ACNUR y con el apoyo de A CASA – Museo del Objeto Brasileño, los cuales se enfocan en la producción y comercialización de piezas hechas de fibra de palma de moriche (*mauritia flexuosa*). Del 7 de noviembre al 20 de diciembre de 2019, estas piezas fueron parte de la exposición “*Ojidu – Árbol de la vida Warao*”, realizada en el museo A CASA de São Paulo, con el apoyo del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), de la Unión Europea. (UE) y del gobierno federal.

A partir de este prototipo, el ACNUR y el Laboratorio de Innovación del Banco Interamericano de Desarrollo (BID Lab) elaboraron un nuevo proyecto, cuya ejecución está a cargo de el museo A CASA, que, a lo largo de 18 meses, debe estructurar la cadena de valor de la artesanía Warao.

Otra iniciativa digna de mención en la cadena de valor de la artesanía Warao se asocia a la formación de la nueva colección etnográfica en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (MN/UFRJ). Esta iniciativa ha sido desarrollada por Rita de Cássia Melo Santos, profesora de Antropología de la Universidad Federal de Paraíba (UFPB), junto con los indios Warao de la ciudad de João Pessoa. Financiada por el Sector de Etnología y Etnografía (SEE) del referido museo, bajo la curaduría de João Pacheco de Oliveira, la colección busca recomponer, a partir del protagonismo indígena, la colección destruida por el grave incendio ocurrido en 2018.

En el caso de los indios Warao, la colección para el MN/UFRJ tiene como valor, además del reconocimiento étnico de su presencia en Brasil, la reanudación de los procesos de producción de memorias

Estructuración de la cadena de artesanía Warao

El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), por medio del “Desafío JuntosÉMelhor”, buscaron identificar, financiar y promover soluciones innovadoras, provenientes de cualquier parte del mundo, que apoyaran a los venezolanos dentro de sus país, los venezolanos en América Latina y el Caribe, y las comunidades que los reciben. En Brasil, el ACNUR y A CASA fueron contemplados con un proyecto destinado a desarrollar las habilidades de los refugiados indígenas Warao en las ciudades de Pacaraima, Boa Vista y Manaus, y establecer una asociación de artesanos para producir y vender artesanía tradicional. El proyecto debe capacitar a los artesanos y ayudarlos a estructurar un modelo comercial, dar acceso a materias primas y establecer alianzas y vínculos de mercado en Brasil y en todo el mundo.

y saberes tradicionales que, incentivada por la producción de colecciones etnográficas, puede desencadenar un fortalecimiento étnico y de identidad en el contexto del desplazamiento. Su formación contribuye a la valoración de su condición de indígena, lo que posibilita la continuidad de la transmisión y actualización de su cultura. Por fin, la presencia de sus objetos en los museos nacionales favorece su valorización económica y, en consecuencia, agrega valor a la producción de Warao. Eso se muestra aún más relevante cuando observamos que, en el caso de estos pueblos indígenas, la artesanía es una actividad prioritaria para las mujeres. Así, tenemos una doble valoración: étnica y de género.

La producción de artesanía también ha sido impulsada por otras iniciativas locales, desarrolladas por grupos de voluntarios, organizaciones de la sociedad civil y universidades, que han venido organizando campañas de recaudación de fondos para la compra del material, principalmente abalorios para la confección de pulseras y collares, y línea de polipropileno para tejer hamacas. En estos contextos, además de ser una fuente de ingresos para las familias, la artesanía también corresponde a una estrategia de visibilización y valoración de la presencia indígena en las ciudades brasileñas.

Si bien la artesanía ha tenido protagonismo, se debe notar que no es el único tipo de trabajo que los indígenas quieren desarrollar en Brasil. Hay interés por las actividades rurales y costeras, como la agricultura y la pesca, y también el deseo de inserción como trabajadores urbanos en diversas funciones. Esto nos muestra, por tanto, que es en conjunto con los pueblos indígenas – en procesos de amplia consulta, diagnóstico, escucha calificada – que, colectivamente, podremos encontrar soluciones y avanzar hacia un servicio más adecuado y con respeto a las especificidades culturales de esta población, así como sus deseos, anhelos y sueños de futuro en Brasil.

Consideraciones finales



La llegada de grupos Warao a una nueva ciudad puede ser impactante. Si la construcción de una respuesta de emergencia culturalmente apropiada es, de por sí, desafiadora, es aún más cuando se trata de un grupo étnico del que sabemos poco. Además, muchos municipios brasileños que hoy reciben el flujo Warao nunca habían recibido personas refugiadas o migrantes; otros tampoco cuentan con presencia indígena en sus territorios, por lo que aún existen desafíos en cuanto a la aplicación de legislación específica referente a los derechos de estos sujetos ya sean como indígenas, como personas refugiadas o migrantes.

En este contexto, se pensó esta publicación para apoyar a los actores locales en el servicio a la población Warao. A lo largo de los cuatro años que el ACNUR ha estado acompañando y actuando para proteger a estos indígenas refugiados y migrantes, se han identificado una serie de desafíos en la atención a esta población. A partir de la experiencia de campo, del diálogo con indígenas, antropólogos, gestores públicos y operadores legales, presentamos y discutimos algunos de estos desafíos a lo largo del texto. Nuestra intención es que este material contribuya a la formación de los actores locales y, en consecuencia, a la adecuación del servicio prestado a la población Warao.

Sin embargo, recordamos que este documento debe funcionar como una guía de asistencia y no deberá reemplazar el proceso de consulta extensa con los pueblos indígenas, como lo garantizan los diplomas legales y lo recomendado por esta publicación. Presentamos posibles caminos para diferentes aspectos de la atención a ofrecerse, especialmente en lo que se refiere a la dimensión jurídico-legal. Con todo, ante cualquier tema que afecte sus vidas, se debe consultar a los pueblos indígenas. Esto incluye, como ya dijimos, la definición de acuerdos de convivencia en alojamientos, de las formas de representación política, del modelo de educación para niños, jóvenes y adultos, y la encuesta de intenciones laborales y posibilidades de inclusión socioeconómica.

Es justo decir que el desplazamiento forzado de los pueblos indígenas, debido a las particularidades étnicas de esta población, suscita importantes reflexiones sobre soluciones duraderas para estos grupos. Para el ACNUR, la integración local es una de las soluciones a largo plazo disponibles para los refugiados, lo que consiste en un proceso legal, económico y sociocultural, en el que estas personas se preparan para adaptarse a la sociedad de acogida, sin tener que renunciar a su identidad cultural. En este sentido, se entiende que el principio de integración local dirigido a los pueblos indígenas debe estar alineado con los preceptos y garantías que establece la Constitución Federal brasileña de 1988. No se trata, por lo tanto, de un acto con el objetivo de asimilar a los indígenas a la sociedad nacional a través de la homogeneización y cancelación de las diferencias culturales. Por el contrario, se entiende que debe destacarse la diversidad cultural. Y, especialmente en lo que respecta a los indígenas, destacamos la existencia de instrumentos legales que determinan el respeto y valoración de sus costumbres, creencias, lenguas, tradiciones y formas de organización social, por lo que todos los procesos de asimilación forzosa o destrucción de su cultura deben ser impedidos.

Por ello, recomendamos que la atención que se ofrece a los Warao, además de buscar suplir las necesidades básicas de esta población en materia de vivienda, alimentación y salud se preocupe por promover la inclusión social de los pueblos indígenas y, así, posibilitar su acceso a los bienes y servicios a través de los cuales puedan adquirir autonomía y tener una vida digna. Esta inclusión social se llevará a cabo a través del acceso a la educación de niños, jóvenes y adultos, de la enseñanza del portugués, de cursos de calificación profesional, de iniciativas de inclusión laboral y generación de ingresos. Sabemos que es un largo camino, pero es fundamental comenzar.



Referencias



- ALLARD, Olivier. *Morality and emotion in the dynamics of an amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge: Cambridge, 2010, 210p.
- ARELLANO, Fernando. *Una introducción a la Venezuela Prehispánica*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello, 1986.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- AMODIO, Emanuele; RIVAS, Yelitzza; DOX, Clever. *Las pautas de crianza del pueblo warao de Venezuela*. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Caracas, 2006.
- ÁVALOS, Julio. *Derechos y cultura indígena: Guayana siglo XXI. Exploración sobre el caso del Pueblo Warao*. Universidad Católica Andrés Bello-Guayana, 2002.
- AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; WILBERT, Werner. *La mujer Warao: de recoleitora deltana a recoleitora urbana*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas, 2008.
- BUSTAMANTE, María Eugenia; SCARTON, Alicia García. Venezuela: British Petroleum en el delta del Orinoco. *Ecología Política*, N. 17, 1999, p. 120-127
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: bit.ly/3i5ilnF. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em: bit.ly/3oHlz87. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.263 de 12 janeiro de 1996*. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Disponível em: bit.ly/38CYmyP. Acesso em: 22 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.263 de 12 janeiro de 1996*. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Disponível em: bit.ly/38CYmyP. Acesso em: 22 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: bit.ly/2XxFvyK. Acesso em: 22 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 9.474, de 22 de junho de 1997*. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina providências. Disponível em: bit.ly/3sd0Njo. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2002*. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: bit.ly/35yTOaY. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: bit.ly/3qigtJx. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017*. Institui a Lei de Migração. Disponível em: bit.ly/3byKnMk. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017*. Regulamenta a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, que institui a Lei de Migração. Disponível em: bit.ly/3nFQmS1. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Ministério da Justiça. *Portaria Interministerial nº 9, de 14 de março de 2018*. Regulamenta 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: bit.ly/3bcoGQB. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018*. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências. Disponível em: bit.ly/3i5jGjN. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Resolução nº 287, de 25 de junho de 2019*. Estabelece procedimentos ao tratamento das pessoas indígenas acusadas, réis, condenadas ou privadas de liberdade, e dá diretrizes para assegurar os direitos dessa população no âmbito do Poder Judiciário. Disponível em: bit.ly/3bsHCMG. Acesso em: 21 out. 2020.
- BRASIL. Atos do Poder Legislativo. *Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020*. Altera a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, para dispor sobre parâmetros adicionais de caracterização da situação de vulnerabilidade social para fins de elegibilidade ao benefício de prestação continuada (BPC), e estabelece medidas excepcionais de proteção social a serem adotadas durante o período de enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus (Covid-19) responsável pelo surto de 2019, a que se refere a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponível em: bit.ly/3nFc6xe. Acesso em: 26 nov. 2020.

- BRASIL. Defensoria Pública da União. *Ofício circular - nº 3578466/2020 - DPU SP/GABDPC SP/1OFMIG SP*. Disponible en: bit.ly/3i8cN1d. Acceso en: 26 nov. 2020.
- BRASIL. Polícia Federal. *Portaria nº 18-DIREX/PF, de 19 de outubro de 2020*. Dispõe sobre a retomada do curso dos prazos migratórios no âmbito da Polícia Federal. Disponible en: bit.ly/38D8TKx. Acceso en: 26 nov. 2020.
- BRASIL. Atos do Poder Legislativo. *Lei nº 13.982, de 2 de abril de 2020*. Altera a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, para dispor sobre parâmetros adicionais de caracterização da situação de vulnerabilidade social para fins de elegibilidade ao benefício de prestação continuada (BPC), e estabelece medidas excepcionais de proteção social a serem adotadas durante o período de enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus (Covid-19) responsável pelo surto de 2019, a que se refere a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Disponible en: bit.ly/3nFc6xe. Acceso en: 26 nov. 2020.
- BRASIL. Defensoria Pública da União. *Ofício circular - nº 3578466/2020 - DPU SP/GABDPC SP/1OFMIG SP*. Disponible en: bit.ly/3i8cN1d. Acceso en: 26 nov. 2020.
- BRASIL. Polícia Federal. *Portaria nº 18-DIREX/PF, de 19 de outubro de 2020*. Dispõe sobre a retomada do curso dos prazos migratórios no âmbito da Polícia Federal. Disponible en: bit.ly/38D8TKx. Acceso en: 26 nov. 2020.
- BRIGGS, Charles. The Sting of the Ray: Bodies, Agency, and Grammar in Warao Curing. *The Journal of American Folklore*, Vol. 107, No. 423, Bodylore (Winter, 1994), p. 139-166.
- BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Nueva Sociedad, 2004.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. *Boletín Antropológico*, 48, Mérida, 2000, p. 79-90.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PERÉZ, F. (org.) *De Quito a Burgos: migraciones y ciudadanía*. Burgos: Gran Vía, 2006.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). *Antropológica*, 91, Caracas, 1999, p. 31-56.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. *Tierra Firme. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales*. Caracas: N° 71. Tercer trimestre (Julio-septiembre), 2000.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El “barrio” indígena como estrategia de supervivencia. *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca: 2005.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro. Propuesta para la integración de los indígenas Warao q emigran a Guayana, Venezuela. *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, No. 8. Mayo-Agosto, 2009.
- GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-Lokono-Paragoto. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 10 (1), 2012, p. 37-64.
- GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ NÁÑEZ, 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, nº 73, mayo-agosto, 2008, p. 149-172.
- HEINEN, Dieter; LIZARRALDE, Roberto; GÓMEZ, Tirso. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. *Antropologica*, 81, 1994-1996, p. 3-35.
- HEINEN, Dieter; GARCÍA CASTRO, Álvaro. Arquitectura indígena venezolana y heterogeneidad warao. Una aclaración necesaria. *Boletín Antropológico*. Año 31, nº 85, Enero-Junio, 2013, pp. 7-34.
- INSTITUTO Nacional de Estadística. *Censo Nacional de población y vivienda*. 2011.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Saravin? In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 16, dezembro de 2001, p. 145-156.
- MIRANDA, Sarah Siqueira de. *A construção da identidade Pataxó: práticas e significados da experiência cotidiana entre crianças da Coroa Vermelha*. Monografía (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2006, 111p.
- MONTEIRO, Joelma et al (org.). *Protocolo de Consulta Previa do Povo Warao em Belém*. Disponible en: bit.ly/3qvfe0F. Acceso em: 12 out. 2020.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico Nº 10/2017 – SP/MANAU/SEAP*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico N° 2193/2019 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2019.
- MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico N° 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2020.
- NAÇÕES Unidas. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas* (2007). Disponível em: bit.ly/3oFEeSf. Acesso em: 21 out. 2020.
- ORGANIZAÇÃO dos Estados Americanos. *Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas* (2016). Disponível em: bit.ly/3siQhah. Acesso em: 21 out. 2020.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PAREDES, Jesus Desiderio Nunez *et al.* Educação escolar indígena Warao: práticas e desafios de uma pedagogia decolonial na Amazônia paraense. *Caderno 4 campos*. N° 2, 2019, p. 49-71.
- POCATERRA PAZ, Librada. *Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao*. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarbúricos; FLACSO Sede Ecuador. Quito, 2004, 125p.
- RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6°C-CR/PFDC*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.
- ROSA, Marlise. Nós e os outros: concepções de pessoa no debate sobre infanticídio indígena no congresso nacional. *Espaço ameríndio* (UFRGS), v. 8, 2014, p. 163-193.
- ROSA, Marlise. *Catarinas e Iracemas: sobre casamentos interétnicos de mulheres indígenas em Manaus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2016, 138p.
- 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 Belém-PA*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2020, 322p.
- SERBIN, Andrés. Estado, Indigenismo e indianidade em Venezuela 1946-1979. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. N° 34. Junio 1983, p. 17-40.
- SILVA, Cristhian Teófilo da. Crianças e adolescentes indígenas em perspectiva antropológica: repensando conflitos éticos interculturais. *Revista Bioética*, 19, 2012, p. 119-31.
- SØRHAUG, Christian. *Holding House in Crazy Waters: An exploration of householding practices among the Warao, Orinoco Delta, Venezuela*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Oslo: Oslo, 2012, 334p.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, 2015, p. 425-457.
- TASSINARI, Antonella. Concepções Indígenas de Infância no Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, 2007, p. 11-25.
- TIAPA, Francisco. Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial. *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Mérida: Editorial Venezolana C. A., 2007.
- VAQUERO ROJO, Antonio. *Manifestaciones religiosas de los waraos, y mitología fundante*. Portada: Universidad Católica Andrés Bello, 2000.
- VASCONCELOS, Viviane C. C. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2011, 190p.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Los Warao. In: *Salud Indígena in Venezuela Volumen II*. Caracas, 2007, p. 331-397.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. *Anthropos*, Bd. 104, H. 2, 2009, p. 423-444.
- WILBERT, Werner; AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia. Fitoterapia warao: fundamentos teóricos. In: FREIRE, Germán. *Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 307-324.





@ACNURBrasil
/ACNURPortugues
@acnurbrasil
/company/acnurportugues
ACNUR Brasil

acnur.org.br *Portugués*

acnur.org *América* unhcr.org *Global*

El ACNUR, la Agencia de la ONU para los Refugiados, agradece el apoyo de:

