

YAKERA JAKITANE SABA NONATE PARA CONSTRUIR UMA VIDA MELHOR PARA CONSTRUIR UNA VIDA MEJOR

Abordagens sobre Saúde Sexual e Reprodutiva e Enfrentamento
da Violência Baseada em Gênero com o povo Warao

Enfoques de Salud Sexual y Reproductiva y Enfrentamiento
de la Violencia de Género con el pueblo Warao



Fundo de População
das Nações Unidas

EXPEDIENTE

Essa cartilha foi produzida pelo Fundo de População das Nações Unidas - UNFPA

REPRESENTANTE DO UNFPA NO BRASIL

Astrid Bant

REPRESENTANTE AUXILIAR DO UNFPA NO BRASIL

Junia Quiroga

OFICIAL DE PROJETOS E CHEFE DE ESCRITÓRIO EM RORAIMA

Igo Martini

OFICIAL DE PROGRAMA PARA ASSUNTOS HUMANITÁRIOS

Caio Oliveira

SUPERVISÃO EDITORIAL

Nathalia Cassia

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Pedro Sibahi

REALIZAÇÃO

Gabriel Tardelli

APOIO TÉCNICO EM SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA

Leandro Teixeira de Moraes

COLABORARAM NA TRADUÇÃO WARAO

Dulce Maria Blanco Baez, Euligio Jonas Baez Tejerina, Geulis Centeno, Hermes Mariano, Ignacio Luis Zapata, Maria Yuri Sanchez, Rosana Hernandez Fuentes, Ruben Crisologo Bastardo Sanz, Sonia del Valle Zambrano Tovar, Winkler Gonzalez

FACILITADORAS CULTURAIS WARAO

Celia del Valle Baez Tejerina, Herminia Nunes de Mariano, Karlina Maria Gonzales Torres, Leany Gabriela Torres Moraleda, Yolimar Elizabeth Avila

REVISÃO WARAO

Alejandrina Gonzales de Zapata

TRADUÇÃO PARA ESPANHOL

Paulina Gajardo

ILUSTRAÇÕES

Avigail Reinosa Marquina

PROJETO GRÁFICO E DESIGN

Sintática



Fundo de População
das Nações Unidas

Agosto de 2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Nonate, Yakera Jakitane Saba

Para construir uma vida melhor... = Para construir una vida mejor ... / Yakera Jakitane Saba Nonate ; tradução para espanhol Paulina Gajardo. -- 1. ed. -- Brasília, DF : Fundo de População das Nações Unidas, 2021.

Edição bilíngue : português/espanhol

ISBN 978-65-87917-05-4

I. Ciências sociais 2. Índios Warao 3. Migração interna - Brasil 4. Povos indígenas
I. Título : Para construir una vida mejor ...

21-80850

CDD-300

Índices para catálogo sistemático:

1. Ciências sociais 300

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Sumário

1	Apresentação	06
2	Introdução	10
3	Um convite à alteridade	14
	O direito de ser o que se é	14
	Desterritorialização e deslocamento	18
	A construção da identidade Warao	23
	A continuidade da vida	28
	Diferentes formas de pensar e sentir	31
	Um mundo sem medo	33
	Para uma comunicação intercultural	38
4	Planificação reprodutiva, gravidez e lactação	72
5	Saúde sexual e infecções sexualmente transmissíveis	104
6	A construção de uma sociedade não-violenta: uma questão de gênero	136
7	Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e intersexo no contexto migratório	152

Resumen

1	Presentación	08
2	Introducción	12
3	Una invitación a la alteridad	42
	El derecho a ser lo que se es	42
	Desterritorialización y desplazamiento	46
	La construcción de la identidad Warao	51
	La continuidad de la vida	56
	Diferentes formas de pensar y sentir	59
	Un mundo sin miedo	61
	Para una comunicación intercultural	66
4	Planificación reproductiva, embarazo y lactancia	72
5	La salud sexual y las infecciones de transmisión sexual	104
6	La construcción de una sociedad no-violenta: una cuestión de género	136
7	Lesbianas, gays, bisexuales, travestis, transsexuales y intersexo en el contexto de la migración	152

1 Apresentação

O número de refugiados e migrantes venezuelanos no mundo já chega a 5,6 milhões, segundo dados da Plataforma de Coordenação Interagencial para Refugiados e Migrantes da Venezuela (Plataforma R4V), o que configura esta como a segunda maior crise migratória do planeta. Pouco mais da metade destas pessoas são mulheres e meninas (33,56% e 18,97%, respectivamente), muitas delas em estado de vulnerabilidade, que enfrentam dificuldades no acesso a serviços de Saúde Sexual e Reprodutiva (SSR), em especial a métodos contraceptivos, assim como equipamentos públicos de proteção em casos de Violência Baseada em Gênero (VBG). O Brasil é o quinto país que mais recebeu migrantes e refugiados vindos da Venezuela, contabilizando cerca de 261 mil pessoas em junho de 2021.

Dentre esta população, aproximadamente 5.000 são indígenas, principalmente das etnias Warao, Eñepá e Pemon. Atualmente, cerca de 2.000 se encontram em abrigos da Operação Acolhida, com destaque para os Warao, que em julho de 2021 representam 83% dos indígenas abrigados, segundo informações do ACNUR, a Agência da ONU para Refugiados. Pelas particularidades da língua, os povos indígenas encontram uma dificuldade extra no acesso a serviços públicos no Brasil.

Tendo identificado a necessidade de oportunizar a comunicação de profissionais de saúde e das redes de assistência psicossocial com os povos indígenas em situação de refúgio e migração, o Fundo de População das Nações Unidas mobilizou recursos e esforços em diversas ações que culminaram na produção deste Guia de Comunicação em Saúde Sexual e Reprodutiva e Enfrentamento à Violência de Gênero para o povo Warao. No ano de 2020 foram contratadas seis consultoras indígenas das etnias Warao e Eñepá, que atuam desde então como facilitadoras culturais, mediando os atendimentos das equipes do UNFPA que atuam com SSR e VBG nas cidades de Pacaraima, Boa Vista e Manaus. Conforme as atividades se desenvolveram em campo, levantou-se a demanda de um material impresso que pudesse ser usado tanto por profissionais das áreas de saúde e proteção, como pelos próprios indígenas, para a disseminação de informações.

Após identificar que a população Warao é a majoritária entre os povos indígenas refugiados e migrantes vindos da Venezuela, a equipe do UNFPA na Assistência Humanitária tomou a iniciativa de realizar um projeto piloto para a produção de cartilhas trilíngues - em português, espanhol e warao - envolvendo membros da própria comunidade Warao abrigada em Boa Vista. Cada uma das cartilhas aborda uma temática, buscando atingir diferentes grupos populacionais: A cartilha sobre Infecções Sexualmente Transmissíveis tem como público alvo, homens e mulheres; a cartilha sobre Planejamento Reprodutivo, Gravidez e Lactação é voltada para mulheres e meninas; a cartilha sobre Enfrentamento da Violência Baseada em Gênero é voltada para mulheres, meninas e a população LGBTQI+. O objetivo destes materiais é que sejam distribuídos tanto para a população beneficiária como para as trabalhadoras e trabalhadores de organizações parceiras e dos equipamentos públicos. Desejavelmente, o material servirá de base para subsidiar a comunicação baseada em evidências também por outros meios, a exemplo de produções de áudio e vídeo e também para subsidiar diferentes alternativas de produção cultural tais como as organizações ou coletivos de comunicação popular e comunitária.

Essa iniciativa se insere ainda no contexto da **Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI)**, que tem início em 2022 e visa o empoderamento das pessoas falantes de línguas indígenas. A proposta estratégica para a DILI enfatiza os direitos dos povos indígenas à liberdade de expressão, educação em sua língua materna e participação na vida pública usando suas línguas, como pré-requisitos para a sobrevivência das línguas indígenas, muitas das quais atualmente estão à beira da extinção.

A presente publicação busca agregar os materiais das cartilhas, com um ensaio antropológico retratando o processo de tradução coletiva, os temas que levantaram maiores discussões, assim como o entendimento da população Warao consultada para determinados conceitos. Assim, temos como objetivo maior a construção de pontes que facilitem a comunicação entre diferentes segmentos profissionais, sejam da assistência humanitária, dos serviços públicos de saúde ou da assistência social, com o povo Warao.

Esperamos que todas, todos e todes tenham uma leitura proveitosa,

Astrid Bant
Representante do UNFPA no Brasil

1 Presentación

El número de refugiados y migrantes venezolanos en el mundo ya llega a 5,6 millones, según datos de la Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela (Plataforma R4V), lo que la configura como la segunda mayor crisis migratoria del planeta. Poco más de la mitad de estas personas son mujeres y niñas (33,56% y 18,97%, respectivamente), muchas de ellas en estado de vulnerabilidad, que enfrentan dificultades para acceder a servicios de Salud Sexual y Reproductiva (SSR), en especial a métodos contraceptivos, así como a equipamientos públicos de protección en casos de Violencia Basada en Género (VBG). Brasil es el quinto país que más ha recibido migrantes y refugiados oriundos de Venezuela, contabilizando cerca de 261 mil personas hasta junio de 2021.

Entre esta población, aproximadamente 5.000 son indígenas, principalmente de las etnias Warao, Eñepá y Pemon. Actualmente, cerca de 2.000 se encuentran en centros de alojamiento de la Operación Acogida, con destaque para los Warao, que en julio de 2021 representaban 83% de los indígenas amparados, según informaciones de la ACNUR, Agencia de la ONU para Refugiados. Por las particularidades de la lengua, los pueblos indígenas encuentran una dificultad extra para acceder a servicios públicos en Brasil.

Habiendo identificado la necesidad de posibilitar y mejorar la comunicación de profesionales de salud y de las redes de asistencia psicosocial con los pueblos indígenas en situación de refugio y migración, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) movilizó recursos y esfuerzos en diversas acciones que culminaron con la producción de este Guía de Comunicación en Salud Sexual y Reproductiva y Enfrentamiento a la Violencia de Género para el pueblo Warao. En 2020 fueron contratadas seis consultoras indígenas de las etnias Warao y Eñepá, que actúan desde entonces como facilitadoras culturales, intermediando los atendimientos de los equipos del UNFPA que actúan con SSR y VBG en las ciudades de Pacaraima, Boa Vista y Manaus. A medida que las actividades se desarrollaron en campo, surgió la demanda de un material impreso que pudiera ser utilizado tanto por profesionales de las áreas de salud y protección, como por los propios indígenas, para la difusión de informaciones.

Tras identificar que la población Warao es la mayoritaria entre los pueblos indígenas refugiados y migrantes oriundos de Venezuela, el equipo del UNFPA de Asistencia Humanitaria tomó la iniciativa de realizar un proyecto piloto para la producción de cartillas trilingües - en portugués, español y warao - envolviendo a miembros de la propia comunidad Warao acogida en Boa Vista. Cada una de las cartillas plantea una temática, buscando llegar a distintos grupos poblacionales: La cartilla sobre Infecciones Sexualmente Transmisibles tiene como público objetivo, hombres y mujeres; la cartilla sobre Planificación Reproductivo, Embarazo y Lactancia está volcada para mujeres y niñas; la cartilla sobre Enfrentamiento a la Violencia Basada en Género está dirigida para mujeres, niñas y población LGBTQI+. El objetivo de estos materiales es que sean distribuidos tanto para la población beneficiaria como para las trabajadoras y trabajadores de organizaciones asociadas y de equipamientos públicos. Deseablemente, el material servirá de base para apoyar la comunicación basada en evidencia por otros medios, como producciones de audio y video, y también para apoyar diferentes alternativas de producción cultural como organizaciones o colectivos de comunicación popular y comunitaria.

Además, esta iniciativa está inserida en el ámbito del **Decenio Internacional de las Lenguas Indígenas (DILI)**, que tendrá inicio en 2022 y que objetiva el empoderamiento de las personas hablantes de lenguas indígenas. La propuesta estratégica para el DILI subraya los derechos de los pueblos indígenas a la libertad de expresión, educación en su lengua materna y participación en la vida pública usando dicha lengua, que son pre-requisitos para la sobrevivencia de sus lenguas, muchas de las cuales actualmente están al borde de la extinción.

La presente publicación busca incrementar los materiales de las cartillas, con un ensayo antropológico retratando el proceso de traducción colectiva, los temas que suscitaron mayores discusiones, así como el entendimiento de la población Warao consultada para determinados conceptos. De esa forma, tenemos como objetivo mayor la construcción de puentes que faciliten la comunicación entre distintos segmentos profesionales, sean de la asistencia humanitaria, de los servicios públicos de salud o de la asistencia social, con el pueblo Warao.

Esperamos que para todas, todos y todes sea una lectura provechosa,

Astrid Bant
Representante del UNFPA en Brasil

2 Introdução

Desde 2017 o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) está presente na resposta humanitária em Roraima, em 2019 iniciamos nosso trabalho em Manaus, atuando junto à Operação Acolhida na crise que envolve as pessoas refugiadas e migrantes vindas da Venezuela. Em contextos de emergência, mulheres e meninas são as mais afetadas, ficam mais vulneráveis a violência baseada em gênero, violência e exploração sexual, infecção por HIV, tráfico humano ou coagidas a trabalho forçado através do uso da violência ou intimidação. O trabalho do UNFPA visa garantir que a saúde sexual e reprodutiva não seja deixada de lado e que as pessoas mais vulneráveis não fiquem para trás. Esse esforço se insere na meta global do Fundo de População da ONU, de que até 2030, o mundo chegue a zero necessidades não atendidas de contracepção, zero mortes maternas evitáveis e zero violências ou práticas nocivas contra mulheres e meninas.

Para atingir esse objetivo, no contexto da assistência humanitária têm sido realizadas diversas ações, que envolvem atividades de disseminação de informações diretamente para as pessoas refugiadas e migrantes, capacitações para organizações parceiras e para trabalhadoras e trabalhadores do sistema público de saúde e da assistência social, além de atendimentos diretos e encaminhamentos, tanto na área de saúde sexual e reprodutiva como no enfrentamento a violência de gênero e proteção de sobreviventes de violência.

Conforme a crise migratória venezuelana evoluiu, a despeito da pandemia de Covid-19, iniciada em 2020, identificamos um movimento cada vez mais significativo de pessoas indígenas refugiadas e migrantes no Brasil. Foram criados abrigos indígenas em Pacaraima, Boa Vista e Manaus. Apenas em Roraima, a população indígena corresponde hoje a aproximadamente 17% das pessoas abrigadas, sendo majoritariamente do povo Warao.

Assim, em abril de 2021, demos início a um processo visando melhorar o acolhimento e a integração das pessoas indígenas em situação de refúgio e migração. O projeto piloto consistiu na criação de grupos de trabalho com pessoas Warao falantes

da língua nativa e de espanhol, reunidas para discutir e traduzir quatro cartilhas já existentes sobre as seguintes temáticas: Planejamento Reprodutivo, Gravidez e Lactação; Infecções Sexualmente Transmissíveis; Enfrentamento da Violência de Gênero; Direitos da População LBTQI.

O processo, realizado e mediado pelo antropólogo Gabriel Tardelli, com a coordenação editorial do assistente de comunicação Pedro Sibahi, acabou se mostrando mais frutífero do que o esperado. Cada grupo de trabalho foi composto por 3 a 5 pessoas Warao abrigadas pela Operação Acolhida, uma ou duas facilitadoras culturais Warao que atuam como consultoras do UNFPA, e um profissional de saúde ou de enfrentamento à violência de gênero do UNFPA. Para além das traduções em si, os debates ocorridos ao longo das discussões foram tão ricos que inspiraram a realização do ensaio aqui publicado, no qual buscamos compreender e compartilhar a visão de mundo Warao, sua história e seu entendimento relativo à temas específicos como sexualidade, relações de gênero e familiares.

Esperamos que esta publicação sirva como facilitadora no processo de comunicação entre o povo Warao e pessoas não-indígenas e não-falantes de Warao, em especial profissionais da saúde e da assistência social, assim como trabalhadores da assistência humanitária em geral. A publicação foi traduzida também do português para o espanhol, com o objetivo de alcançar não apenas o contexto brasileiro, mas todos os países da América Latina que recebem a população Warao em contexto de refúgio e migração.

Agradecemos especialmente às voluntárias e voluntários Warao, Dulce Maria Blanco Baez, Euligio Jonas Baez Tejerina, Geulis Centeno, Hermes Mariano, Ignácio Luís Zapata, María Yuri Sanchez, Rosana Hernández Fuentes, Rubén Crisologo Bastardo Sanz, Sonia del Valle Zambrano Tovar, Winkler Gonzalez, sem a contribuição dos quais essa publicação não seria possível.

Desejo a todas, todos e todes uma ótima leitura.

Igo Martini
Oficial de Projetos e Chefe de Escritório do UNFPA em Roraima

2 Introducción

Desde 2017 el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) está presente en la respuesta humanitaria en Roraima. En 2019 empezamos nuestro trabajo en Manaus, actuando junto a la Operación Acogida en la crisis que envuelve a personas refugiadas y migrantes oriundos de Venezuela. En situaciones de emergencia, mujeres y niñas son las más afectadas, son más vulnerables a la violencia basada en género, violencia y explotación sexual, infección por VIH, trata de personas y se ven obligadas a trabajo forzado a través del uso de violencia o intimidación. La labor del UNFPA consiste en garantizar que la salud sexual y reproductiva no quede a un lado y que las personas más vulnerables no sean dejadas para atrás. Ese esfuerzo hace parte de la meta global del Fondo de Población de la ONU, cuyo reto es que hasta 2030, el mundo llegue a cero necesidades no atendidas de contracepción, cero muertes maternas evitables y cero violencias o prácticas nocivas contra mujeres y niñas.

Para alcanzar dicho objetivo, en el ámbito de la asistencia humanitaria, vienen siendo realizadas diversas acciones que involucran actividades de difusión de informaciones dirigidas para personas refugiadas y migrantes, capacitaciones para organizaciones asociadas y para trabajadoras y trabajadores del sistema público de salud y de asistencia social, así como atendimientos directos y encaminamientos, tanto en el área de salud sexual y reproductiva como en el enfrentamiento a la violencia de género y la protección de sobrevivientes de violencia.

Según la crisis migratoria venezolana viene evolucionando, pese a la pandemia de Covid-19 que tuvo inicio en 2020, identificamos un movimiento cada vez más significativo de personas indígenas refugiadas y migrantes en Brasil. Han sido creados centros de alojamiento indígenas en Pacaraima, Boa Vista y Manaus. Apenas en Roraima, la población indígena corresponde hoy a aproximadamente un 17% de las personas acogidas, siendo mayoritariamente del pueblo Warao.

Siendo así, en abril de 2021, dimos inicio a un proceso objetivando mejorar el acogimiento y la integración de las personas indígenas en situación de refugio y migración. El proyecto piloto consistió en la creación de grupos de trabajo con personas

Warao hablantes de su lengua nativa y de español, reunidas para discutir y traducir cuatro cartillas ya existentes sobre las siguientes temáticas: Planificación Reproductiva, Embarazo y Lactancia; Infecciones Sexualmente Transmisibles; Enfrentamiento a la Violencia de Género; Derechos de la Población LBTQI.

El proceso, realizado e intermediado por el antropólogo Gabriel Tardelli, con la coordinación editorial del asistente de comunicación Pedro Sibahi, acabó por mostrarse más fructífero que lo esperado. Cada grupo de trabajo estaba compuesto por 3 a 5 personas Warao amparadas por la Operación Acogida, una o dos facilitadoras culturales Warao que actúan como consultoras del UNFPA, y un profesional de salud o de enfrentamiento a la violencia de género del UNFPA. Más allá de las traducciones en si, los debates promocionados a lo largo de las discusiones se mostraron tan enriquecedores que inspiraron la realización del ensayo aquí publicado, en el que buscamos comprender y compartir la visión de mundo Warao, su historia y su entendimiento relativo a temas específicos como sexualidad, relaciones de género y familiares.

Esperamos que esta publicación sirva como facilitadora en el proceso de comunicación entre el pueblo Warao y personas no indígenas y no hablantes de Warao, en especial profesionales de la salud y de asistencia social, así como trabajadores de asistencia humanitaria en general. La publicación ha sido traducida también del portugués para el español, con el objetivo de alcanzar no solo al entorno brasileño, sino a todos los países de Latinoamérica que reciben a la población Warao en contexto de refugio y migración.

Agradecemos especialmente a las voluntarias y voluntarios Warao, Dulce María Blanco Baez, Euligio Jonas Baez Tejerina, Geulis Centeno, Hermes Mariano, Ignacio Luís Zapata, María Yuri Sanchez, Rosana Hernández Fuentes, Rubén Crisologo Bastardo Sanz, Sonia del Valle Zambrano Tovar, Winkler Gonzalez, sin cuya contribución la publicación no sería posible.

Les deseo a todas, todos y todes una excelente lectura.

Igo Martini
Oficial de Proyectos y Jefe de Oficina del UNFPA en Roraima

3 Um convite à alteridade

Por Gabriel Calil Maia Tardelli

O direito de ser o que se é

Cultura não se perde, uma vez que não se confunde com uma roupa que ficou pequena para um corpo. A *cultura*, enquanto um conceito antropológico – a palavra “cultura” também assume o sentido de “manifestações artísticas”¹ –, pode ser reelaborada e ressignificada no tempo e no espaço. Nós, antropólogos e antropólogas, temos um grande desafio pela frente: levar para o debate público uma série de questões que têm sido discutidas internamente no âmbito da disciplina. A começar pela ideia de cultura.

Afeita a implodir conceitos e categorias que lhes são caros e mantendo certa indisposição com seu passado colonial (KUPER, 1978; KANT DE LIMA, 2008; TARDELLI, 2019b), a Antropologia definiu de diferentes maneiras o conceito de *cultura*, a depender da época e das escolas de pensamento. Ao que parece, contudo, a noção de cultura que é mais difundida pelo senso comum e por profissionais de diferentes áreas é aquela ligada à perspectiva evolucionista. Nesse caso, haveriam culturas/sociedades “inferiores” e “primitivas” e culturas/sociedades “superiores” e “evoluídas”. Deriva dessa dicotomia as noções de “desenvolvimento”, “progresso” e “civilização”. Nessa perspectiva, o Ocidente tende a ocupar o mais alto grau na escala evolutiva, enquanto os “outros” padecem como relíquias dos supostos estágios iniciais da humanidade.

Nessa narrativa perversa, os povos indígenas – denominados pejorativamente como “índios”² – aparecem ora como “infantis” e “ingênuos”, ora como “atrasados” e “selvagens”. Caberia a nós, “civilizados”, lhes mostrar o caminho da civilização, salvando-os desse suposto estado de selvageria e ignorância. Historicamente isso tem sido feito

¹ Os artigos 215 e 216 da Constituição Federal estabelecem os “direitos culturais” dos grupos formadores da “nação”, como indígenas e afro-brasileiros, de modo que “cultura”, nesses dispositivos, corresponde aos modos de sentir, agir e ver o mundo. O artigo 216-A, porém, refere-se à “cultura” enquanto “manifestações artísticas” (TARDELLI, 2019).

² Embora tenham chegado no que veio a ser chamado de “América”, os primeiros colonizadores acreditavam ter chegado à Índia, razão pela qual passaram a denominar de “índios” os habitantes que aqui viviam. Atualmente, quando pronunciada por atores externos à comunidade, aldeia ou às organizações indígenas, pode assumir uma conotação pejorativa. Daí a palavra *indígena* ser mais adequada.

por meio do contato interétnico e do estabelecimento de relações assimétricas. Projetos de caráter estatal, econômico e religioso foram responsáveis pelo deslocamento e pela dizimação de muitos povos indígenas nos quatro cantos do planeta. Ainda que muitas vezes embebidos em um discurso de bondade (“nós sabemos o que é melhor para vocês”), essas ações representaram o completo desaparecimento de milhares de pessoas. Nesse caso, a afirmação do início deste ensaio não é totalmente verossímil, pois é possível eliminar uma cultura inteira, sem deixar vestígios de sua existência.

Por outro lado, a incorporação dos indígenas à sociedade envolvente, seja porque foram impelidos devido à invasão de suas terras e pelo exercício do poder tutelar que recai sobre seus corpos e territórios (SOUZA LIMA, 1995), seja por livre e espontânea vontade, em busca de bens, serviços e melhores condições de vida, não significa necessariamente a “perda” de sua cultura. Ao comprarem uma calça jeans ou um aparelho celular, essas pessoas não abandonam sua cultura no balcão da loja. Da mesma forma, alguém que se desloca do Brasil para os Estados Unidos não deixa de ser brasileiro porque atravessou a fronteira e pisou em outro solo. Isso porque, quando falamos de cultura, estamos falando de formas de *sentir, agir e ver o mundo* (BATESON, 2008; LOBÃO, 2010), que são construídas e compartilhadas por determinados grupos e que são negociadas e cujos significados são postos em xeque constantemente (SAHLINS, 1990).

Sob essa perspectiva, a ideia de uma “cultura do machismo” pode nos ajudar a compreender a definição de cultura proposta acima. Trata-se de modos de sentir, agir e ver o mundo que representam o homem cisgênero como centro de referência da sociedade, posicionado no topo da hierarquia social. Esse modelo manifesta-se por meio de ideias, valores, discursos e práticas heteronormativos que se retroalimentam. Quando chegamos ao mundo, somos socializados por instituições (família, organizações religiosas, escolas, Estado etc.) que nos apresentam um roteiro quase acabado de como devemos sentir (*páthos*), agir (*ethos*) e ver o mundo (*eidos*). No Brasil, o provérbio “em briga de marido e mulher ninguém mete a colher” revela o quanto normalizamos a violência baseada em gênero e como essa “cultura” está incrustada em corações e mentes. Entretanto, como afirmei, toda cultura pode ser reelaborada, ressignificada e desconstruída.

Mas a analogia deve parar por aqui. Enquanto a “cultura do machismo” representa uma constante e sistemática ameaça para as mulheres, números alarmantes de casos de feminicídio (MADEIRA; FURTADO; DILL, 2021) e um obstáculo para a construção de uma sociedade menos violenta, a cultura dos povos indígenas têm nos ensinado outras formas

de convivência social, baseadas no respeito a todos os seres humanos e não humanos, na coletividade e em laços de reciprocidade. Enquanto há uma série de legislações que combatem a violência doméstica e familiar e qualquer forma de discriminação contra mulheres, a exemplo da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006),³ há um conjunto de normas de direito internacional que garantem o direito dos povos indígenas “de ser o que se é”, parafraseando Lévi-Strauss (2013, p. 361).

No que diz respeito à autodeterminação dos povos indígenas, esse direito está garantido em inúmeras legislações. É o caso da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007 pela Assembleia Geral da ONU e votada favoravelmente pelo Brasil, que, em seu artigo 3º, estabelece o direito à autodeterminação:

Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.



Do mesmo modo, é garantido às populações indígenas o direito à consulta prévia, livre e informada sobre medidas legislativas ou administrativas que possam vir a afetá-las, como prescrevem a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em seu artigo 23, e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em seu artigo 6º:

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente.



³ Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 20 jul. 2021.

Todas essas referências legais garantem a inviolabilidade dos direitos dessas populações de serem respeitas, escutadas e assistidas em suas demandas e proposições, principalmente quando dizem respeito a questões relacionais às suas respectivas vidas.

A partir de uma perspectiva intercultural baseada na horizontalidade, esta publicação foi elaborada em diálogo com o povo indígena Warao. Em respeito ao conjunto de direitos apresentados acima, desenhamos uma metodologia que permitiu compreender um pouco mais acerca dos pontos de vista dessa população no que diz respeito aos temas aqui abordados, quais sejam, saúde sexual e reprodutiva, gestação e lactâncio e violência baseada em gênero, temáticas que constituem o mandado do Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA). Assim, foram realizadas rodas de conversa de quatro a seis pessoas, respeitando-se o recorte de idade, gênero e diversidade. Além do antropólogo que atuou como facilitador, cada uma das oficinas contou com a presença de uma ponto focal Warao que atua no UNFPA e uma membro da equipe da mesma agência. Como parâmetro para a elaboração desses materiais, foram utilizadas quatro cartilhas bilíngues (português-espanhol) produzidas pelo próprio UNFPA.

Além de reunir um conjunto de dados etnográficos que possam orientar a utilização do material informativo e a atuação dos profissionais indígenas e não-indígenas que venham a trabalhar com essa temática, as oficinas foram construídas como um espaço de tradução coletiva. Como não há necessariamente um consenso no que diz respeito à tradução para a língua warao, como ocorre com outros povos indígenas (há uma variação de regiões e grafias, por exemplo), as traduções foram realizadas coletivamente durante as oficinas. Esse processo garantiu a validade deste material diante da comunidade Warao e o respeito às especificidades socioculturais.

A meu ver, a Antropologia pode ser uma importante aliada na luta contra preconceitos, discriminações e qualquer forma de violência. Longe de querer romantizar a disciplina ou colocá-la como a única capaz de levantar questões e qualificar respostas, parece-me que, por ironia do destino ou desvio de rota, esse tipo de produção de conhecimento sobreviveu ao tempo por conta de um elemento que lhe é fundamental: *a alteridade*. Fundada a partir de pesquisas que implicam em relações constrastivas com o “outro”, sejam os trobriandeses do Pacífico Ocidental, sejam policiais civis da divisão de homicídio, a Antropologia se consolidou descortinando um mundo que é vasto, complexo e diverso. Mas a produção de consenso e de relações intersubjetivas e dialógicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), que levem em consideração diferentes formas de ser/

estar no mundo, não interessam apenas a nós antropólogos e antropólogas. Interessa a todos e todas que desejam viver em um mundo menos intolerante.

Desterritorialização e deslocamento

Marcada pela desvalorização do petróleo, hiperinflação, altas taxas de desemprego e escassez de itens básicos, a Venezuela vive uma crise política e econômica que tem fomentado o deslocamento de mais de cinco milhões de venezuelanos para diferentes países na condição de refugiados ou migrantes (MOUTINHO, 2020; ROSA, 2021). O deslocamento do povo indígena Warao em direção ao Brasil foi iniciado em 2014, intensificando-se em 2016 (TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018). Nas narrativas dos Warao, a saída de seu país de origem se deu pela perda de familiares, invasões de seus territórios, busca de acesso à alimentação, medicamentos, tratamento médico, empregos e melhores condições de vida.

As comunidades Warao estão localizadas no estado de Delta Amacuro e em parte dos estados de Monagas e Sucre, no delta do rio Orinoco. Segundo maior grupo indígena da Venezuela – com cerca de 49.000 indivíduos, conforme o Censo de 2011 –, os Warao há décadas vivem no delta, onde as águas barrentas do rio Orinoco se fundem com o Oceano Atlântico. Daí o significado da palavra que os define: *waha* = “costa baixa, pantanosa, pântano” + *Arao* = “Gente, habitante”. Em contraste, a categoria *jotaraao* (*jota* = “lugar elevado, terra alta ou seca” + *Arao* = “gente, habitante”) é utilizada para designar aqueles que vivem em terra alta, *criollos* outros grupos indígenas (GARCÍA-CASTRO e HEINEN, 1999). Vale ressaltar que a categoria *criollo* é açãoada pelos Warao para designar, através de uma oposição contrastiva, os não-indígenas; não se confundindo com a categoria homônima que era adotada no período colonial para designar os descendentes espanhóis nascidos na América.

Figura I: Mapa da Venezuela



Fonte: United Nations Geospatial Information Section

Embora tenham vivido de maneira relativamente isolada no período pré-hispânico, os Warao tiveram contato com os povos Arawak e Caribe. Aparentemente, esses encontros não geraram deslocamentos demográficos ou conflitos de grande magnitude, mas fomentaram um forte intercâmbio interétnico (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009). A palavra *warao* também é comumente traduzida como “gente da canoa”, o que explicita sua vocação para a navegação fluvial, costeira e marítima e, ao mesmo tempo, endossa a hipótese segundo a qual eles mantinham uma rede comercial com distintos povos indígenas – agrícolas ou não – na Gran Guiana e no Caribe (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

Durante o período colonial, os europeus não demonstraram grande interesse em colonizar a região do baixo delta, por considerá-la um ambiente inóspito. Essa pode ser uma das razões pelas quais, segundo Wilbert e Lafée-Wilbert (2009), o “genocídio epidemiológico” que dizimou 95% da população ameríndia naquele período não afetou significativamente os Warao. Não obstante, conforme ressaltam os mesmos autores, posteriormente os Warao foram alvo de outras ações,

quando a mentalidade intelectual européia da época impulsionou uma política deliberadamente desenhada para aniquilar as afinidades linguísticas, materiais, sociais e morais dos povos autóctones do continente (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 425).



A história dos Warao está marcada por deslocamentos, movimentos pendulares e eventos críticos (DAS, 1996) que contribuíram para um processo de desterritorialização. Aqueles que vieram para o Brasil são oriundos das regiões centro e sul oriental do delta. Mesmo antes da crise socioeconômica venezuelana, estavam habituados a deslocamentos temporários aos centros urbanos, seja para buscar insumos e instrumentos agrícolas, seja para a venda de artesanato ou em função da prática de pedir dinheiro e doações nas ruas.

Na década de 1960, seu território sofreu uma série de impactos ambientais devido à exploração petrolífera e à construção de barragens. Em 1965, quando o governo venezuelano fechou um dos principais canais do Delta Amacuro – o caño Manamo – sem consultar a população indígena, a atividade pesqueira e as plantações dos Warao foram

prejudicadas (GARCÍA-CASTRO e HEINEN, 1999). Para García-Castro (2018), os Warao têm vivido no Brasil um processo similar ao que ocorreu durante esse desastre ambiental de grande magnitude, que fomentou um deslocamento significativo dessa população. Os impactos ambientais e socioeconômicos foram intensificados no final da década de 1990 e agravaram-se em meados dos anos 2000.

Na década de 1970, houve uma invasão de empresas madeireiras e palmiteiras. Como muitos Warao foram incorporados diretamente ou indiretamente nesses empreendimentos econômicos, quando as atividades foram encerradas nos anos 1980, tiveram que se deslocar em busca de outras formas de geração de renda. Na década de 1990, uma epidemia de cólera matou mais de 500 pessoas, entre os anos de 1992 e 1993 (BRIGGS e MANTINI-BRIGGS, 2003). Devido à ausência de unidades de saúde, a comunidade de Mariusa – situada em uma das áreas mais remotas de Delta Amacuro –, foi devastada. Aqueles que sobreviveram deslocaram-se para as cidades de Tucupita e Barrancas, onde foram discriminados e culpabilizados pela epidemia, uma vez que, conforme apregoado pelo senso comum, a cólera estaria relacionada à pobreza, sendo considerada um “problema indígena” (ROSA, 2021).

Outro evento crítico que tem acometido os Warao é o vírus da imunodeficiência humana (HIV), causador da AIDS, que atingiu uma situação de epidemia entre eles. Em meio à escassez de medicamentos e aos problemas do sistema de saúde venezuelano, o vírus tem se espalhado pelo Delta do Orinoco, provocando a morte de centenas de Warao.⁴ Em entrevista à BBC, Flor Oujol, diretora do Laboratório de Virologia Molecular do Instituto Venezolano de Pesquisa Científica (IVIC, na sigla em espanhol), afirmou: “É uma situação alarmante pela magnitude. A prevalência é muito elevada, similar à que se viu na África no início da epidemia naquele continente. Além disso, está sendo transmitido rapidamente”.⁵

⁴ Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/aids-na-venezuela-coloca-em-risco-uma-cultura-antiga/34122/>. Acesso em: 05 nov. 2020.

⁵ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42647056>. Acesso em: 05 nov. 2020.

De acordo com Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), o sistema de parentesco warao era do tipo havaiano⁶ e a residência era matrilocal, ou seja, após o matrimônio, o casal estabelecia-se na casa dos pais da esposa. Nesse caso, várias unidades locais exogâmicas (*waraowitu*) relacionavam-se com um conglomerado regional endogâmico constituído de 200 a 300 membros (*awarao*), formando, assim, a maior unidade social à qual um indivíduo pertencia. A descendência warao era bilateral e a poliginia era praticada, tanto do tipo sororal⁷ quanto o levirato⁸(LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008). Vale ressaltar que, em algumas comunidades e mesmo nos abrigos indígenas, ainda é possível observar configurações familiares baseadas na matrilocalidade.

Em relação às unidades domésticas, estas eram integradas por uma ou mais famílias extensas de 30 a 50 membros. Embora a aquisição de alimentos estivesse a cargo dos homens, as mulheres também participavam da extração e da colheita dos alimentos, sendo elas as principais responsáveis pela preparação e distribuição dos mesmos (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2008). A despeito das exceções, essa divisão sexual do trabalho ainda está em vigência dentro de alguns grupos familiares que se encontram no Brasil.

No passado, um casal fundacional presidia a unidade doméstica. Cabia ao homem fundador organizar as atividades laborais cotidianas por meio da relação sogro/genro. Nesse caso, o homem passava as diretrizes para sua filha mais velha para que esta comunicasse ao esposo. Este, por sua vez, repassava as informações para os genros menores. Por outro lado, a mulher fundadora estava rodeada pelas filhas, netas e irmãs (em alguns casos). As mulheres da unidade cujos maridos não obtivessem êxito na coleta recebiam alimentos dessa mulher, a quem cabia redistribuir os alimentos que lhe eram dados pelas filhas casadas. Respeitada pelos seus genros, era proibida a comunicação entre eles e a mulher fundadora (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008).

⁶ Trata-se de um sistema que distingue apenas sexo e geração. Nesse caso, uma pessoa refere-se a todas as mulheres da geração de seus pais como “mãe” e a todos os homens como “pai”. Na geração dos filhos, todos irmãos e primos são tratados como “irmão”; todas as irmãs e primas como “irmã”.

⁷ Prática pela qual um homem casava-se ou mantinha relações sexuais com a irmã de sua esposa, seja em função da morte desta, seja devido ao fato de ser infértil.

⁸ Prática pela qual um homem casava-se com a viúva de seu irmão; geralmente, quando o falecido não havia deixado descendência masculina.

A confecção das redes era – e ainda é – um trabalho desempenhado principalmente pelas mulheres. Eram tecidas para o uso doméstico, mas o excedente podia ser negociado por tabaco durante as viagens até a Ilha de Trindade. Posteriormente, essa atividade laboral tornou-se uma das principais contribuições das mulheres para a composição da renda familiar (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008).

A partir do século XX, sob a influência de missionários e de empresários criollos, os Warao adotaram de maneira mais intensiva a agricultura e foram incorporados no mercado nacional como mão de obra não qualificada. Ambos os fatores parecem ter contribuído para o arrefecimento da organização matrilocal da família extensa, favorecendo a formação de famílias nucleares encabeçadas por homens; o que pode ter representado uma mudança no poder administrativo doméstico das mulheres para os homens (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009). Não obstante, como observei acima, as mulheres ainda hoje exercem um papel central nas comunidades, e muitos casamentos ainda são regidos por arranjos matrilocais.

Os cargos políticos ou religiosos, segundo Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), não estavam sujeitos a um regime rígido de sucessão, o que, a meu ver, parece ser uma tendência atual quando observamos a construção da identidade de um *aidamo* ou de um *wisiratu*, “liderança política” e “médico tradicional”, respectivamente. Ambos os papéis sociais podem ser exercidos por homens, mulheres e pessoas pertencentes à população LGBTI, sem estarem restritos aos mais velhos.

Em relação ao papel das mulheres, elas aparecem no mito de criação do mundo como responsáveis pela formação das terras, pela criação do masculino e pela procriação por meio de relações sexuais. A vida de uma mulher estava permeada por interdições e tabus relacionados ao parto, ao nascimento, à passagem da infância à vida adulta, às enfermidades e à morte (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008).

A construção da identidade Warao

A construção da identidade dos Warao vincula-se à noção de “corpo forte”. Oriundos da região dos *caños*, onde extraem das águas e das matas os alimentos que compõem sua dieta nutricional, os Warao associam a fortificação do corpo à ingestão de alimentos “naturais”, isto é, que se encontram disponíveis em seus espaços socioambientais. A

dicotomia entre “natureza” e “cultura”, cara ao pensamento ocidental (DESCOLA, 2012), não necessariamente encontra correspondência na cosmologia Warao. Para eles, a “natureza” está atrelada ao lugar onde viviam e de onde extraíam sua alimentação, seus medicamentos, os elementos necessários à realização de seus rituais e à construção de diferentes petrechos.

Os Warao têm um corpo forte, pois não dormem com ar condicionado ou ventilador. O ar está livre. Não bebemos água fria, bebemos água natural. A comida vem desde a tenra idade. Nossos avós nos criaram com o gusano de moriche.⁹ Não comíamos frituras e não bebíamos refrigerantes. Crianças nascidas aqui [não no Brasil] estão sendo criadas como criollos (apud TARDELLI, 2021).



A noção de pessoa entre os Warao está relacionada à construção do corpo, que é concebida como um trabalho individual e coletivo, assim como ocorre entre outros povos indígenas (RUBIO, 2013). As mulheres Warao não são representadas como “frágeis”; ao contrário, elas são consideradas igualmente ou mais fortes do que os homens, devido ao grande número de atividades laborais que exercem e à importância que têm para o crescimento e desenvolvimento das crianças.

Na opinião deles, os Warao têm o “corpo forte”, pois comem *ocumo chino*,¹⁰ pescado e frutas, isto é, a “comida natural” que comiam na região dos *caños*, onde estão localizadas suas comunidades. Em contrapartida, hoje tomam refrigerante e cachaça e comem fritura, o que é percebido negativamente, uma vez que pode enfraquecer o corpo: “Muito álcool pode queimar; ataca o pulmão, produz infarto; ataca a resistência. A nicotina age da mesma forma”, afirmou um Warao.

Sob essa perspectiva, a *palma de moriche* (*Mauritia flexuosa*), conhecida no Brasil como buriti – uma espécie de palma que pertence à família Arecaceae¹¹ – é de suma importância para os Warao, atravessando diferentes dimensões de sua vida

⁹ O *gusano* é uma larva extraída da palma de moriche. Podem ser assados ou consumidos crus.

¹⁰ Assim como o inhame e a taioba, o *ocumo chino* é uma planta pertencente à espécie *Colocasia esculenta*. Trata-se de uma das principais fontes de alimentação dos Warao, sendo cultivada na região dos *caños*.

¹¹ No Brasil, é conhecida como buriti.

social. Considerada como “árvore da vida”, dela são extraídos muitos alimentos, como o *gusano* (uma espécie de larva) e a *yuruma* (“aru”, em espanhol; “farinha” ou “sagu”, em português). O primeiro é rico em proteína, razão pela qual é dado às crianças a fim de que cresçam saudáveis; a segunda, além de ser um dos alimentos mais consumidos pelos Warao, é ofertada aos espíritos durante a celebração de alguns rituais. Dessa árvore também extraem a palha utilizada na confecção de redes e cestarias, bem como a madeira com a qual constroem suas casas (*janoko*) e canoas (*kuriara*).

Assim como muitos povos indígenas, os Warao estão inseridos dentro de um sistema interétnico no qual as relações com os *jotaraos* ou *criollos*, isto é, com os não-indígenas, são frequentemente assimétricas e conflituosas. Nesse caso, o processo de construção, afirmação e reconhecimento da identidade warao é realizado de maneira contrastiva à identidade dos criollos.

Nós, os Warao, somos fortes. Estamos rodeados de água.

Nossas casas são de palafita. Pescamos, caçamos e nos movimentamos, diferentemente dos criollos. Os jotaraos são fracos. Nós andamos descalços, brincamos (apud TARDELLI, 2021).



Embora se perceberem como “mais fortes” do que os criollos, no sentido de estarem menos sujeitos a enfermidades, os Warao se sentem discriminados por aqueles e afirmam que, muitas vezes, são tratados como “animais”. Essa analogia, que aparece em narrativas pretéritas (HEINEN e GASSÓN, 2008),¹² é acionada frequentemente dentro e fora de espaços de abrigamento, sobretudo em situações de tensão e conflito com atores e instituições. “*No somos animales. Somos Warao y tenemos nuestras costumbres. Somos una persona humana*”, afirmam.

Os *criollos* são representados negativamente como um vetor de transformação da cultura warao. Nas narrativas dos indígenas, aparecem como aqueles que invadiram e exploraram seus territórios (por meio de empreendimentos como o petrolífero, de mineração, madeireiro ou palmiteiro), aqueles que levaram a dependência de produtos manufaturados para dentro das comunidades, a exemplo de comidas industrializadas e

¹² HEINEN, Dieter H. y GASSÓN, Rafael. *Forasteros en su propia tierra: testimonio de los amerindios Warao*. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

bebidas alcoólicas, como aqueles que trouxeram doenças, incluindo a cólera e infecções sexualmente transmissíveis.

Todavia, tal representação negativa não exclui o estabelecimento de laços de amizade e parentesco com não-indígenas. Do mesmo modo, o itinerário terapêutico adotado pelos Warao em processos de adoecimento e de cura não exclui procedimentos biomédicos. Assim, *owisiratu* – também conhecido como *maraqueiro* (*kanoboarima*), *bruxo*, *doutor* ou *xamã* – é um “médico tradicional” que pode atuar de maneira complementar a um “médico criollo”.

O wisiratu é um médico que conversa com kanobo (“espírito do avô”). Wisiratu é bruxo, xamã, curandeiro. O wisiratu toca a maraca e fuma a wina para o jebu (“espírito mau”) sair do corpo. Assim como os homens, mulheres, jovens e janonato também podem ser wisiratu. Bajanarotu e joarotu são outros médicos. O wisiratu é mais alto, pois sabe de tudo, incluindo o que os outros dois sabem. A enfermidade não chega até nós porque o wisiratu protege (apud TARDELLI, 2021).



O wisiratu utiliza-se de uma *maraca* (daí a categoria *maraqueiro*) para se comunicar com *kanobo* (“espírito do avô”). A maraca é um idiófone de agitamento, constituído por uma cabaça dentro da qual são despejadas sementes secas e onde há um poder denominado *bajanarotu*. Outro instrumento ritual adotado pelo wisiratu é a *wina*. Trata-se de uma casca extraída de uma palmeira e com a qual se enrola o tabaco. O xamã fuma e, em seguida, sopra a fumaça no corpo da pessoa que padece de alguma enfermidade ou bruxaria. Essa técnica possibilita a comunicação com os espíritos, contribuindo para o processo de cura da pessoa enferma ou embruxada.

O xamanismo warao, assim como aquele observado em outros povos indígenas (LANGDON, 1999;¹³ NOVO, 2010;¹⁴ LOVO, 2019)¹⁵, se manifesta a partir de homens,

¹³ LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. Ilha, n. 0, p. 35-56, out., Florianópolis, 1999.

¹⁴ NOVO, Marina Pereira. Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu. Brasília: Paralelo 15, 2010.

¹⁵ LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzes e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. Revista NUPEM, v. 11, n. 24, p. 82-93, set./dez., Campo Mourão, 2019.

mulheres, incluindo pessoas pertencentes à população LGBTI que se comunicam com espíritos por meio dos sonhos. No caso dos Warao, não observei a utilização de substâncias para estimular essas visões oníricas. Ao acordar pela manhã, costumam compartilhar seus sonhos, o que é feito até mesmo por aqueles que não exercem esse tipo de papel social. Assim, o ato de contar, conforme Langdon (1999), pode ser visto como um evento de comunicação que faz parte de tradições narrativas e, em alguns casos, performáticas. Os sonhos, portanto, não são tratados como experiências ilusórias, mas como experiências que produzem impacto na vida diária.

Quando se tem alguma enfermidade, pode-se buscar esses médicos tradicionais. Ao ser acionado, o wisiratu identifica se se trata de “coisa de Warao” ou de alguma enfermidade que necessita de tratamento biomédico. Se uma pessoa adoece, pode ser um indicativo de que alguém lhe está fazendo algum mal. O diagnóstico de uma doença pode ser feito através dos sonhos. Caso o wisiratu consiga curá-la ou caso se queira prevenir a chegada de alguma enfermidade (*jebu*), executa-se o ritual do *najanamu* como agradecimento a *kanobo*. Trata-se de um baile sagrado, que não pode ser feito sem os devidos preparativos e petrechos necessários.

O jebu avisa o que está acontecendo no mundo. Se não se cumpre o que kanobo quer, ele faz com que a enfermidade apareça. Nesse mundo, há pessoas que não respeitam isso. Jebu é a enfermidade trazida por kanobo. Nossa Deus quer um bem para todos, pois todos somos filhos dele. Estamos sofrendo coisas criadas pela própria humanidade.



Se o wisiratu não tiver êxito, ele mesmo poderá encaminhar o enfermo para outro especialista warao, como um *joaroto*, um *bajanarotu*, ou um *oracionista*. Na verdade, essa divisão de papéis está mais vinculada a uma distribuição de saberes. Nesse sentido, uma mesma pessoa pode acumular diferentes poderes curativos, sendo um wisiratu e um joaroto ao mesmo tempo. Dentro de uma hierarquia, o wisiratu encontra-se no topo, pois acumula diferentes saberes e práticas. Mas, se ainda assim não houver cura através de um “doutor Warao”, pode-se buscar um “médico criollo”. A depender do caso, esse percurso terapêutico pode ser invertido.

A continuidade da vida

Uma das primeiras perguntas que os Warao fazem a um estranho com o qual pretendem estabelecer algum tipo de relação é se a pessoa é casada e se tem filhos. Como Rubio (2013) observou entre os Macuna e Nükak da Amazônia colombiana, entre os Warao as relações sexuais têm como principal objetivo a reprodução humana, sendo este um assunto que compete não somente aos cônjuges, mas ao corpo social. É a reprodução e a manutenção sociocultural que estão em jogo. Segundo uma senhora Warao, quando ela morrer, os filhos dela darão continuidade à vida dela, isto é, à vida da coletividade. Isso não significa, porém, que os Warao não considerem o sexo como uma fonte de prazer, tampouco que o adultério não seja praticado tanto por homens quanto por mulheres.

Como ocorre em outros povos indígenas, a iniciação sexual dos jovens Warao ocorre, geralmente, entre 12 e 15 anos de idade. No caso das mulheres, o principal marcador é o início do período menstrual, que indica a passagem da infância para a vida adulta. *“Para nós, povos indígenas, uma menina começa a se desenvolver quando baixa a menstruação. Nesse momento já é uma mulher e já pode ficar com um homem. Ela poderá se casar quando quiser”*, disseram.

No passado, conta-se que as mulheres em período menstrual eram deslocadas para o *nemanoko*, uma área que ficava a 30 metros da casa onde vivia o restante da família. Elas tinham que ficar em isolamento. Do mesmo modo, o xamã não podia ficar perto dela ou ingerir alguma comida preparada por ela, a exemplo do que observei entre os Ingarikó da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ela, por sua vez, não podia comer determinados alimentos, interdito também encontrado entre as Araweté do médio curso do rio Xingu (CAUX, 2018). Isso se deve ao poder atribuído ao sangue menstrual, que aparece na cosmologia warao ligado à criação: a terra, enquanto um espaço telúrico, foi criada por meio da coagulação do sangue uterino da “Mãe Terra” e a água salobra do “Mar Primordial” (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008). A mulher que se encontrava nessa posição de liminaridade podia representar um perigo.

As mulheres assumem um papel importante na vida dos Warao, tanto no âmbito doméstico quanto no âmbito político. Como observei acima, são responsáveis pela coleta, preparo e distribuição dos alimentos. Se na cosmologia aparecem como vinculadas à criação da terra e à procriação, na vida social é fundamental o papel que

desempenham para que as crianças cresçam “fortes” e tenha uma “boa saúde” (ou “boa vida”). O crescimento de uma criança está ligado, portanto, ao cuidado materno. As mães que “não cuidam”, isto é, que não alimentam e não dão banho nos filhos, são vistas como negligentes, uma vez que são responsáveis pela “boa saúde” ou pela maior vulnerabilidade diante de uma doença.

Nesse processo, o leite materno (*amio ajo*) é significado positivamente pelas mulheres Warao. É importante para que os bebês cresçam saúes e sem nenhuma enfermidade.

O leite materno vem por meio da alimentação da mãe. É um alimento natural importante para as crianças, porque evita enfermidades, como a diarreia. A maioria dos Warao não dava outros alimentos para as crianças, apenas leite materno. Todos cresceram fortes.



No entanto, o cuidado para com os filhos também é de responsabilidade dos homens. Em um conto warao, podemos observar como essa etnia repreende os pais que não são diligentes com as crianças. Certo dia, alguns indígenas de uma comunidade foram à floresta buscar *yuruma*. Para evitar o esforço de carregar seu filho até os montes e para voltarem com mais alimentos, os pais deixaram o menino deitado na rede. Ao despertar, a criança se deparou com um pombo, que tentou lhe raptar (GARCÍA, 1971). Colocar em risco a vida de uma criança, deixando de protegê-la, longe dos cuidados da coletividade, é socialmente malquisto.

Para os Warao, o uso de preservativos está relacionado às relações sexuais que são mantidas fora do casamento. Essa opinião é compartilhada por homens e mulheres. Ainda que se trate de uma forma de prevenir infecções sexualmente transmissíveis e evitar a gravidez, não têm o hábito de utilizar preservativos na esfera conjugal. Isso porque uma das funções do casamento é justamente a procriação e, portanto, a reprodução sociocultural do grupo.

Preservativos servem para prevenir essas enfermidades e para que não se engravidie. Como mulher, gosto que os homens utilizem. Os homens dizem que é incômodo, que não sentem prazer. Quando se tem um marido, é algo distinto. Pois se sabe da saúde dele (apud TARDELLI, 2021).



No que diz respeito às relações sexuais fora do âmbito conjugal, estas são socialmente permitidas até certo ponto, embora possam ser, em alguns casos, moralmente condenáveis. Assim, os “solteiros” e os “mulherengos”¹⁶ podem ser percebidos, sobretudo pelas mulheres mais velhas, como figuras que desestabilizam as relações sociais, seja porque não constituem uma família ou porque se relacionam com a mulher de outrem, o que pode gerar tensões e conflitos. Além disso, em muitas narrativas eles aparecem como os responsáveis pela chegada de infecções sexualmente transmissíveis nas comunidades. Sair do espaço conhecido e seguro do casamento para o espaço desconhecido e perigoso do mundo fora do casamento – o que inclui relações com *criollos* – significa, pois, um risco não somente individual, mas comunitário.

Na opinião de alguns homens, Sífilis, Herpes e Gonorreia são doenças provocadas a partir da relação entre humanos e não-humanos (éguas e porcos). Se um homem penetrar um animal depois que este foi penetrado por outro animal, poderá adquirir a enfermidade. No caso da Gonorreia, identificam como um dos sintomas a dificuldade para urinar. Além disso, as ISTs que provocam erupções cutâneas e manchas avermelhadas na pele podem ser relacionados ao sarampo ou à jita, uma doença provocada pela escama de peixes cujos sintomas são exatamente manchas avermelhadas. Nesse caso, ações de prevenção às ISTs devem levar esse dado em consideração, apresentando e elencando outros sintomas e consequências dessas enfermidades.

Para alguns Warao, o HIV é provocado em função de uma relação sexual mantida entre dois homens, com uma mulher que faz sexo por sobrevivência ou com uma mulher em período menstrual: “A Sida é transmitida por meio de relações性ais ou pelo sangue; um portador transmite a doença para outra pessoa”. Em suas representações, a chegada da Aids nas comunidades Warao ocorreu devido ao estabelecimento de relações sexuais com pessoas de fora da comunidade, isto é, com *criollos*:

¹⁶ Categorias utilizadas para designar, respectivamente, homens que não são casados e homens que, sendo ou não casados, mantêm relações sexuais com mais de uma mulher.

Parte das famílias que viviam próximas do rio na comunidade Guayo foram para a localidade de Cambalache e fizeram sexo com criollos. Voltaram para Guayo infectados, mas ninguém sabia que estavam com a doença. Quando se deram conta, havia mais de 180 pessoas infectadas. É uma coisa de homem com homem. Depois passou para as mulheres. Isso ocorreu em 2010. Foram ao médico, mas não havia tratamento. Tiveram diarreia e manchas pelo corpo. Morreram 180 pessoas.

Observamos aqui um ponto importante que norteia as representações e percepções dos Warao sobre as ISTs: elas estão vinculadas às relações que são mantidas com alguém em estágio de interdição (mulheres em período menstrual) ou com alguém de fora do âmbito familiar, sendo muitas vezes um outro desconhecido e estranho às relações locais de parentesco (pessoas que praticam sexo por sobrevivência e “mulherengo”). Em ambos os casos, estamos lidando com a demarcação de fronteiras morais, cuja ultrapassagem pode significar um “perigo” iminente e/ou um estigma para a pessoa e seus familiares.

Diferentes formas de pensar e sentir

As categorias *gênero* e *sexualidade*, que se pretendem universais, integram diferentes formas de estabelecimento de laços sociais baseados na alteridade (MCCALLUM, 2013), de modo que é preciso compreender como essas relações são culturalmente construídas. Sob essa perspectiva, um importante *locus* de observação para se entender a construção dessas relações é a língua. Quando analisamos o idioma warao, por exemplo, verificamos que há traduções para alguns tipos de identidade de gênero (*cisgênero* = *daisa aubonojubu abada*) e orientação sexual (*bissexual* = *nibora isiko ja, tida isiko rakate*), enquanto a palavra *gênero* pode ser traduzida como *tida nibora* (“mulher homem”).

A sigla LGBTI (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais)¹⁷ pode ser entendida como uma espécie de “comunidade imaginada” constituída a partir

¹⁷ Adotada desde a década de 1990, esta sigla tem passado por inúmeras transformações nos últimos anos, a fim de agregar uma maior diversidade sexual e de gênero. Atualmente, tem sido comum o uso da sigla LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, Transgêneros, Queer, Intersexuais, Assexuais e Mais).

de diferentes atores e ações, como movimentos sociais, políticas de governo e produção acadêmica-científica sobre o tema, em “um processo de produção de fronteiras, limites e adaptações de significados que virão a conformar a aparência natural dessa imaginação” (AGUIÃO, 2016, p. 282).

No entanto, embora aglutine uma multiplicidade de identidades e de formas de ser e estar no mundo, essa comunidade não necessariamente contempla o modo pelo qual os povos indígenas experienciam sua sexualidade – o que inclui a homossexualidade e a transgeneridade (FILENO, 2021). Por outro lado, no que diz respeito à população indígena, não se pode perder de vista o que Fernandes (2016, p. 52) chamou de “colonização das sexualidades indígenas”, isto é, um processo de imposição de um padrão de moral baseado na heterossexualidade e na heteronormatividade, concebido como “normal”, sendo justificado por “pressupostos científicos, teológicos, sociais e culturais e a partir de dispositivos articulados aos discursos e práticas religiosos, civilizatórios, acadêmicos e/ ou políticos”.

No caso dos Warao, eles percebem a homossexualidade como um tipo de relação incorporada nas comunidades por meio do contato com os *criollos* – assim como o beijo –; ainda que reconheçam que essa orientação sexual não era totalmente desconhecida no período que antecede a chegada de não-indígenas (FILENO, 2021). A despeito dessa representação, de maneira geral, os Warao que pertencem ou não à população LGBTI dizem não discriminhar pessoas com “sexo diversificado”, isto é, que fogem da lógica heteronormativa. Essa afirmação, porém, deve ser matizada, na medida em que constatamos a existência de muitas categorias warao de cunho pejorativo associadas às noções de gênero e sexualidade.

Nesse sentido, as palavras *tidawina* (“homossexual” ou “maricón”) e *jaanonato* (“homem que faz rede”) geram controvérsias entre os Warao, sendo ambas utilizadas para designar “homens que mantêm relações com outros homens”. A primeira é considerada uma ofensa, uma “palavra má” e preconceituosa, que é açãoada em situações de violência e discriminação contra essas pessoas. Em relação à segunda palavra, não há um consenso. Para algumas, ela também possui um sentido pejorativo; para outras, essa categoria pode ser adotada positivamente. Já a palavra *niborawina* (“converte-se em homem”) é utilizada para se referir a lésbicas ou mulheres que se comportam ou têm a aparência de um homem. Quando traduzida para o espanhol venezuelano, pode assumir um sentido negativo: “marimacho” ou “cachapera”.

A maioria dos homens, das mulheres e das pessoas LGBTI com quem conversei disseram-me que os Warao não têm preconceitos e não praticam atos homofóbicos ou transfóbicos: “Os Warao não têm problema com tidawina; é uma pessoa normal”.

Não somos rechaçadas pela família nos caños; mas quando vamos para a cidade sofremos discriminação pelos criollos, dizem que não devíamos existir, falam palavras más, não nos respeitam. Os Warao não discriminam ninguém. Os Warao que fazem isso têm um vocabulário inadequado e vulgar; não tiveram educação na família e na escola (apud TARDELLI, 2021).



Não obstante, como visto acima, alguns Warao relacionam o surgimento da AIDS à relação sexual mantida entre homens.

Um dado relevante diz respeito à associação que os Warao fazem entre os conceitos de identidade de gênero, expressão de gênero e orientação sexual e a noção de *aubonojubu daisa abada* (“outro pensamento”). Isso porque um homem pode pensar e sentir como uma mulher, e uma mulher pode pensar e sentir como um homem. Uma mulher trans Warao relatou a própria experiência: “Eu nasci homem, mas não tenho a mesma capacidade de sentir como um homem”. Além disso, quando uma criança nasce, não se sabe se será um “menino completo” ou uma “menina completa”. Isso será desenvolvido à medida que a criança cresce.

Um mundo sem medo

A palavra *asanamata* pode ser traduzida como “violência”, “maltrato” ou “agressão”. Mas a noção de violência para os Warao pode assumir diferentes sentidos, a depender da situação social na qual ela ocorre, podendo se manifestar por meio de uma agressão física ou de uma agressão verbal. Em todos os casos, contudo, o ato violento é percebido como uma ameaça e um desprezo, que impõe uma sensação de temor a quem o sofre. Daí a categoria *detanaka* (“sem medo”) ser utilizada em oposição à *asanamata*, na medida em que expressa a ausência de violência e de medo e, portanto, a prevalência de uma sensação de segurança.

Ao abordarmos os tipos de violência baseada em gênero, as participantes ressaltaram a importância dessa diferenciação. “*Muitos creem que violência é só física, mas há também a violência psicológica e verbal. Só em gritar já está sendo violentada. O meu marido grita comigo quando está embriagado*”, comentou. De acordo com elas, há uma relação direta entre casos de violência de gênero e uso abusivo de bebidas alcoólicas por parte dos homens; o que não exclui a prática de violência em estado de sobriedade.

Sob essa perspectiva, as participantes sugeriram que ações voltadas para o combate à violência baseada em gênero não sejam restritas às mulheres, mas que envolvam os homens da comunidade, incluindo os mais jovens. Geralmente, as rodas de conversa ou capacitações são percebidas pelos Warao como uma oportunidade de aprendizado, durante a qual ouvem conselhos, manifestam suas opiniões e experiências e “pensam bem” (*obonobu*).

Ademais, sugiro que as ações relacionadas ao tema violência baseada em gênero sejam concatenadas à questão do uso abusivo de bebidas alcoólicas. Para tanto, é preciso compreender os sentidos dos usos dessas substâncias entre os Warao, notadamente entre aqueles que vivem em espaços de abrigamento. Isso porque se trata de um problema estrutural concatenado por diferentes fatores. Enquadrá-los como “alcoólatras” é tão pernicioso quanto a adoção de medidas repressivas para a resolução desses casos; ambas as respostas reforçam estereótipos que são projetados sobre povos indígenas.

No passado, os Warao que viviam nos *caños* consumiam o *kaciri*, uma bebida fermentada que levava cerca de quatro dias para ser preparada. Como ocorre em outros povos indígenas,¹⁸ essa bebida não era utilizada apenas para fins recreativos e/ou de alteração da consciência. Além de ser bastante nutritiva, tratava-se de uma bebida ritualística e, portanto, comunitária. Ainda que houvesse exceções, era ingerida em momentos específicos, como o ritual do *najanamu*, a Semana Santa e durante os ritos funerários.

Conforme relatos dos próprios Warao, a introdução, nas comunidades indígenas, de bebidas alcoólicas industrializadas – principalmente o rum – se deve à chegada dos *criollos* (HEINEN e GASSÓN, 2008). Mais uma vez, os não-indígenas aparecem como

¹⁸ Entre os Ingarikó e os Macuxi que vivem na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, há o consumo do *caxiri*, que é produzido à base de mandioca.

desestabilizadores da ordem social warao, dividindo sua temporalidade entre um “antes” e um “depois” do contato interétnico, uma “era de ouro” e um período catastrófico. Mas, como a cultura é sempre reelaborada, há elementos externos que podem ser incorporados aos esquemas culturais de um grupo, sendo apropriados e ressignificados pelo mesmo. Esse parece ser o caso do uso de bebidas alcoólicas durante os ritos funerários. Quando perdem um parente, alguns homens e algumas mulheres Warao fazem uso de bebidas alcoólicas, mesmo aqueles que não têm o hábito de beber. Dizem que se trata de uma tradição. Todavia, segundo registros da década de 1970 (HEINEN e GASSÓN, 2008), essa prática teria sido inventada pelos não-indígenas. Nesse caso, ações relacionadas à violência baseada em gênero e à prevenção e mitigação dos efeitos do álcool podem explorar esses dados, questionando qual é a tradição que os Warao gostariam de (re) inventar e como gostariam de ser vistos e representados por seus interlocutores.

No Brasil, a maioria dos Warao não produzem sua própria bebida fermentada, mas consomem bebidas dotadas de maior teor alcoólico, como a cachaça. Uma pequena garrafa de 500 ml custa cerca de R\$4,00 e pode ser encontrada com facilidade em bares, mercados e padarias. Assim como ocorre em relação aos refrigerantes – cujo consumo também deve ser levado em conta na elaboração de políticas de saúde indígena –, os Warao costumam comparar o preço dessas bebidas. Como na Venezuela eram vendidas a preços altíssimos, a maioria deles – que trabalhavam, em sua maioria, informalmente – não tinha acesso a esses produtos. Poder adquirir uma garrafa de refrigerante ou de cachaça é percebido como uma forma de ascensão econômica. Assim, é importante que as ações voltadas ao combate da violência baseada em gênero e ao uso abusivo de bebidas alcoólicas estejam atreladas a ações de educação financeira e Meios de Vidas.

Outro fator que precisa ser levado em consideração em relação à violência baseada em gênero e ao uso abusivo de bebidas alcoólicas diz respeito à temporalidade dos abrigos indígenas e à ausência de uma resposta humanitária mais substancial para essa população. Muitos Warao estão alocados em abrigos há mais de quatro anos, vivendo em espaços densamente ocupados, muitas vezes sem acesso a condições básicas de salubridade e sem direito à intimidade, e tendo que conviver com pessoas e famílias com as quais não necessariamente mantêm relações amistosas. Um contexto, portanto, propício para a deflagração de conflitos.

Sem perspectiva de ingressar no mercado de trabalho ou na universidade e sem a possibilidade de se deslocar para outros estados da federação de maneira segura e com

o auxílio institucional do Estado e de ONGs, o desânimo assola esses indígenas. Muitos Warao gostariam de reproduzir, no Brasil ou em outro país de acolhida, a forma pela qual viviam em seu país de origem. Gostariam de um pedaço de terra para plantar e colher seus frutos; de estarem próximos de rios para exercer a atividade da pesca. Esse conjunto de expectativas e frustrações é um dos fatores que leva ao aumento do consumo de bebidas alcoólicas. Além de indígenas – uma população historicamente violentada e discriminada na América Latina –, os Warao são refugiados e migrantes, o que intensifica sua situação de vulnerabilidade.

Para elas, a violência (*asanamata*) e a discriminação (*isanamatana*) implicam em uma relação de poder na qual “uma pessoa se acha superior à outra”. Nesse caso, pode ocorrer quando um homem agride uma mulher, quando um criollo ofende um Warao por ser indígena ou quando um brasileiro pronuncia um discurso xenofóbico contra um venezuelano, indígena ou não: “*Não é complicado entender violência de gênero, porque se trata de uma agressão; muitas vezes contra mulheres. Mas também há homens que são agredidos*”.

Quando se depararam com a informação segundo a qual as mulheres negras são as maiores vítimas da violência baseada em gênero, algumas mulheres Warao sustentaram que o grau de vulnerabilidade de uma mulher negra é análogo à de uma mulher indígena: “*Nós também sofremos violência por sermos mulheres indígenas*”.

No que diz respeito às situações de perseguição, o vocabulário warao possui uma palavra bastante significativa: *mikore*. Quando um Warao observa uma pessoa ou uma situação que lhe transmite perigo (*mikore*), ele tem medo e se sente rechaçado; para que não lhe ocorra nenhum mal ou discriminação, opta por se afastar. “*Muitos tiram sua própria vida em função desse medo*”, relataram. Entretanto, há casos em que mesmo com medo o indivíduo enfrenta a pessoa ou a situação (*detadarone dibuya*).

A noção de conflito entre os Warao está ligada à categoria *monikata* (“problema”), cuja ocorrência indica a inobservância das normas sociais. A depender do menor ou maior grau do problema, pode-se administrá-lo por meio de um conselho (aconselhar alguém ou constituir um conselho de pessoas sábias) ou de uma sanção. No primeiro

caso, se uma pessoa furtar algum pertence, por exemplo, terá que ouvir as pessoas mais velhas da família e a liderança política lhe falarem acerca da boa conduta e de seus deveres para com a comunidade; terá, ainda, que fazer um juramento, afirmando que não mais irá infringir as normas. Nessas situações, as mulheres assumem um papel central, atuando preventivamente, uma vez que os “conselhos” são ouvidos e observados pela comunidade de maneira geral. *“Os jovens prestam atenção nos jotaraos, mas podem ter mais interesse se uma mulher warao conversar com eles”*.

Em relação aos problemas mais graves, como manter relações sexuais com outro parceira ou parceiro fora do casamento, violentar uma mulher ou agressões físicas, aplicam-se sanções. Pode-se, por exemplo, raspar os cabelos de uma mulher que se relaciona com outro homem ou amarrar um agressor.

Quando nós vivíamos nos caños, quando duas pessoas tinham um problema (monikata) entre elas, o comissário, vinha resolver. Monikata é uma palavra muito grave. Se um homem toca uma mulher sem o seu consentimento, é um grande problema (monikata). Se uma mulher casada mantém relação com outro homem, isso é um problema grave (monikata ekunakai diana). Se isso for verdade, o cacique, a autoridade da comunidade, deve dar um castigo, cortando o cabelo da mulher e amarrando o homem.



Em 1969, o governo venezuelano implementou um modelo de administração de conflitos nas comunidades Warao que reproduzia discursos e práticas próprios de um regime disciplinar, mesclando-se com os *sentidos de justiça* (KANT DE LIMA, 2010) ou *sensibilidades jurídicas* (GEERTZ, 2004) dos Warao. Foram criados cargos assalariados, ocupados pelos próprios indígenas, como os de “polícia”, “comissário” e “fiscal”.¹⁹ Na verdade, um modelo semelhante já havia sido introduzido anos antes por influência dos padres capuchinhos, que pretendiam modificar as práticas de governo dos Warao (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008).

¹⁹ No mesmo período, ocorreu a criação dos cargos de “plantero” (responsável pela planta elétrica da comunidade), “transportista escolar” e “jardineiro”. Onde havia escolas e unidades de saúde rurais, os homens podiam atuar como professores e as mulheres como enfermeira auxiliar, cozinheira ou encarregada do comedor (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

Ainda que tais cargos tenham trazido a possibilidade de novas formas de geração de renda, parecem ter provocado tensões no sistema político warao, abalando a organização sociopolítica da família extensa tradicional. A princípio, o poder local era exercido por um homem sábio que, além de ser detentor de um saber naturalístico, governava por consenso geral e tomava decisões em favor de toda a comunidade. O exercício dos novos cargos, em contrapartida, estava mais atrelado a relações político-partidárias do que a capacidade de liderança (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

Aquele que infringia as regras da comunidade recebia uma sanção. Em casos de violência baseada em gênero ou embriaguez, poderia ser encarcerado em um cômodo que fazia as vezes de cela prisional. Embora esse modelo de administração de conflitos tenha sido implementado nas comunidades pelo Estado venezuelano, os Warao reelaboraram-no e o incorporaram aos seus esquemas culturais. Os mais velhos, inclusive, são saudosistas: “Agora só tem a lei dos criollo”.

Para uma comunicação intercultural

Este breve ensaio une-se a pesquisas recentes cujo foco recai sobre o povo indígena Warao enquanto refugiados e migrantes (MOREIRA e TORELLY; 2020; ROSA, 2020, 2021; CAPDEVILLE, 2021). Longe de querer esgotar as diferentes temáticas aqui abordadas, o meu intuito é instigar a realização de novos trabalhos baseados em metodologias que levem em consideração a observação e a escuta atenta e sensível dessas pessoas. A meu ver, para que possamos implementar políticas mais qualificadas e para que logremos uma resposta humanitária mais eficaz, é imprescindível a compreensão sobre as especificidades socioculturais dos Warao. É fundamental, ademais, que nos livremos de preconceitos e valores e práticas etnocêntricas.

A tradução do material que se segue foi norteada exatamente pelo respeito à diversidade em todos os sentidos, quer do ponto de vista de gênero e sexualidade, quer do ponto de vista cultural. Nesse sentido, mais do que traduzir *maçã* por “apple” ou gênero por “tida nibora”, pretendi estabelecer um encontro intersubjetivo e intercultural, a partir do qual fosse possível compreender os sentidos que determinadas palavras, conceitos e categorias podem assumir na visão de mundo dos Warao, isto é, na maneira pela qual eles se inserem no mundo.

Este material, portanto, está em construção, devendo ser testado e adaptado por aqueles que venham a utilizá-lo. Não obstante, trata-se de um guia para facilitar processos de mediação cultural e para estabelecer um canal de comunicação com os Warao. Uma dica importante: a língua warao é foneticamente semelhante à língua espanhola. Assim, a palavra *janoko* (“casa”), por exemplo, deve ser pronunciada com o som do “j” espanhol, que corresponde ao “r” de “rato” da língua portuguesa. No mais, espero que esta publicação possa contribuir para que os Warao tenham uma vida mais digna e livre de qualquer forma de violência.

Referências bibliográficas

- AGUIÃO, Silvia. “Não somos um simples conjunto de letrinhas”: disputas internas e (re) arranjos da política “LGBT”. *Cadernos Pagu*, 46, jan./abr., 2016.
- BATESON, Gregory. *Naven*: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo na Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BRIGGS, Charles L. e MANTINI-BRIGGS, Clara. *Stories in the time of cholera*: racial profiling during a medical nightmare. Berkeley; Los Angeles; Londo: University of California Press, 2003.
- CAPDEVILLE, Júlia. *Llegar, estar y salir*: da Venezuela ao Brasil. 2021. 225 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2021.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o diálogo intolerante. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CAUX, Camila. A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté. *Mana*, 24(2), p. 9-36, 2018.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FERNANDES, Estevão Rafael. A colonização das sexualidades indígenas: um esboço interpretativo. *Enfoque* – Revista de Alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ, v. 15, dez., p. 50-56, 2016.
- FILENO, Fernando. *Relatório antropológico mensal – temática: população LGBTI*. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, 2021.
- GARCÍA, Monseñor Argimiro. *Cuentos y tradiciones de los indios Guaraúnos*. Caracas: Universidad Católica Andres Bello, 1971.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. *Cuestiones etnológicas y etnohistóricas*. *Périplos – Revista de Pesquisa sobre Migrações*, v. 2, n. 2, Brasília, UnB, 2018.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro e 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, p. 31-56, 1999.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 7. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HEINEN, Dieter H. e GASSÓN, Rafael. *Forasteros en su propia tierra: testimonio de los ameríndios Warao*. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

KANT DE LIMA, Roberto. “Por uma antropologia do direito, no Brasil”. In: *Ensaios de antropologia e de direito*. Rio de Janeiro: Lumen Júris Editora, 2008.

_____. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 2009 – 2, pp. 25-51, 2010.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

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

LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha*, n. 0, p. 35-56, out., Florianópolis, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LOBÃO, Ronaldo. *Cosmologias políticas do neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política de ressentimento*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzes e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. *Revista NUPEM*, v. 11, n. 24, p. 82-93, set./dez., Campo Mourão, 2019.

MADEIRA, Lígia Mori; FURTADO, Bernardo Alves; DILL, Alan Rafael. *Vida: simulando violência doméstica em tempos de quarentena*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2021.

MCCALLUM, Cecilia. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41, p. 53-61, jul./dez., 2013.

MOREIRA, Elaine e TORELLY, Marcelo [coordenadores]. *Soluções duradouras para indígenas migrantes e refugiados no contexto do fluxo venezuelano no Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2020.

MOUTINHO, Pedro. *Parecer Técnico nº 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2020.

NOVO, Marina Pereira. *Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu*. Brasília: Paralelo 15, 2010.

ROSA, Marlise. *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA*. 2020. 322 f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020.

_____. *Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. Brasília: Agência da ONU para Refugiados, 2021.

RUBIO, Dany Mahecha. Sexualidad y afecto entre los macuna y los nükak, pueblos de la amazonia colombiana. *Cadernos Pagu*, 41, p. 53-61, jul./dez., 2013.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Negociações interétnicas neocoloniais: políticas indígenas, ambientalismo e poder. *Revista Wamon*, v. 4, n. 1, p. 25-38, 2019a.

_____. *O poder colonial em ação: contribuições de Max Gluckman e Georges Balandier para o estudo do colonialismo*. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 6 (12), p. 265-280, 2019b.

_____. *Ayakara kokotuka saba: waraotuma a obonobuna, jebu waba covid-19 sabasabaya, ama jebu nobara isia rakate orisiko nonakore/un bien para todos: hablando sobre covid-19 y las infecciones de transmisión sexual – warao*. Brasília: UNESCO, 2021.

TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico nº 328/2018 – DPA/SPPEA/PGR*. Ministério Público Federal (MPF), 2018.

WILBERT, Werner e LAFÉE-WILBERT, Ayala. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. *Anthropos*, Bd. 104, h. 2., pp. 423-444, 2009.

3 Una invitación a la alteridad

Por Gabriel Calil Maia Tardelli

El derecho a ser lo que se es

La cultura no se pierde, ya que no se debe confundir con una ropa que le ha quedado pequeña a un cuerpo. La *cultura*, como un concepto antropológico – la palabra “cultura” también asume el sentido de “manifestaciones artísticas” –¹ puede ser reelaborada y resignificada en el tiempo y en el espacio. Nosotros, antropólogos y antropólogas, tenemos un gran reto por delante: llevar al debate público una serie de cuestiones que han sido discutidas internamente en el ámbito de la asignatura. A empezar por la idea de cultura.

Aficionada a hacer estallar conceptos y categorías que les son caros y manteniendo cierta indisposición con su pasado colonial (KUPER, 1978; KANT DE LIMA, 2008; TARDELLI, 2019b), la Antropología definió de distintas maneras el concepto de *cultura*, a depender de la época y de las escuelas de pensamiento. Al parecer, sin embargo, la noción de cultura que es más difundida por el sentido común y por profesionales de diferentes áreas es aquella que está vinculada a la perspectiva evolucionista. En ese caso, habría culturas/sociedades “inferiores” y “primitivas” y culturas/sociedades “superiores” y “evolucionadas”. Derivan de esa dicotomía las nociones de “desarrollo”, “progreso” y “civilización”. En esa perspectiva, el Occidente tiende a ocupar el más alto grado en la escala evolutiva, mientras los “otros” padecen como reliquias de las supuestas etapas iniciales de la humanidad.

En esa narrativa perversa, los pueblos indígenas – denominados despectivamente como “indios”² – a veces surgen como “infantiles” e “ingenuos”, y otras como “atrasados”

¹ Los artículos 215 y 216 de la Constitución Federal establecen los “derechos culturales” de los grupos formadores de la “nación”, como indígenas y afro-brasileños, de modo que “cultura”, en dichos dispositivos, corresponde a las formas de sentir, actuar y ver el mundo. El artículo 216-A, sin embargo, se refiere a la “cultura” en cuanto “manifestaciones artísticas” (TARDELLI, 2019).

² Aunque hayan llegado a lo que vino a ser llamado de “América”, los primeros colonizadores creían haber llegado a India, lo que los llevó a denominar “indios” a los habitantes que aquí vivían. Actualmente, cuando pronunciada por actores externos a la comunidad, aldea o a las organizaciones indígenas, puede asumir una connotación despectiva. De ahí que la palabra *indígena* sea la más adecuada.

y “salvajes”. Nos cabría a nosotros, dichos “civilizados”, mostrarles el camino de la civilización, salvándolos de ese supuesto estado de salvajería e ignorancia. Históricamente eso ha sido hecho por medio del contacto interétnico y del establecimiento de relaciones asimétricas. Proyectos de carácter estatal, económico y religioso fueron responsables por el desplazamiento y por la aniquilación de muchos pueblos indígenas por todos los rincones del planeta. Aunque muchas veces empapadas por un discurso de bondad (“nosotros sabemos lo que es mejor para ustedes”), esas acciones representaron el completo desaparecimiento de millares de personas. En ese caso, la afirmación del inicio de este ensayo no es totalmente verosímil, ya que es posible eliminar una cultura entera, sin dejar vestigios de su existencia.

Por otro lado, la incorporación de los indígenas a la sociedad envolvente, sea porque fueron impelidos a raíz de la invasión de sus tierras y por el ejercicio del poder tutelar que recae sobre sus cuerpos y territorios (SOUZA LIMA, 1995), sea por libre y espontánea voluntad, en busca de bienes, servicios y mejores condiciones de vida, no significa necesariamente la “pérdida” de su cultura. Al comprar un pantalón jeans o un teléfono móvil, esas personas no abandonaron su cultura en el mesón de la tienda. De la misma forma, alguien que se desplaza de Brasil hacia los Estados Unidos no deja de ser brasileño apenas porque atravesó la frontera y puso sus pies en otra tierra. Eso porque, cuando hablamos de cultura, estamos hablando de formas de *sentir, actuar y ver el mundo* (BATESON, 2008; LOBÃO, 2010), que son construidas y compartidas por determinados grupos y que son negociadas y cuyos significados son puestos en jaque constantemente (SAHLINS, 1990).

Bajo esa perspectiva, la idea de una “cultura del machismo” puede ayudarnos a comprender la definición de cultura anteriormente propuesta. Se trata de modos de sentir, actuar y ver el mundo que representan al hombre cisgénero como centro de referencia de la sociedad, posicionado en la cumbre de la jerarquía social. Ese modelo se manifiesta por medio de ideas, valores, discursos y prácticas heteronormativas que se retroalimentan. Cuando llegamos al mundo, somos socializados por instituciones (familia, organizaciones religiosas, escuelas, Estado etc.) que nos presentan un guión prácticamente terminado de cómo debemos sentir (*páthos*), actuar (*ethos*) y ver el mundo (*eidos*). En Brasil, el proverbio “en pelea de marido y mujer nadie de debe meter” revela lo cuánto normalizamos la violencia basada en género y como esa “cultura” está incrustada en corazones y mentes. No obstante, como afirmé, toda cultura puede ser reelaborada, resignificada y deconstruida.

Sin embargo, la analogía debe parar por aquí. Mientras la “cultura del machismo” representa una constante y sistemática amenaza para las mujeres, números alarmantes de casos de feminicidio (MADEIRA; FURTADO; DILL, 2021) y un obstáculo para la construcción de una sociedad menos violenta, la cultura de los pueblos indígenas nos ha enseñado otras formas de convivencia social, basadas en el respeto a todos los seres humanos y no humanos, en la colectividad y en lazos de reciprocidad. Mientras hay una crisis de legislaciones que combaten la violencia doméstica y familiar y toda y cualquier forma de discriminación contra mujeres, a ejemplo de la Ley María da Penha (Ley nº 11.340, de 7 de agosto de 2006),³ existe un conjunto de normas de derecho internacional que garantizan el derecho de los pueblos indígenas “a ser lo que se es”, parafraseando Lévi-Strauss (2013, p. 361).

En lo que dice respecto a la autodeterminación de los pueblos indígenas, ese derecho está garantizado en un sinnúmero de legislaciones. Es el caso de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007 por la Asamblea General de la ONU y votada favorablemente por Brasil, que, en su artículo 3º, establece el derecho a la autodeterminación:

Los pueblos indígenas tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y buscan libremente su desarrollo económico, social y cultural.



Asimismo, les está garantizado a las poblaciones indígenas el derecho a consulta previa, libre e informada sobre medidas legislativas o administrativas que puedan venir a afectarlas, como prescriben la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en su artículo 23, y la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en su artículo 6º:

Artículo 6º

1. Al aplicar las disposiciones de la presente Convención, los gobiernos deberán:



³ Disponible: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acceso en: 20 jul. 2021.

- a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y, particularmente, a través de sus instituciones representativas, cada vez que sean previstas medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarlos directamente.

Todas esas referencias legales garantizan la inviolabilidad de los derechos de esas poblaciones a que sean respetadas, oídas y asistidas en sus demandas y proposiciones, principalmente cuando dicen respecto a cuestiones relacionadas a sus propias vidas.

A partir de una perspectiva intercultural basada en la horizontalidad, esta publicación ha sido elaborada en diálogo con el pueblo indígena Warao. En respeto al conjunto de derechos presentados anteriormente, dibujamos una metodología que ha permitido comprender un poco más acerca de los puntos de vista de esa población en lo pertinente a los temas aquí abordados, como, salud sexual y reproductiva, embarazo y lactancia y violencia basada en género, temáticas que constituyen el mandato del Fondo de Poblaciones de las Naciones Unidas (UNFPA). Así, fueron realizadas rondas de conversaciones contando con la participación de entre cuatro a seis personas, respetándose el recorte de edad, género y diversidad. Además del antropólogo que actuó como facilitador, cada uno de los talleres contó con la presencia de una punto focal Warao que actúa en el UNFPA y una miembro del equipo de la misma agencia. Como parámetro para la elaboración de esos materiales, fueron utilizadas cuatro cartillas bilingües (portugués-español) producidas por el propio UNFPA.

Además de reunir un conjunto de datos etnográficos que pueden orientar la utilización del material informativo y la actuación de los profesionales indígenas y no-indígenas que vengan a trabajar con esa temática, los talleres fueron construidos como un espacio de traducción colectiva. Como no existe necesariamente un consenso en lo que se refiere a la traducción para la lengua warao, como ocurre con otros pueblos indígenas (hay una variación de regiones y grafías, por ejemplo), las traducciones fueron realizadas colectivamente durante los talleres. Ese proceso garantizó la validez de este material frente a la comunidad Warao y el respeto a las especificidades socioculturales.

A mi ver, la Antropología puede ser una importante aliada en la lucha contra prejuicios, discriminaciones y cualquier forma de violencia. Lejos de querer romantizar la asignatura o ponerla como la única capaz de levantar cuestiones y cualificar respuestas,

me parece que, por una ironía del destino o desvío de ruta, ese tipo de producción de conocimiento ha sobrevivido al tiempo gracias a un elemento que le es fundamental: la *alteridad*. Fundada a partir de investigaciones que implican en relaciones contrastivas con el “otro”, sean los trobriandeses del Pacífico Occidental, sean policías civiles de la división de homicidio, la Antropología se ha consolidado despejando un mundo que es vasto, complejo y diverso. Sin embargo, la producción de consenso y de relaciones intersubjetivas y dialógicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006), que consideren diferentes formas de ser/estar en el mundo, no nos interesan apenas a nosotros antropólogos y antropólogas. Les interesa a todos y todas que desean vivir en un mundo menos intolerante.

Desterritorialización y desplazamiento

Marcada por la devaluación del petróleo, hiperinflación, altas tasas de paro y escasez de artículos básicos, Venezuela vive una crisis política y económica que ha fomentado el desplazamiento de más de cinco millones de venezolanos hacia diferentes países en la condición de refugiados o migrantes (MOUTINHO, 2020; ROSA, 2021). El desplazamiento del pueblo indígena Warao en dirección a Brasil tuvo inicio en 2014, intensificándose en 2016 (TARRAGÓ; SANTOS; MOUTINHO, 2018). En las narrativas de los Warao, la salida de su país de origen se ha dado por la pérdida de familiares, invasiones de sus territorios, busca de acceso a la alimentación, medicamentos, tratamiento médico, empleos y mejores condiciones de vida.

Las comunidades Warao están situadas en el estado de Delta Amacuro y en parte de los estados de Monagas y Sucre, en el delta del río Orinoco. Segundo mayor grupo indígena de Venezuela – con aproximadamente 49.000 individuos, según el Censo de 2011 –, los Warao hace décadas viven en el delta, donde las aguas barrosas del río Orinoco se funden con el Océano Atlántico. De ahí el significado de la palabra que los define: *waha* = “costa baja, pantanosa, pantano” + *Arao* = “Gente, habitante”. En contraste, la categoría *jotarao* (*jota* = “lugar elevado, tierra alta o seca” + *Arao* = “gente, habitante”) se utiliza para designar a aquellos que viven en tierra alta, *criollos* otros grupos indígenas (GARCÍA-CASTRO e HEINEN, 1999). Vale resaltar que la categoría *criollo* es accionada por los Warao para designar, a través de una oposición contrastiva, a los no indígenas; no confundiéndose con la categoría homónima que era adoptada en el período colonial para designar a los descendientes españoles nacidos en América.

Figura I: Mapa da Venezuela



Fuente: United Nations Geospatial Information Section

Aunque hayan vivido de manera relativamente aislada en el período pre-hispánico, los Warao tuvieron contacto con los pueblos Arawak y Caribe. Aparentemente, esos encuentros no generaron desplazamientos demográficos o conflictos de gran magnitud, pero fomentaron un fuerte intercambio interétnico (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009). La palabra *warao* también es comúnmente traducida como “gente de la canoa”, lo que explicita su vocación para la navegación fluvial, costera y marítima y, al mismo tiempo, refuerza la hipótesis según la cual ellos mantenían una red comercial con distintos pueblos indígenas – agrícolas o no – en la Gran Guyana y en el Caribe (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

Durante el período colonial, los europeos no demostraron un gran interés en colonizar la región del bajo delta, por considerarla un ambiente inhóspito. Esa puede ser una de las razones por las que, según Wilbert y Lafée-Wilbert (2009), el “genocidio epidemiológico” que masacró a un 95% de la población amerindia en aquel período no afectó significativamente a los Warao. No obstante, conforme subrayan los mismos autores, posteriormente los Warao fueron el blanco de otras acciones,

cuento la mentalidad intelectual europea de la época impulsó una política deliberadamente diseñada para aniquilar las afinidades lingüísticas, materiales, sociales y morales de los pueblos autóctonos del continente (WILBERT y LAFÉE-WILBERT, 2009, p. 425).



La historia de los Warao está marcada por desplazamientos, movimientos pendulares y eventos críticos (DAS, 1996) que contribuyeron para un proceso de desterritorialización. Aquellos que vinieron para Brasil son oriundos de las regiones centro y sur oriental del delta. Incluso antes de la crisis socioeconómica venezolana, ellos estaban habituados a desplazamientos temporarios hacia los centros urbanos, sea para buscar insumos e instrumentos agrícolas, sea para la venta de artesanía o en función de la práctica de pedir dinero y donaciones en las calles.

En la década de 1960, su territorio sufrió una serie de impactos ambientales debido a la explotación petrolífera y a la construcción de diques. En 1965, cuando el gobierno venezolano cerró uno de los principales canales del Delta Amacuro – el caño Manamo – sin consultar a la población indígena, la actividad pesquera y las plantaciones

de los Warao fueron perjudicadas (GARCÍA-CASTRO y HEINEN, 1999). Para García-Castro (2018), los Warao han vivido en Brasil un proceso similar al que ocurrió durante ese desastre ambiental de gran magnitud, que fomentó un desplazamiento significativo de esa población. Los impactos ambientales y socioeconómicos fueron intensificados al final de la década de 1990 y se agravaron a mediados de los años 2000.

En la década de 1970, hubo una invasión de empresas madereras y palmiteras. Como muchos Warao se incorporaron directa o indirectamente en dichos emprendimientos económicos, cuando las actividades fueron encerradas en los años 1980, ellos tuvieron que desplazarse para buscar otras formas de generación de renta. En la década de 1990, una epidemia de cólera mató a más de 500 personas, entre los años de 1992 y 1993 (BRIGGS y MANTINI-BRIGGS, 2003). A raíz de la ausencia de unidades de salud, la comunidad de Mariusa – situada en una de las áreas más remotas del Delta Amacuro –, fue devastada. Aquellos que sobrevivieron se trasladaron para las ciudades de Tucupita y Barrancas, donde fueron discriminados y culpabilizados por la epidemia, ya que, conforme pregonado por el sentido común, el cólera estaría relacionado a la pobreza, siendo considerado un “problema indígena” (ROSA, 2021).

Otro evento crítico que ha acometido a los Warao es el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH), causador del SIDA, que se ha vuelto una situación de epidemia entre ellos. En medio a la escasez de medicamentos y a los problemas del sistema sanitario venezolano, el virus se ha propagado por el Delta del Orinoco, provocando la muerte de centenas de Warao.⁴ En entrevista a la BBC, Flor Oujol, directora del Laboratorio de Virología Molecular del Instituto Venezolano de Investigación Científica (IVIC), afirmó: “Se trata de una situación alarmante por la magnitud. La prevalencia es muy elevada, similar a la que se vio en África al inicio de la epidemia en aquel continente. Además, se está transmitiendo rápidamente”.⁵

⁴ Disponible en: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/aids-na-venezuela-coloca-em-risco-uma-cultura-antiga/34122/>. Acceso en: 05 nov. 2020.

⁵ Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42647056>. Acceso en: 05 nov. 2020.

De acuerdo con Lafée-Wilbert y Wilbert (2008), el sistema de parentesco warao era del tipo hawaiano⁶ y la residencia era matrilocal, o sea, tras el matrimonio, la pareja se establecía en la casa de los padres de la esposa. En ese caso, varias unidades locales exogámicas (*waraowitu*) se relacionaban con un conglomerado regional endogámico constituido por 200 a 300 miembros (*awarao*), formando, así, la mayor unidad social a la que un individuo pertenecía. La descendencia warao era bilateral y la poliginia era practicada, tanto del tipo sororal⁷ como el levirato⁸(LAFÉE-WILBERT y WILBERT, 2008). Vale resaltar que, en algunas comunidades e incluso en los centros de acogida indígenas, aún es posible observar configuraciones familiares basadas en la matrilocalidad.

En relación a las unidades domésticas, estas eran integradas por una o más familias extensas de 30 a 50 miembros. Aunque la adquisición de alimentos estuviera a cargo de los hombres, las mujeres también participaban de la extracción y de la cosecha de los alimentos, siendo ellas las principales responsables por el preparo y la distribución de estos mantenimientos (WILBERT y LAFÉE-WILBERT, 2008). Pese a las excepciones, esa división sexual del trabajo aún está en vigencia dentro de algunos grupos familiares que se encuentran en Brasil.

En el pasado, una pareja fundacional presidía la unidad doméstica. Le cabía al hombre fundador organizar las actividades laborales cotidianas por medio de la relación suegro/yerno. En ese caso, el hombre le pasaba las directrices a su hija mayor para que esta se las comunicara al esposo. Este, a su vez, le repasaba las informaciones a los yernos menores. Por otro lado, la mujer fundadora estaba rodeada por las hijas, nietas y hermanas (en algunos casos). Las mujeres de la unidad cuyos maridos no obtuvieran éxito en la cosecha recibían alimentos de esa mujer, a quien le correspondía redistribuir los alimentos que las hijas casadas le cedían. Respetada por sus yernos, era prohibida la comunicación entre ellos y la mujer fundadora (LAFÉE-WILBERT y WILBERT, 2008).

La confección de las redes era –y aún lo es– una labor desempeñada principalmente por las mujeres. Eran tejidas para el uso doméstico, pero el excedente podía ser negociado

6 Se trata de un sistema que distingue apenas sexo y generación. En ese caso, una personase refiere a todas las mujeres de la generación de sus padres como “mamá” y a todos los hombres como “papá”. En la generación de los hijos, todos los hermanos y primos son tratados como “hermano”; todas las hermanas y primas como “hermana”.

7 Práctica por la cual un hombre se casaba o mantenía relaciones sexuales con la hermana de su esposa, sea en función de la muerte de esta, sea por su infertilidad.

8 Práctica por la que un hombre se casaba con la viuda de su hermano; generalmente, cuando el fallecido no había dejado descendencia masculina.

por tabaco durante los viajes hasta la Isla de Trinidad. Posteriormente, esa actividad laboral se volvió una de las principales contribuciones de las mujeres para la composición de la renta familiar (LAFÉE-WILBERT y WILBERT, 2008).

A partir del siglo XX, bajo la influencia de misionarios y de empresarios criollos, los Warao adoptaron de manera más intensiva la agricultura y fueron incorporados al mercado nacional como mano de obra no cualificada. Ambos factores parecen haber contribuido para el enfriamiento de la organización matrilocal de la familia extensa, favoreciendo la formación de familias nucleares encabezadas por hombres; lo que puede haber representado un cambio en el poder administrativo doméstico de las mujeres para los hombres (WILBERT y LAFÉE-WILBERT, 2009). No obstante, como citado anteriormente, las mujeres aún hoy ejercen un papel central en las comunidades, y muchos matrimonios todavía se rigen por arreglos matrilocais.

Los cargos políticos o religiosos, según Lafée-Wilbert y Wilbert (2008), no estaban sujetos a un régimen rígido de sucesión, lo que, a mi ver, parece ser una tendencia actual cuando observamos la construcción de la identidad de un *aidamo* o de un *wisiratu*, “liderazgo político” y “médico tradicional”, respectivamente. Ambos papeles sociales pueden ser ejercidos por hombres, mujeres y personas pertenecientes a la población LGBTI, sin que estén restringidos a los mayores.

En relación al rol de las mujeres, ellas aparecen en el mito de creación del mundo como responsables por la formación de las tierras, por la creación de lo masculino y por la procreación por medio de relaciones sexuales. La vida de una mujer estaba permeada por prohibiciones y tabús relacionados al parto, al nacimiento, al paso de la infancia a la vida adulta, a las enfermedades y a la muerte (LAFÉE-WILBERT y WILBERT, 2008).

La construcción de la identidad Warao

La construcción de la identidad de los Warao está vinculada a la noción de “cuerpo fuerte”. Oriundos de la región de los dos *caños*, donde extraen de las aguas y de la tierra los alimentos que componen su dieta nutricional, los Warao asocian la fortificación del cuerpo a la ingestión de alimentos “naturales”, o sea, que están disponibles en sus espacios socioambientales. La dicotomía entre “naturaleza” y “cultura”, cara al pensamiento occidental (DESCOLA, 2012), no necesariamente encuentra correspondencia

en la cosmología Warao. Para ellos, la “naturaleza” está vinculada al lugar donde vivían y de donde obtenían su alimento, sus medicamentos, los elementos necesarios para la realización de sus rituales y la construcción de distintos utensilios y herramientas.

Los Warao tienen un cuerpo fuerte, pues no duermen con aire acondicionado o ventilador. El aire está libre. No bebemos agua fría, bebemos agua natural. La comida viene desde la más tierna edad. Nuestros abuelos nos criaron como al gusano de moriche.⁹ No comíamos frituras y no bebíamos refrescos. Niños nacidos aquí [no en Brasil] están siendo criados como criollos (apud TARDELLI, 2021).



La noción de persona entre los Warao está relacionada a la construcción del cuerpo, que está concebida como una labor individual y colectiva, así como ocurre entre otros pueblos indígenas (RUBIO, 2013). Las mujeres Warao no son representadas como “frágiles”; por lo contrario, a ellas se las considera igualmente o más fuertes que a los hombres, debido al gran número de actividades laborales que ejercen y a la importancia que tienen para el crecimiento y el desarrollo de los niños.

Los Warao, en su propia opinión, tienen el “cuerpo fuerte”, porque comen *ocumo chino*,¹⁰ pescado y frutas, o sea, la “comida natural” que comían en la región de los *caños*, donde están ubicadas sus comunidades. En contrapartida, hoy toman refrescos y “cachaza” (aguardiente de caña de azúcar) y comen frituras, lo que consideran como algo negativo, ya que puede debilitar el cuerpo “*Mucho alcohol puede quemar; ataca los pulmones, produce infarto; ataca la resistencia. La nicotina actúa de la misma manera*”, afirmó un Warao.

Bajo esa perspectiva, la *palma de moriche* (*Mauritia flexuosa*), conocida en Brasil como burití – una especie de palma que pertenece a la familia Arecaceae¹¹ – es de suma importancia para los Warao, atravesando diferentes dimensiones de su vida social. Considerada como “árbol de la vida”, de ella se extraen muchos alimentos, como

⁹ El *gusano* es una larva extraída de la palma de moriche. Pueden ser asados o consumirse crudos.

¹⁰ Así como el ñame y la malanga, el *ocumo chino* es una planta perteneciente a la especie *Colocasia esculenta*. Se trata de una de las principales fuentes de alimentación de los Warao, siendo cultivada en la región de los caños.

¹¹ En Brasil, es conocida como burití.

el *gusano* (una especie de larva) y la *yuruma* (“aru”, en español; “farinha” o “sagú”, en portugués). El primero es rico en proteína, razón por la que se les da a los niños, para que crezcan saludables; la segunda, además de ser uno de los alimentos más consumidos por los Warao, también se les ofrece a los espíritus durante la celebración de algunos rituales. De ese árbol también se extraen la paja utilizada para confeccionar las redes y cesterías, así como la madera con la que construyen sus casas (*janoko*) y canoas (*kuriara*).

Así como muchos pueblos indígenas, los Warao hacen parte de un sistema interétnico en el que las relaciones con los *jotaraos* o *criollos*, o sea, con los no indígenas, son frecuentemente asimétricas y conflictivas. En ese caso, el proceso de construcción, afirmación y reconocimiento de la identidad warao se opera de manera contrastiva a la identidad de los criollos.

Nosotros, los Warao, somos fuertes. Estamos rodeados de agua. Nuestras casas son de palafito. Pescamos, cazamos y nos movemos, diferentemente de los criollos. Los jotaraos son débiles. Nosotros andamos descalzos, jugamos (apud TARDELLI, 2021).



Aunque se entiendan como “más fuertes” que los criollos, por estar menos sujetos a enfermedades, los Warao se sienten discriminados por aquellos y afirman que, muchas veces, son tratados como “animales”. Esa analogía, que aparece en narrativas pretéritas (HEINEN y GASSÓN, 2008),¹² es accionada frecuentemente dentro y fuera de espacios de acogida, sobretodo en situaciones de tensión y conflicto con actores e instituciones. “*No somos animales. Somos Warao y tenemos nuestras costumbres. Somos una persona humana*”, afirman.

Los *criollos* son representados negativamente como un vector de transformación de la cultura warao. En las narrativas de los indígenas, surgen como aquellos que invadieron y explotaron sus territorios (por medio de emprendimientos petrolíferos, de minería, madereros o en fábricas de palmito), como aquellos que llevaron la dependencia de productos manufacturados para dentro de las comunidades, a ejemplo de comidas industrializadas y bebidas alcohólicas, y también como los que trajeron enfermedades, incluyendo el cólera e infecciones sexualmente transmisibles.

¹² HEINEN, Dieter H. y GASSÓN, Rafael. *Forasteros en su propia tierra: testimonio de los ameríndios Warao*. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

Sin embargo, tal representación negativa no excluye el establecimiento de lazos de amistad y parentesco con no indígenas. Asimismo, el itinerario terapéutico adoptado por los Warao en procesos de enfermedad y de cura no excluye procedimientos biomédicos. Así, *owisiratu* – también conocido como *maraqueiro* (*kanoboorima*), *brujo*, *doctor* o *chamán* – es un “médico tradicional” que puede actuar de manera complementar a un “médico criollo”.

El wisiratu es un médico que conversa con kanobo (“espíritu del abuelo”). Wisiratu es brujo, chamán, curandero. El wisiratu toca la maraca y fuma la wina para que el jebu (“espíritu malo”) salga del cuerpo. Así como los hombres, mujeres, jóvenes y janonato también pueden ser wisiratu. Bajanarotu y joarotu son otros médicos. El wisiratu es más alto, pues sabe de todo, incluyendo lo que los otros dos saben. La enfermedad no nos llega a nosotros porque el wisiratu nos protege (apud TARDELLI, 2021).



El wisiratu hace uso de una *maraca* (por eso la categoría *maraquero*) para comunicarse con *kanobo* (“espíritu del abuelo”). La maraca es un idiófono de agitación, constituido por una calabaza dentro de la cual se echan semillas secas y donde hay un poder denominado *bajanarotu*. Otro instrumento ritual adoptado por el wisiratu es la *wina*. Se trata de una cáscara extraída de una palmera y que se usa para enrollar el tabaco. El chamán fuma y, en seguida, sopla el humo sobre el cuerpo de la persona que padece de alguna enfermedad o brujería. Esa técnica posibilita la comunicación con los espíritus, contribuyendo para el proceso de cura de la persona enferma o embrujada.

El chamanismo warao, así como aquel observado en otros pueblos indígenas (LANGDON, 1999;¹³ NOVO, 2010;¹⁴ LOVO, 2019)¹⁵, se manifiesta a partir de hombres, mujeres, incluyendo a personas pertenecientes a la población LGBTI que se comunican

¹³ LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. Ilha, n. 0, p. 35-56, out., Florianópolis, 1999.

¹⁴ NOVO, Marina Pereira. Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu. Brasília: Paralelo 15, 2010.

¹⁵ LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzes e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. Revista NUPEM, v. 11, n. 24, p. 82-93, sep./dic., Campo Mourão, 2019.

con espíritus por medio de los sueños. En el caso de los Warao, no observé la utilización de sustancias para estimular esas visiones oníricas. Al despertar por la mañana, suelen compartir sus sueños, una práctica que ejecutan incluso aquellos que no ejercen ese tipo de papel social. Así, el acto de contar, conforme Langdon (1999), puede ser visto como un evento de comunicación que hace parte de tradiciones narrativas y, en algunos casos, performativas. Los sueños, por lo tanto, no son tratados como experiencias ilusorias, sino como experiencias que producen impacto en la vida diaria.

Cuando se tiene alguna enfermedad, se puede recurrir a esos médicos tradicionales. Al ser accionado, el wisiratu identifica si se trata de “cosa de Warao” o de alguna enfermedad que necesita tratamiento biomédico. Si una persona se enferma, puede ser una señal de que alguien le está haciendo algún mal. Una enfermedad puede ser diagnosticada a través de los sueños. Caso el wisiratu consiga curarla o si se quiere prevenir la llegada de alguna enfermedad (*jebu*), se ejecuta el ritual del *najanamu* como agradecimiento a *kanobo*. Se trata de un baile sagrado, que no se puede practicar sin los debidos preparativos y artefactos necesarios.

El jebu avisa lo que está pasando en el mundo. Si no se cumple lo que kanobo quiere, este hace con que la enfermedad aparezca. En este mundo, hay personas que no respetan eso. Jebu es la enfermedad traída por kanobo. Nuestro Dios quiere el bien para todos, pues todos somos sus hijos. Estamos sufriendo cosas creadas por la propia humanidad.



Si el wisiratu no obtiene éxito, él mismo podrá encaminar al enfermo para otro especialista warao, como un *joaroto*, un *bajanarotu*, o un *oracionista*. En realidad, dicha división de papeles está más vinculada a una distribución de saberes. En ese sentido, una misma persona puede acumular diferentes poderes curativos, siendo un wisiratu y un joaroto al mismo tiempo. Dentro de una jerarquía, el wisiratu se encuentra en la cumbre, pues acumula distintos saberes y prácticas. Pero, si aún así no hay cura a través de un “doctor Warao”, se puede buscar un “médico criollo”. A depender del caso, ese recorrido terapéutico puede invertirse.

La continuidad de la vida

Una de las primeras preguntas que los Warao le hacen a un extraño con quien pretenden establecer algún tipo de relación es si la persona está casada y si tiene hijos. Como Rubio (2013) observó entre los Macuna y Nükak de la Amazonia colombiana, entre los Warao las relaciones sexuales tienen como principal objetivo la reproducción humana, siendo este un asunto pertinente no apenas a los cónyuges, sino al cuerpo social. Son la reproducción y el mantenimiento sociocultural que están en juego. Según una señora Warao, cuando ella muera, los hijos le darán seguimiento a su vida, o sea, a la vida de la colectividad. Sin embargo, eso no significa que los Warao no consideren el sexo como una fuente de placer, tampoco que el adulterio no sea practicado tanto por hombres como por mujeres.

Como ocurre en otros pueblos indígenas, la iniciación sexual de los jóvenes Warao se da, generalmente, entre 12 y 15 años de edad. En el caso de las mujeres, el principal marco es el inicio del período menstrual, que indica el paso de la infancia hacia la vida adulta. *“Para nosotros, pueblos indígenas, una niña empieza a desarrollarse cuando le llega la menstruación. En ese momento ya es una mujer y ya puede estar con un hombre. Ella podrá casarse cuando quiera”*, han dicho.

En el pasado, se cuenta que a las mujeres en período menstrual se las llevaba para el *nemanoko*, un área que quedaba a 30 metros de la casa donde vivían los demás componentes de la familia. Ellas debían permanecer aisladas. Del mismo modo, el chamán no podía acercársele o ingerir algún alimento preparado por ella, a ejemplo de lo que observé entre los Ingarikó de la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol. Ella, a su vez, no podía comer determinados alimentos, prohibición también encontrada entre las Araweté del medio curso del río Xingu (CAUX, 2018). Eso se debe al poder que se le atribuye a la sangre menstrual, que aparece en la cosmología warao relacionada a la creación: la tierra, como un espacio telúrico, fue creada por medio de la coagulación de la sangre uterina de la “Madre Tierra” y el agua salobre del “Mar Primordial” (LAFÉE-WILBERT y WILBERT, 2008). La mujer que se encontraba en ese estado de liminalidad podría representar un peligro.

Las mujeres asumen un papel importante en la vida de los Warao, tanto en el ámbito doméstico como en el ámbito político. Como observado anteriormente, son responsables por la cosecha, preparo y distribución de los alimentos. Si en la cosmología

aparecen como vinculadas a la creación de la tierra y a la procreación, en la vida social es fundamental el papel que desempeñan para que los niños crezcan “fuertes” y gocen de una “buena salud” (o “buena vida”). El crecimiento de un niño está relacionado, por lo tanto, al cuidado materno. Las madres que “no cuidan”, o sea, que no alimentan o no bañan a sus hijos, son vistas como negligentes, ya que son esas madres las responsables por la “buena salud” o por la mayor vulnerabilidad delante de una enfermedad.

En ese proceso, la leche materna (*amio ajo*) está catalogada positivamente por las mujeres Warao. Es importante para que los bebés crezcan sanos y sin ninguna enfermedad.

La leche materna viene por medio de la alimentación de la madre. Es un alimento natural importante para los niños, porque evita enfermedades, como la diarrea. La mayoría de los Warao no les daba otros alimentos a los niños, apenas la leche materna. Todos han crecido fuertes.



Sin embargo, el cuidado de los hijos también es de responsabilidad de los hombres. En un cuento warao, podemos observar como esa etnia reprocha a los padres que no se muestran diligentes con los niños. Cierto día, algunos indígenas de una comunidad fueron a la floresta a buscar *yuruma*. Para evitar el esfuerzo de cargar a su hijo hasta los montes y volver con más alimentos, los padres dejaron al niño acostado en la hamaca. Al despertar, el niño se encontró con una paloma, que trató de raptarlo (GARCÍA, 1971). Poner en riesgo la vida de un niño, dejando de protegerlo, lejos de los cuidados de la colectividad, está socialmente malquisto.

Para los Warao, el uso de preservativos está relacionado a relaciones sexuales mantenidas fuera del matrimonio. Esa opinión la comparten hombres y mujeres. Aunque se trate de una manera de prevenir infecciones sexualmente transmisibles y evitar el embarazo, no tienen el hábito de utilizar preservativos en la esfera conyugal. Eso porque una de las funciones del matrimonio es justamente la procreación y, por lo tanto, la reproducción sociocultural del grupo.

Preservativos sirven para prevenir esas enfermedades y para no quedarse embarazada. Como mujer, me gusta que los hombres lo usen. Los hombres dicen que es incómodo, que no sienten placer. Cuando se tiene un marido, es algo distinto. Pues se sabe de su salud (apud TARDELLI, 2021).



Con respecto a las relaciones sexuales fuera del ámbito conyugal, estas están socialmente permitidas hasta cierto punto, aunque puedan ser, en algunos casos, moralmente condenables. Así, los “solteros” y/o “mujeriegos”¹⁶ pueden ser percibidos, sobre todo por las mujeres mayores, como figuras que desestabilizan las relaciones sociales, sea porque no constituyen una familia o porque se relacionan con la mujer de otro, lo que puede venir a generar tensiones y conflictos. Además, en muchas narrativas ellos aparecen como los responsables por la llegada de infecciones sexualmente transmisibles en las comunidades. Salir del espacio conocido y seguro del matrimonio para el espacio desconocido y peligroso del mundo fuera del casamiento – lo que incluye relaciones con *criollos* – significa, entonces, un riesgo no solo individual, sino comunitario.

En la opinión de algunos hombres, Sífilis, Herpes y Gonorrea son enfermedades provocadas a partir de la relación entre humanos y no humanos (yeguas y cerdos). Si un hombre penetra a un animal que ya ha sido penetrado por otro animal, podrá adquirir la enfermedad. En el caso de la Gonorrea, identifican como uno de los síntomas la dificultad para orinar. Además, las ISTs que provocan erupciones cutáneas y manchas rojizas en la piel, pueden ser relacionadas al sarampión o a la *jita*, una enfermedad causada por la escama de los peces, cuyos síntomas son exactamente esas manchas rojizas. En ese caso, acciones de prevención contra las ISTs deben llevar ese dato en consideración, presentando y enumerando otros síntomas y consecuencias de esas enfermedades.

Para algunos Warao, el VIH es provocado en función de una relación sexual mantenida entre dos hombres, con una mujer que practica sexo por supervivencia o con una mujer en período menstrual: “*El Sida se transmite por medio de relaciones sexuales o por la sangre; un portador le transmite la enfermedad a otra persona*”. En sus representaciones, la llegada del Sida a las comunidades Warao ocurrió debido al establecimiento de relaciones sexuales con personas de fuera de la comunidad, o sea, con *criollos*:

¹⁶ Categorías utilizadas para designar, respectivamente, a hombres que no están casados y a hombres que, estando o no casados, mantienen relaciones sexuales con más de una mujer.

Parte de las familias que vivían próximas al río en la comunidad Guayo fueron para la localidad de Cambalache y practicaron sexo con criollos. Volvieron para Guayo infectados, pero nadie sabía que tenían la enfermedad. Cuando se dieron cuenta, había más de 180 personas infectadas. Es una cosa de hombre con hombre. Después pasó para las mujeres. Eso fue en 2010. Fueron al médico, pero no había tratamiento. Tuvieron diarrea y manchas en el cuerpo. Murieron 180 personas.

Observamos aquí un punto importante que orienta las representaciones y percepciones de los Warao sobre las ISTs: ellas están vinculadas a las relaciones que se mantienen con alguien en fase de interdicción (mujeres en período menstrual) o con alguien que no pertenece al ámbito familiar, siendo muchas veces un otro desconocido y extraño a las relaciones locales de parentesco (personas que practican sexo por sobrevivencia y “mujeriego”). En ambos casos, estamos refiriéndonos a la demarcación de fronteras morales, y sobrepasarlas puede significar un “peligro” inminente y/o un estigma para la persona y sus familiares.

Diferentes formas de pensar y sentir

Las categorías *género* y *sexualidad*, que se pretenden universales, integran distintas formas de establecimiento de lazos sociales basados en la alteridad (MCCALLUM, 2013), de modo que se hace necesario comprender como esas relaciones se construyen culturalmente. Bajo esa perspectiva, un importante *locus* de observación para entender la construcción de esas relaciones es la lengua. Cuando analizamos el idioma warao, por ejemplo, verificamos que hay traducciones para algunos tipos de identidad de género (*cisgénero* = *daisa aubonojubu abada*) y orientación sexual (*bisexual* = *nibora isiko ja, tida isiko rakate*), mientras la palabra *género* puede ser traducida como *tida nibora* (“mujer hombre”).

La sigla LGBTI (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales e Intersexuales)¹⁷ puede ser entendida como una especie de “comunidad imaginada” constituida a partir

¹⁷ Adoptada desde la década de 1990, esta sigla ha pasado por innúmeras transformaciones durante los últimos años, con el fin de añadirle una mayor diversidad sexual y de género. Actualmente, ha sido común el uso de la sigla LGBTQIA+ (Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Travestis, Transgéneros, Queer, Intersexuales, Asexuales y Más).

de diferentes actores y acciones, como movimientos sociales, políticas de gobierno y producción académica-científica sobre el tema, en “un proceso de producción de fronteras, límites y adaptaciones de significados que vendrán a conformar la apariencia natural de esa imaginación” (AGUIÑO, 2016, p. 282).

Sin embargo, aunque aglutine una multiplicidad de identidades y de formas de ser y estar en el mundo, esa comunidad no necesariamente contempla el modo por el que los pueblos indígenas viven su sexualidad – lo que incluye la homosexualidad y la transgeneridad (FILENO, 2021). Por otro lado, con respecto a la población indígena, no se puede perder de vista lo que Fernandes (2016, p. 52) llamó de “colonización de las sexualidades indígenas”, o sea, un proceso de imposición de un patrón de moral basado en la heterosexualidad y en la heteronormatividad, concebido como “normal”, siendo justificado por “presupuestos científicos, teológicos, sociales y culturales y a partir de dispositivos articulados a los discursos y prácticas religiosos, civilizatorios, académicos y/o políticos”.

En el caso de los Warao, ellos entienden la homosexualidad como un tipo de relación incorporada a las comunidades por medio del contacto con los *criollos* – así como los besos –; aunque reconozcan que dicha orientación sexual no era totalmente desconocida en el período anterior a la llegada de no indígenas (FILENO, 2021). Pese a esa representación, de manera general, los Warao que pertenecen o no a la población LGBTI dicen no discriminar a personas con “sexo diversificado”, o sea, que no hacen parte de la lógica heteronormativa. Esa afirmación, sin embargo, debe ser matizada, en la medida en que constatamos la existencia de muchas categorías warao de cuño despectivo asociadas a las nociones de género y sexualidad.

En ese sentido, las palabras *tidawina* (“homosexual” o “maricón”) y *jaanonato* (“hombre que hace red”) generan controversias entre los Warao, siendo ambas utilizadas para designar “hombres que mantienen relaciones con otros hombres”. La primera se considera una ofensa, una “palabra mala” y prejuiciosa, que se invoca en situaciones de violencia y discriminación contra esas personas. En relación a la segunda palabra, no existe un consenso. Para algunas, ella también conlleva un sentido despectivo; para otras, esa categoría puede ser adoptada positivamente. Ya la palabra *niborawina* (“se convierte en hombre”) se utiliza para referirse a lesbianas o mujeres que se comportan o tienen la apariencia de un hombre. Cuando traducida para el español venezolano, puede asumir un sentido negativo: “marimacho” o “cachapera”.

La mayoría de los hombres, de las mujeres y de las personas LGBTI con quienes conversé me dijeron que los Warao no tienen prejuicios y no practican actos homofóbicos o transfóbicos: “*Los Warao no tienen problema con tidawina; es una persona normal*”.

No somos rechazadas por la familia en los caños; pero cuando vamos a la ciudad sufrimos discriminación por parte de los criollos, dicen que no deberíamos existir, usan palabras malas, no nos respetan. Los Warao no discriminan a nadie. Los Warao que hacen eso tienen un vocabulario inadecuado y vulgar; no tuvieron educación en la familia y en la escuela (apud TARDELLI, 2021).

No obstante, como visto anteriormente, algunos Warao relacionan el surgimiento del SIDA a la relación sexual mantenida entre hombres.

Un dato relevante dice respecto a la asociación que los Warao hacen entre los conceptos de identidad de género, expresión de género y orientación sexual y la noción de *aubonojubu daisa abada* (“otro pensamiento”). Eso porque un hombre puede pensar y sentir como una mujer, y una mujer puede pensar y sentir como un hombre. Una mujer trans Warao relató su propia experiencia: “*Yo nací hombre, pero no tengo la misma capacidad de sentir que tiene un hombre*”. Además, cuando un niño nace, no se sabe si será un “niño completo” o una “niña completa”. Eso se desarrollará a medida que el niño vaya creciendo.

Un mundo sin miedo

La palabra *asanamata* puede ser traducida como “violencia”, “maltrato” o “agresión”. Sin embargo, la noción de violencia para los Warao puede asumir diferentes sentidos, a depender de la situación social en la que sucede, pudiendo manifestarse por medio de una agresión física o de una agresión verbal. En todo caso, aún así, la acción violenta es percibida como una amenaza y un desprecio, que impone una sensación de temor a quien la sufre. De ahí que la categoría *detanaka* (“sin miedo”) se utilice en oposición a *asanamata*, ya que la primera expresa la ausencia de violencia y de miedo y, por lo tanto, la prevalencia de una sensación de seguridad.

Al abordar los tipos de violencia basada e género, las participantes resaltaron la importancia de esa distinción. “*Muchos creen que violencia es solo física, pero existe también la violencia psicológica y verbal. Basta con gritar para estar siendo violentada. Mi marido grita conmigo cuando está embriagado*”, comentó. De acuerdo con ellas, hay una relación directa entre casos de violencia de género y uso abusivo de bebidas alcohólicas por parte de los hombres; lo que no excluye la práctica de violencia en estado de sobriedad.

Bajo esa perspectiva, las participantes sugirieron que acciones volcadas para el combate a la violencia basada en género no se restrinjan a las mujeres, pero que también envuelvan a los hombres de la comunidad, incluyendo a los más jóvenes. Generalmente, las rondas de conversaciones o capacitaciones son vistas por los Warao como una oportunidad de aprendizaje, durante la que oyen consejos, manifiestan sus opiniones y experiencias y “piensan bien” (*obonobu*).

Además, sugiero que las acciones relacionadas al tema violencia basada en género sean concatenadas a la cuestión del uso abusivo de bebidas alcohólicas. Para tanto, se hace necesario comprender los sentidos de los usos de dichas sustancias entre los Warao, especialmente entre aquellos que viven en espacios de acogida. Eso porque se trata de un problema estructural concatenado por distintos factores. Enmarcarlos como “alcohólicos” es tan pernicioso como el adoptar medidas represivas para la resolución de esos casos; ambas respuestas refuerzan estereotipos que son proyectados sobre los pueblos indígenas.

En el pasado, los Warao que vivían en los *caños* consumían el *kaciri*, una bebida fermentada que llevaba cerca de cuatro días para ser preparada. Como sucede con otros pueblos indígenas,¹⁸ esa bebida no era utilizada apenas para fines recreativos y/o de alteración de la conciencia. Además de ser bastante nutritiva, se trataba de una bebida ritualista y, por lo tanto, comunitaria. Aunque hubiera excepciones, era ingerida en momentos específicos, como el ritual del *najanamu*, la Semana Santa y durante los ritos funerarios.

Según relatos de los propios Warao, la introducción, en las comunidades indígenas, de bebidas alcohólicas industrializadas – principalmente el ron – se debe a la

¹⁸ Entre los Ingarikó y los Macuxi que viven en la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol, en el estado de Roraima, existe el consumo del *caxiri*, que es producido a base de mandioca.

llegada de los *criollos* (HEINEN y GASSÓN, 2008). Una vez más, los no indígenas surgen como desestabilizadores del orden social warao, dividiendo su temporalidad entre un “antes” y un “después” al contacto interétnico, una “era de oro” y un período catastrófico. Sin embargo, como la cultura está siempre reelaborándose, hay elementos externos que pueden ser incorporados a los esquemas culturales de un grupo, siendo apropiados y resignificados por dicho grupo. Ese parece ser el caso del uso de bebidas alcohólicas durante los ritos funerarios. Cuando pierden a un pariente, algunos hombres y algunas mujeres Warao consumen bebidas alcohólicas, incluso aquellos que no tienen el hábito de beber. Dicen que se trata de una tradición. No obstante, según registros de la década de 1970 (HEINEN y GASSÓN, 2008), esa práctica habría sido inventada por los no indígenas. En ese caso, acciones relacionadas a la violencia basada en género y a la prevención y mitigación de los efectos del alcohol pueden explotar esos datos, cuestionando cuál es la tradición que a los Warao les gustaría (re)inventar y cómo les gustaría que los vieran y los representaran sus interlocutores.

En Brasil, la mayoría de los Warao no producen su propia bebida fermentada, pero consumen bebidas dotadas de mayor graduación alcohólica, como la cachaza. Una pequeña botella de 500 ml cuesta cerca de R\$4,00 y puede ser encontrada con facilidad en bares, mercados y panaderías. Así como ocurre en relación a los refrescos –cuyo consumo también debe ser considerado al elaborar políticas de salud indígena–, los Warao suelen comparar el precio de esas bebidas. Como en Venezuela se vendían a precios altísimos, la mayoría de ellos –que trabajaban, mayoritariamente, informalmente– no tenía acceso a esos productos. Poder adquirir una botella de refresco o de cachaza se percibe como una forma de ascensión económica. Así, es importante que las acciones volcadas hacia el combate de la violencia basada en género y al uso abusivo de bebidas alcohólicas estén aliadas a acciones de educación financiera y Medios de Vidas.

Otro factor que debe ser tomado en cuenta en relación a la violencia basada en género y al uso abusivo de bebidas alcohólicas dice respecto a la temporalidad en los centros de acogida indígenas y a la ausencia de una respuesta humanitaria más contundente para esa población. Muchos Warao están alojados en centros de acogida hace más de cuatro años, viviendo en espacios densamente ocupados, muchas veces sin acceso a condiciones básicas de salubridad y sin derecho a una intimidad, y teniendo que convivir con personas y familias con las que no necesariamente mantienen relaciones amistosas. Un contexto, por lo tanto, propicio para la deflagración de conflictos.

Sin perspectivas de ingresar al mercado laboral o a la universidad y sin la posibilidad de desplazarse para otros estados de la federación de manera segura y con el auxilio institucional del Estado y de ONGs, el desánimo acosa a esos indígenas. A muchos Warao les gustaría reproducir, en Brasil o en otro país de acogida, la forma de vivir que ejercían en su país de origen. Les gustaría tener un pedazo de tierra para plantar y cosechar sus frutos; estar cerca de ríos para practicar la actividad de la pesca. Ese conjunto de expectativas y frustraciones es uno de los factores que lleva a un incremento en el consumo de bebidas alcohólicas. Además de indígenas – una población históricamente violentada y discriminada en América Latina –, los Warao son refugiados y migrantes, lo que intensifica su situación de vulnerabilidad.

Para ellas, la violencia (*asanamatana*) y la discriminación (*isanamatana*) conllevan a una relación de poder en la que “una persona se cree superior a la otra”. Eso puede ocurrir cuando un hombre agrede a una mujer, cuando un criollo ofende a un Warao por ser indígena o cuando un brasileño pronuncia un discurso xenofóbico contra un venezolano, indígena o no: “*No es complicado entender violencia de género, porque se trata de una agresión; muchas veces contra mujeres. Pero también hay hombres que son agredidos*”.

Cuando se depararon con la información según la cual las mujeres negras son las mayores víctimas de la violencia basada en género, algunas mujeres Warao sostuvieron que el grado de vulnerabilidad de una mujer negra es análogo al de una mujer indígena: “*Nosotras también sufrimos violencia por ser mujeres indígenas*”.

Con respecto a las situaciones de persecución, el vocabulario warao posee una palabra bastante significativa: *mikore*. Cuando un Warao ve a una persona o está delante de una situación que le transmite peligro (*mikore*), siente miedo y rechazo; para que no le ocurra ningún mal o sufra discriminación, opta por alejarse. “*Muchos se quitan su propia vida en función de ese miedo*”, relataron. Sin embargo, hay casos en que, pese al miedo, el individuo enfrenta a la persona o la situación (*detadarone dibuya*).

La noción de conflicto entre los Warao está conectada a la categoría *monikata* (“problema”), que cuando sucede indica la inobservancia de las normas sociales. A

depender del menor o mayor grado del problema, puede ser administrado por medio de un consejo (aconsejar a alguien o constituir un consejo de personas sabias) o de una sanción. En el primer caso, si una persona hurtá algo que no le pertenece, por ejemplo, tendrá que oír a las personas mayores de la familia y al liderazgo político quienes le hablarán acerca de la buena conducta y de sus deberes para con la comunidad; también tendrá que hacer un juramento, afirmando que no volverá a infringir las normas. En esas situaciones, las mujeres asumen un papel central, actuando preventivamente, ya que los “consejos” son oídos y observados por la comunidad de manera general. “*Los jóvenes le prestan atención a los jotaraos, pero pueden demostrar más interés si una mujer warao conversa con ellos*”.

Con respecto a los problemas más graves, como mantener relaciones sexuales con otra compañera o compañero que no sea su pareja, violar a una mujer o agredir a alguien físicamente, se aplican sanciones. Se puede, por ejemplo, rapar a una mujer que se haya relacionado con otro hombre o amarrar a un agresor.

Cuando nosotros vivíamos en los caños y dos personas tenían un problema (monikata) entre ellas, el comisario venía a resolverlo. Monikata es una palabra muy grave. Si un hombre toca a una mujer sin su consentimiento, es un gran problema (monikata). Si una mujer casada mantiene relaciones con otro hombre, eso es un problema grave (monikata ekunakai diana). Si eso es verdad, el cacique, la autoridad de la comunidad, debe darle un castigo, cortándole el pelo a la mujer y amarrando al hombre.



En 1969, el gobierno venezolano implementó un modelo de administración de conflictos en las comunidades Warao que reproducía discursos y prácticas propios de un régimen disciplinario, mezclándose con los *sentidos de justicia* (KANT DE LIMA, 2010) o *sensibilidades jurídicas* (GEERTZ, 2004) de los Warao. Fueron creados cargos a sueldo, ocupados por los propios indígenas, como los de “policía”, “comisario” y “fiscal”.¹⁹ En

¹⁹ En el mismo período, hubo la creación de los cargos de “plantero” (responsable por la planta eléctrica de la comunidad), “transportista escolar” y “jardinero”. Donde había escuelas y unidades de salud rurales, los hombres podían actuar como profesores y las mujeres como enfermeras auxiliares, cocineras o encargadas de comedores (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

realidad, un modelo semejante ya había sido introducido años antes por influencia de los padres capuchinos, que pretendían modificar las prácticas de gobierno de los Warao (LAFÉE-WILBERT e WILBERT, 2008).

Aunque tales cargos hayan traído la posibilidad de nuevas formas de generación de renta, al parecer, provocaron tensiones dentro del sistema político warao, abalando la organización sociopolítica de la familia extensa tradicional. A principio, el poder local era ejercido por un hombre sabio que, además de detentador de un saber naturalístico, gobernaba por consenso general y tomaba decisiones a favor de toda la comunidad. El ejercicio de los nuevos cargos, por lo contrario, estaba más vinculado a las relaciones político-partidarias que a la capacidad de liderazgo (WILBERT e LAFÉE-WILBERT, 2009).

Aquel que infringía las reglas de la comunidad recibía una sanción. En casos de violencia basada en género o embriaguez, podría ser encarcelado en una habitación que equivalía a una celda. Aunque ese modelo de administración de conflictos haya sido implementado en las comunidades por el Estado venezolano, los Warao lo reelaboraron y lo incorporaron a sus esquemas culturales. Los Warao ya mayores, incluso, demuestran cierta nostalgia: “Ahora solo tenemos la ley de los criollo”.

Para una comunicación intercultural

Este breve ensayo se une a investigaciones recientes cuyo enfoque recae sobre el pueblo indígena Warao como refugiados y migrantes (MOREIRA y TORELLY; 2020; ROSA, 2020, 2021; CAPDEVILLE, 2021). Lejos de querer agotar las diferentes temáticas aquí planteadas, mi intuito es instigar la realización de nuevos trabajos basados en metodologías que consideren la observación y una escucha atenta y sensible de esas personas. A mi ver, para que podamos implementar políticas más cualificadas y para que logremos una respuesta humanitaria más eficaz, es imprescindible la comprensión sobre las especificidades socioculturales de los Warao. Además, es fundamental que nos libremos de prejuicios y valores y prácticas etnocéntricas.

La traducción del material que sigue ha sido orientada exactamente por el respeto a la diversidad en todos los sentidos, quiera del punto de vista de género y sexualidad, quiera del punto de vista cultural. En ese sentido, más que traducir *manzana* por “apple” o género por “tida nibora”, he pretendido establecer un encuentro intersubjetivo e intercultural, que posibilite comprender los sentidos que determinadas palabras,

conceptos y categorías pueden asumir en la visión de mundo de los Warao, o sea, la manera como ellos se insertan en el mundo.

Este material, por lo tanto, está en construcción, debiendo ser probado y adaptado por aquellos que vengan a utilizarlo. No obstante, se trata de un guía para facilitar procesos de mediación cultural y para establecer un canal de comunicación con los Warao. Un dato importante: la lengua warao es fonéticamente semejante a la lengua española. Así, la palabra *janoko* (“casa”), por ejemplo, debe ser pronunciada con el sonido de la “j” española, que corresponde a la “r” de “rato” de la lengua portuguesa. Por fin, espero que esta publicación pueda contribuir para que los Warao tengan una vida más digna y libre de cualquier forma de violencia.

Referencias bibliográficas

- AGUIÃO, Silvia. “Não somos um simples conjunto de letrinhas”: disputas internas e (re) arranjos da política “LGBT”. *Cadernos Pagu*, 46,ene./abr., 2016.
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo na Nova Guiné*, desenhado a partir de três perspectivas. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BRIGGS, Charles L. e MANTINI-BRIGGS, Clara. *Stories in the time of cholera: racial profiling during a medical nightmare*. Berkeley; Los Angeles; Londo: University of California Press, 2003.
- CAPDEVILLE, Júlia. *Llegar, estar y salir: da Venezuela ao Brasil*. 2021. 225 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2021.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o diálogo intolerante. In: *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- CAUX, Camila. A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté. *Mana*, 24(2), p. 9-36, 2018.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- FERNANDES, Estevão Rafael. A colonização das sexualidades indígenas: um esboço interpretativo. *Enfoque – Revista de Alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ*, v. 15, dic., p. 50-56, 2016.
- FILENO, Fernando. *Relatório antropológico mensal – temática: população LGBTI*. Boa Vista: Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, 2021.

GARCÍA, Monseñor Argimiro. *Cuentos y tradiciones de los indios Guaraúnos*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1971.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. *Périplos – Revista de Pesquisa sobre Migrações*, v. 2, n. 2, Brasília, UnB, 2018.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro y 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, p. 31-56, 1999.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7. Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

HEINEN, Dieter H. e GASSÓN, Rafael. *Forasteros en su propia tierra*: testimonio de los amerindios Warao. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

KANT DE LIMA, Roberto. “Por uma antropologia do direito, no Brasil”. In: *Ensaios de antropologia e de direito*. Rio de Janeiro: Lumen Júris Editora, 2008.

_____. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, 2009 – 2, pp. 25-51, 2010.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

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

LANGDON, Esther Jean. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. *Ilha*, n. 0, p. 35-56, out., Florianópolis, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e história”. In: *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LOBÃO, Ronaldo. *Cosmologias políticas do neocolonialismo*: como uma política pública pode se transformar em uma política de ressentimento. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzes e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. *Revista NUPEM*, v. 11, n. 24, p. 82-93, sep/dic., Campo Mourão, 2019.

MADEIRA, Lígia Mori; FURTADO, Bernardo Alves; DILL, Alan Rafael. *Vida: simulando violência doméstica em tempos de quarentena*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 2021.

MCCALLUM, Cecilia. Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41, p. 53-61, jul./dic., 2013.

MOREIRA, Elaine e TORELLY, Marcelo [coordinadores]. *Soluções duradouras para indígenas migrantes e refugiados no contexto do fluxo venezuelano no Brasil*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2020.

MOUTINHO, Pedro. *Parecer Técnico nº 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2020.

NOVO, Marina Pereira. *Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu*. Brasília: Paralelo 15, 2010.

ROSA, Marlise. *A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA*. 2020. 322 f. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020.

_____. *Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. Brasília: Agência da ONU para Refugiados, 2021.

RUBIO, Dany Mahecha. Sexualidad y afecto entre los macuna y los nükak, pueblos de la amazonia colombiana. *Cadernos Pagu*, 41, p. 53-61, jul./dic., 2013.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995

TARDELLI, Gabriel Calil Maia. Negociações interétnicas neocoloniais: políticas indígenas, ambientalismo e poder. *Revista Wamon*, v. 4, n. 1, p. 25-38, 2019a.

_____. *O poder colonial em ação: contribuições de Max Gluckman e Georges Balandier para o estudo do colonialismo*. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 6 (12), p. 265-280, 2019b.

_____. *Ayakara kokotuka saba: waraotuma a obonobuna, jebu waba covid-19 sabasabaya, ama jebu nobara isia rakate orisiko nonakore/un bien para todos: hablando sobre covid-19 y las infecciones de transmisión sexual – warao*. Brasília: UNESCO, 2021.

TARRAGÓ, Eduardo; SANTOS, Márcio; MOUTINHO, Pedro. *Parecer técnico nº 328/2018 – DPA/SPPEA/PGR*. Ministério Público Federal (MPF), 2018.

WILBERT, Werner y LAFÉE-WILBERT, Ayala. También somos gente. Cambio cultural paradigmático warao. *Anthropos*, Bd. 104, h. 2., pp. 423-444, 2009.





4

WARAO ARIBU ISIA JABATAE DIBU
JISAKA ABAKITANE, NOBOTO MINAKA
TAKITANE, TANAJA KORE MIKITANE,
NOBOTO DIAWARA KORE AMI OROMIARO

PLANIFICACIÓN REPRODUCTIVA,
EMBARAZO Y LACTÂNCIA

PLANIFICAÇÃO REPRODUTIVA,
GRAVIDEZ E LACTAÇÃO



TAMAJA DIBU KUABUNAKA TAKITANE

Tamaja dibu kuabunaka takitane, tanaja kore kuabu kitane, tai dibu anibora ama atida tane dibukitane ja, nobotomo katamona obonote tida katamona, nibo katamona, katukakore mite.

UNA CUESTIÓN DE DERECHO

La planificación reproductiva es un derecho humano y, por lo tanto, debe estar al alcance de todas y todos que lo desean ejercer. Sin embargo, la realidad es que no todas las personas pueden contar con la garantía del respeto de este derecho, especialmente las que viven en situaciones de vulnerabilidad. Obstáculos como la calidad y la disponibilidad de servicios de salud, incluso el asesoramiento y el acceso a los anticonceptivos, además de limitaciones socioeconómicas, son pruebas de la persistencia de un problema que debemos superar urgentemente.

UMA QUESTÃO DE DIREITOS

O planejamento da vida reprodutiva é um direito humano e, portanto, deve estar ao alcance de todas e todos que desejam exercê-lo. Entretanto, a realidade é que nem todas as pessoas podem contar com a garantia desse direito, especialmente aquelas que vivem em situações de vulnerabilidade. Obstáculos como a qualidade e a disponibilidade de serviços de saúde, incluindo o aconselhamento e o acesso a contraceptivos, somados às limitações de caráter socioeconômico, são parte de um problema persistente que temos de superar com urgência.



DIBU KUABU SABASABAYA TANE JA

- 1)** Dibu yakera tane, dibujisaka tane orisiko dibubute, anibora atida tane, nobotomo jatera, nobotomo ekidatera, katamona obonoya, katukakore obonoya;
- 2)** Naminakitane ja, katukane takuna noboto minaka takitane, noboto mikitane, sina abakuna;
- 3)** Nibora tida tane orisiko nonakitane takore yakeraja tane nonate, ori sabajibunaka, ori isanamatantanaka, araisa a joroji waranaka;

DERECHOS REPRODUCTIVOS

- 1)** Decidir de manera libre y responsable si quiere o no tener hijos / hijas, cuántos hijos / hijas desea tener y en qué momento de su vida;
- 2)** Tener acceso a la información sobre los medios, métodos y técnicas para tener o no tener hijos / hijas;
- 3)** Ejercer la sexualidad y la reproducción sin discriminación, imposición ni violencia;

DIREITOS REPRODUTIVOS

- 1)** Decidir, de forma livre e responsável, se quer ou não ter filhos/filhas, quantos filhos/filhas deseja ter e em que momento de sua vida;
- 2)** Ter acesso a informações sobre meios, métodos e técnicas para ter ou não ter filhos/filhas;
- 3)** Exercer a sexualidade e a reprodução livres de discriminação, imposição e violência;

4) Naminakitane ja. Kasaba narute noboto idanaka tamiaroi nibora tida tane nonakore, sina abate, kasabuka abate, katukakore abate amoara omi. Narute ibiji ajanoko yata;

5) Yakeraja witu naminakitane ja, dibu nokone, naminane tane rakate, katukane tate kuabukitane obononaja kore, dibu isaka abane, ama orisiko nonakitane takore, jebu nobara ITS majanaka tamiaro yori yaorokitane, ama araisa rakate yaorokitane;

4) Acceso a los diversos métodos anticonceptivos disponibles y gratuitos en la red de salud pública;

5) Asesoramiento e información precisos sobre cómo prevenir un embarazo no deseado o cómo prepararse para un embarazo planificado, así como asesoramiento sobre la prevención a las infecciones de transmisión sexual (ITS) u otros aspectos del autocuidado y del cuidado con su pareja;

4) Acesso aos vários métodos contraceptivos disponíveis e gratuitos na rede pública de saúde;

5) Aconselhamento e informações precisas sobre como prevenir uma gravidez não-intencional ou como se preparar para uma gravidez que seja planejada, bem como aconselhamento para prevenção de Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) e demais aspectos de autocuidado e cuidado com seu parceiro ou parceira.

ORI YOROKITANE

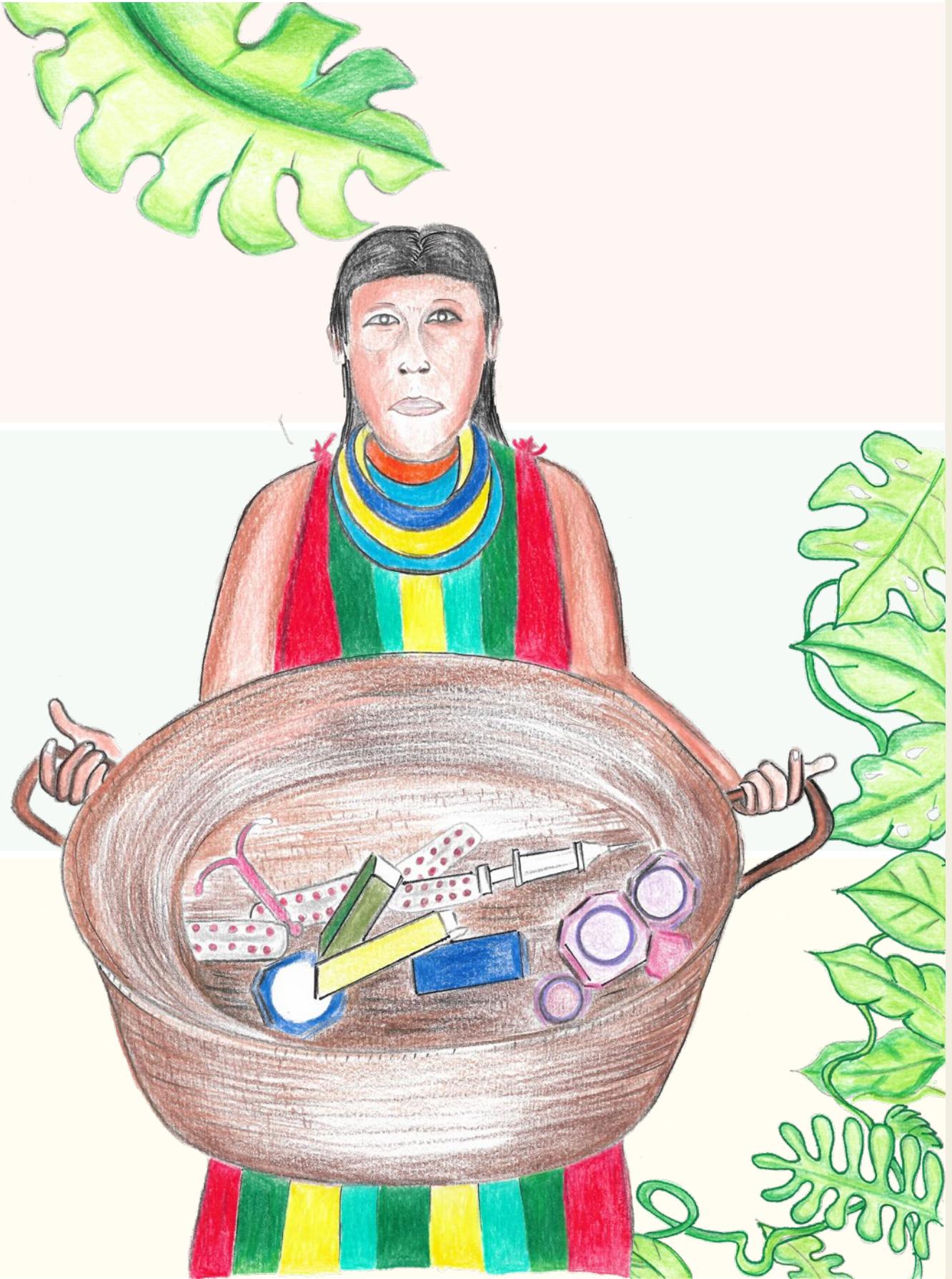
(Métodos anticonceptivos) Tai nona waraotuma isia abaya kotai, kuabunaka takitane, noboto idanaka tamiaroi. Tamaja (condón) tai nona warao yaoroya. tamaja abayarone jebu its majanaja. tida, nibora tane nobaraya rone.

MÉTODOS ANTICONCEPTIVOS

Son los métodos utilizados para prevenir o evitar el embarazo o la concepción. El preservativo es el único método anticonceptivo que también previene la transmisión de Infecciones de Transmisión Sexual (ITS). En Brasil, los métodos anticonceptivos masculinos son el preservativo externo (usado en el pene) y la vasectomía.

MÉTODOS CONTRACEPTIVOS

São métodos utilizados para prevenir e/ou evitar a gravidez ou concepção. Apenas o preservativo é um método contraceptivo capaz de prevenir também a transmissão de Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST). No Brasil, os métodos contraceptivos masculinos são o preservativo externo (utilizado no pênis) e a vasectomia.



DENOKO AMA DIBOTO DIBUYA

1) MONIDARA (CONDÓN) TEJO EKU ABAKITANE?

Monidayana: abakitane, naminakore orisiko nonakitane takore abaya yori yaoroyaja.

2) (CONDÓN) ABAKORE KUABUNAKA NAKANAJA AMA JEBU MAJANAJA ORISIKO NANA KORE?

Tai nome kuabunaja, jebu nobara majanaja (ITS) vih rakate, yakeraja abakore.

PREGUNTAS E RESPUESTAS SOBRE LOS PRESERVATIVOS INTERNOS

1) ES DIFÍCIL PORNERSE EL CONDÓN INTERNO?

No, apenas requiere entrenamiento. Incluso, el condón interno permite a la persona tener más control sobre el momento en que desea ponérselo.

2) PUEDEN LOS CONDONES INTERNOS PREVENIR TANTO EL EMBARAZO COMO LAS INFECCIONES DE TRANSMISIÓN SEXUAL COM LA MISMA EFICACIA?

Sí, los condones internos ofrecen una doble protección para prevenir tanto el embarazo como las ITS, incluyendo el VIH, si son utilizados de manera consistente y correcta. También ofrecen la misma protección de barrera que los condones externos.

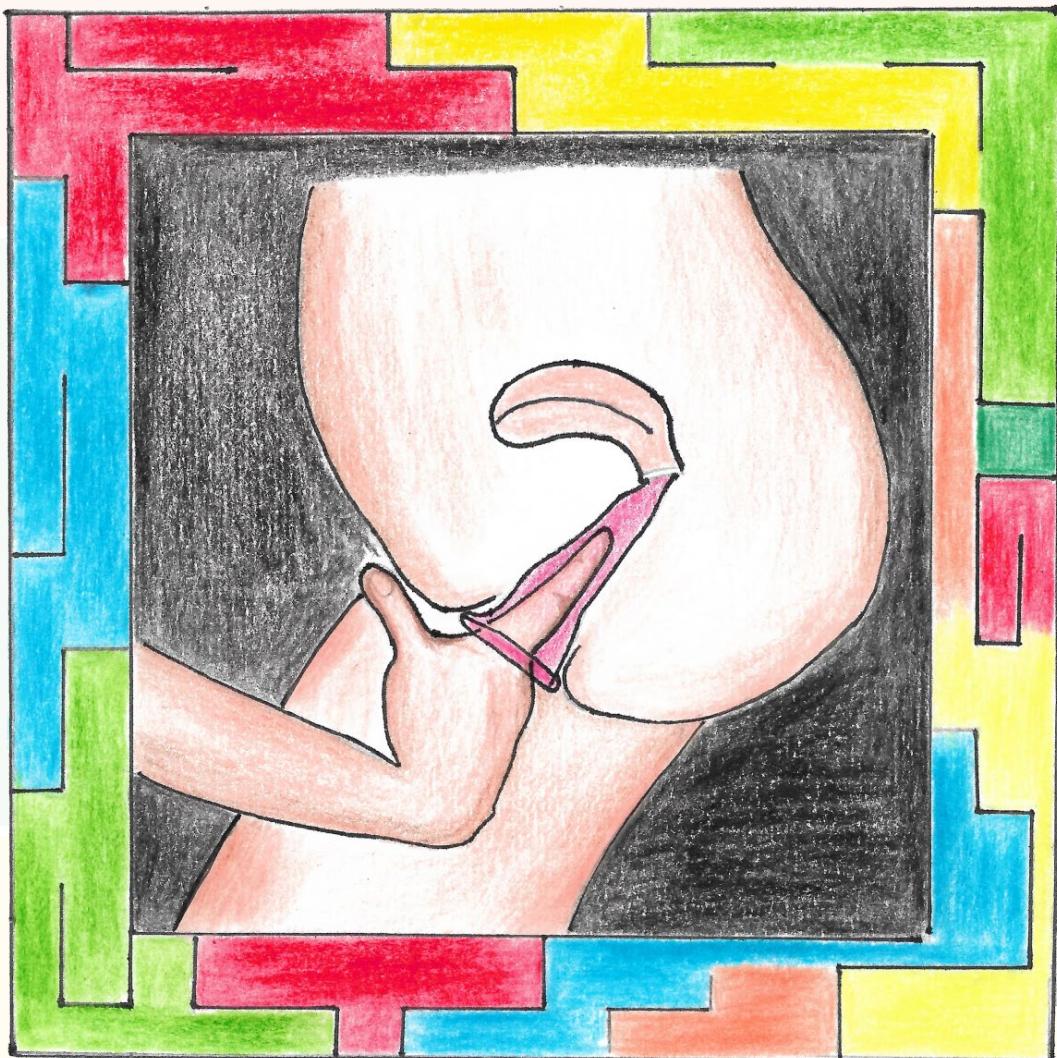
PERGUNTAS E RESPOSTAS SOBRE PRESERVATIVO INTERNO

1) O PRESERVATIVO INTERNO É DIFÍCIL DE USAR?

Não, basta treinar. Inclusive o preservativo interno possibilita que a pessoa tenha mais controle sobre o momento da colocação.

2) OS PRESERVATIVOS INTERNOS PODEM PREVENIR COM A MESMA EFICÁCIA TANTO A GRAVIDEZ QUANTO AS IST?

Sim. Os preservativos internos oferecem dupla proteção, ou seja, tanto para prevenir a gravidez quanto as IST (entre elas o HIV), se usados de forma consistente e correta. E oferecem a mesma proteção de barreira que os preservativos externos.



3) NIBORA; KATUKANE (CONDÓN) ABAKORE TIDA KUABU NAKA TATE TANAJA KORE JEBU NIBORA ARAISA IMAJANAKA TATE?

Nibora abito anamu (condón) yakeraja iyarute, yawanana, tane uriabane asatanaka tamiaroi, tai asatakore asida ejobote.

4) (CONDÓN) TIDA EKU ABATURU TIDA JOTU MIAKORE?

Nome (condón) tida eku abaturu jotu miarone, takore jotu mine abaya kotai nisate wajabara.

3) CUÁL ES LA MEJOR MANERA DE ASEGURARSE DE QUE EL PENE PENETRE EN EL CONDÓN Y NO SE SALGA DE ÉL?

Para evitar un mal uso, el hombre o la mujer debe guiar cuidadosamente el pene, colocando la cabeza (glande) dentro del anillo exterior del preservativo. Mirar mientras se coloca es la mejor manera! El pene no debe estar entre la pared de la vagina y el condón.

4) SE PUEDE UTILIZAR EL CONDÓN INTERNO CUANDO LA PERSONA ESTÉ MENSTRUANDO?

Sí. Sin embargo, no puede ser usado con tampones o copas menstruales. El tampón o la copa debe ser retirado antes de ponerse el condón.

3) QUAL É A MELHOR MANEIRA DE SE CERTIFICAR QUE O PÊNIS ESTÁ ENTRANDO NO PRESERVATIVO E NÃO FORA DELE?

Para evitar o uso incorreto, o homem ou a mulher deve guiar cuidadosamente o pênis, colocando a cabeça (glande) dentro do anel externo do preservativo. Olhe a colocação, é o melhor jeito! O pênis não deve ficar entre a parede da vagina e o preservativo.

4) O PRESERVATIVO INTERNO PODE SER USADO QUANDO A PESSOA ESTÁ MENSTRUADA?

Sim. Contudo, não pode ser usado juntamente com um absorvente interno ou coletor menstrual. O absorvente ou coletor deve ser retirado antes de se colocar um preservativo.

5) (CONDÓN) TIDA ATEJO EKU IYARUYA KOTAI IRIDA WITU YANARA?

Irida yana: tai botobotoi tia kuare, tida atejo kayuka witu bajia.

6) (CONDÓN) TIDA ATEJO EKU IYARUYA KOTAI DIJANAJARA?

Dijanaja: noboto aidanoko akojo yatuka abaya tiji, tatuka jese jate nisakitane obonokore nisaya.

7) (CONDÓN) WARAO EKU IYARUYA KOTAI KASABA RAKATE ABATURU?

Tamaja (condón) abaturu, ajoto ekuya, nibora nibora isiko nonaya kotai, ama nibora atida ajoto ekuya nonaya kotai rakate.

5) NO ES EL CONDÓN INTERNO DEMASIADO GRANDE PARA SER CÓMODO?

No. Los condones internos tienen la misma longitud que los externos, pero son más anchos. Son muy flexibles y se ajustan a la forma de la vagina.

6) PUEDE UN CONDÓN INTERNO PERDERSE DENTRO DEL CUERPO DE UNA PERSONA?

No. Tanto el condón externo como el interno, al entrar en la vagina, permanece en el canal vaginal de la persona hasta que ella lo retire de allí.

7) SE PUEDE UTILIZAR EL PRESERVATIVO INTERNO EN DIFERENTES POSICIONES SEXUALES?

Sí. El condón interno puede ser usado en cualquier posición sexual, incluso en el sexo anal.

5) O PRESERVATIVO INTERNO NÃO É GRANDE DEMAIS PARA SER CONFORTÁVEL?

Não. Os preservativos internos têm o mesmo comprimento dos preservativos externos, só que são mais largos. São muito flexíveis e adequados ao formato da vagina.

6) UM PRESERVATIVO INTERNO PODE SE PERDER DENTRO DA VAGINA?

Não. Tanto o preservativo externo quanto o interno, caso entre na vagina da pessoa, permanece no canal vaginal até que ela o retire de lá.

7) O PRESERVATIVO INTERNO PODE SER USADO EM DIFERENTES POSIÇÕES SEXUAIS?

Sim. O preservativo interno pode ser utilizado em qualquer posição sexual, inclusive no sexo anal.

TAMAJA NONASINA

(DIU) Tamaja nonae ibiji araotuma (SUS) tida atejo eku abakitane nonae. tai nona sanukida, karata bárobaro, bolobotera botonaja, jabata (T) monika (alambre de cobre) isia sibajinae tia (hormona) sabasabaya yaotaya.

Tai (DIU de cobre) jakotai nibora tida isiko nonakore, ajo iyabaja kotai, (espermatozoides) naya, mate noboto tane namoninaja kore.

DIU - DISPOSITIVO INTRAUTERINO (T DE COBRE)

Proporcionado por el SUS.

Es un pequeño dispositivo de plástico flexible com la forma de la letra T. Puede estar cubierto com un alambre de cobre o tener acción hormonal. El DIU de cobre actúa inactivando o matando los espermatozoides, actuando antes de la fertilización. El DIU hormonal actúa liberando hormonas que impiden la fecundación.

DIU - DISPOSITIVO INTRAUTERINO (T DE COBRE)

Disponibilizado pelo SUS.

É uma pequena estrutura de plástico flexível com a forma da letra T. Pode ser recoberto por um fio de cobre ou ter ação hormonal. O DIU de cobre age inativando ou matando os espermatozóides, agindo antes da fecundação. O DIU hormonal age liberando hormônios que impedem a fecundação.

Diu (cobre) tida a tejo eku bajituru joida mojoreko (10 años) araisa diu hormonal. jaturu joida mojomatana jisaka (5), tamaja tidatuma komotuka abaturu kuabu yakore, abakitane, nisakitane takore tai anaminamo witu nonaya. abane taitane nisakitane obonokore nisaya.

Diu abakore nibora tida isiko nonayakore asida yana, nibora abito emoninaja.

Tida ekumo nisakore kuaba turu (DIU) abayarone, jebu nobara majana jase (ITS/VIH/ SIDA o las hepatitis virales).

El DIU de cobre puede permanecer hasta 10 años en el cuerpo de la mujer y el DIU hormonal hasta 5 años. Puede ser utilizado por todas las mujeres en edad reproductiva. La colocación y el retiro son rápidos y pueden ser realizados por profesionales de salud capacitados. La remoción puede hacerse fácilmente, cuando la persona lo deseé. El DIU no se interpone o molesta durante la relación sexual y no daña el pene durante la penetración. Después de la extracción, el cuerpo vuelve a ser fértiles y es posible quedarse embarazada.

El DIU no previene las ITS/VIH/SIDA o las hepatitis virales.

O DIU de cobre pode ficar até 10 anos e o DIU hormonal até 5 anos. Pode ser utilizado por todas as mulheres em idade reprodutiva. A colocação e retirada são rápidas e podem ser feitas por profissionais de saúde que estejam devidamente capacitados. A retirada pode ser feita facilmente, assim que a pessoa desejar. O DIU não atrapalha durante a relação sexual e não machuca o pênis durante a penetração. Após retirado, o corpo volta à fecundidade e é possível engravidar.

DIU não previne contra IST/HIV/AIDS nem hepatites virais.

(PÍLDORAS) KUABUNAKA TAKITANE

(Píldoras) Tai yarokota (pastilla) tida jobikitane kuabunaka takitane (píldoras hormonales) ja (ovario) aisimo namunia kotai, tamaja jisamika nonaya awai (progesterona), daisa rakate ja (estrógenos) kuabunaka takitane. Tamatuma (esperma) emunia noboto aidanoko yata yaronaka tamiaroi. Tamaja yarokota, are jobikitane ja, iabanaka tate yaja (21 o 28 días) yaja eku. Yarokota daisa anojiba taeraja

PÍLDORAS ANTICONCEPTIVAS

Proporcionado por el SUS.

Las píldoras contienen hormonas similares a las hormonas producidas por los ovarios, pueden ser compuestas sólo de progesterona o de una combinación de estrógenos y progesterona. Actúan previniendo la ovulación y dificultando que el esperma pase al interior del útero. Los anticonceptivos hormonales deben ser prescritos después de evaluación clínica. Deben ser tomados, sin interrupciones,

PÍLULAS ANTICONCEPCIONAIS

Disponibilizado pelo SUS.

As pílulas contêm hormônios similares aos hormônios produzidos pelos ovários da mulher, podendo ser apenas de progesterona ou combinada de estrógeno e progesterona. Elas atuam impedindo a ovulação e dificultando a passagem do espermatozóide para o interior do útero. Os contraceptivos hormonais devem ser prescritos após avaliação clínica. Deve ser tomada, sem interrupções,

jobikore (píldoras) anojiba ekida nakaya. (Píldoras) Jobiarone jebu nobara majayajese (ITS).

durante 21 o 28 días, dependiendo de la prescripción y elección de la mujer. También hay opciones de píldoras de tiempo flexible, variando la cantidad de días de ingestión de las píldoras de acuerdo con la elección de la mujer. Lo ideal sería que se tomaran todos los días, en el mismo horario. La eficacia de la píldora es de un 99,7%, pero el uso de medicamentos como el antibiótico, entre otras situaciones, puede reducirle la eficacia.

La píldora no previene las ITS/VIH o las hepatitis virales.

durante 21 ou 28 dias, dependendo da prescrição e escolha da mulher. Há também opções de pílulas cujo calendário é flexível, podendo inclusive ser mais longo, variando a quantidade de dias de ingestão do comprimido conforme escolha da usuária. O ideal é que seja tomada todos os dias e no mesmo horário. A eficácia da pílula é de 99,7%, porém o uso de medicamentos como o antibiótico, entre outras situações, podem reduzir a eficácia da pílula.

A pílula não previne contra IST/HIV nem hepatites virais.



AKOSA KUABUNAKA TAKITANE

Ama kuabunaka takitane rakate akosa abaya, jisaka waniku jisaka saba, tai atae abate. araisa waniku dijanamo saba, tai jakutai waniku dijanamo eku atae abate.



INYECCIONES ANTICONCEPTIVAS

Proporcionado por el SUS.

Son hechas con hormonas similares a las que se producen en los ovarios: estrógeno y progesterona. Actúan previniendo la ovulación y dificultando el paso de los espermatozoides al interior del útero. Hay dos tipos de inyección anticonceptiva, la inyección mensual y la trimestral, esta última puede ser utilizada durante la lactancia. La inyección no previene las ITS/VIH o las hepatitis virales.

INJEÇÕES ANTICONCEPCIONAIS

Disponibilizado pelo SUS.

São feitas de hormônios similares aos produzidos nos ovários , o estrogênio e a progesterona. Atuam impedindo a ovulação e dificultando a passagem do espermatozóide para o interior do útero. Existem dois tipos de injeção anticoncepcional, a injeção mensal e a trimestral, essa última pode ser utilizada durante a amamentação. A injeção não previne contra IST/ HIV nem hepatites virais.

KUABUNAKA TAKITANE DIBUJIRA ABAKITANE

Tamaja yarokota (hormonal) (pastilla) monika, tamaja jobituru yaja akobe eku (120 horas), yaja mojomatana jisaka (5 días), nibora aisiko nonaitane (condón) abanaka, tanaja kore asida ejobote. (Píldora) Abaya nonakitane obononajarone, aisiko nonae.

(Píldora) Jokotai (esperma) anojiba ekida abaya, namoninaka tamiaro. Anibakamo ama tautuma kokotuka nonakitane obononajarone tamaja, (píldora) dibujiraja jobite, ebiji ajanoko yata narute. (SUS) Sabasabaya.

ANTICONCEPTIVOS DE EMERGENCIA (PÍLDORA DEL DÍA DESPUÉS)

Proporcionado por el SUS.

Es un método hormonal suministrado en píldora, que puede ser tomado hasta 120 horas (5 días) después de relaciones sexuales sin protección, fracaso de un método anticonceptivos utilizado o en caso de violencia sexual.

La píldora actúa previniendo o retrasando la ovulación, disminuyendo así la capacidad del esperma de fertilizar el óvulo. Todas las niñas y mujeres que han sufrido violencia sexual tienen derecho a la píldora de emergencia, así como a asistencia inmediata en el servicio de salud, incluso el acceso a la Profilaxis Post-Exposición (PEP), apoyo psicológico, legal y social.

CONTRACEPTIVO DE EMERGÊNCIA (PÍLULA DO DIA SEGUINTE)

Disponibilizado pelo SUS

É um método hormonal disponibilizado em pílula, que pode ser tomada até 120 horas (5 dias) após a relação sexual desprotegida, falha do método contraceptivo ou em caso de violência sexual.

A pílula age impedindo ou retardando a ovulação, diminuindo assim a capacidade dos espermatozoides fecundarem o óvulo. Todas as meninas e mulheres que sofreram violência sexual têm o direito à pílula de emergência, assim como ao atendimento imediato no serviço de saúde, incluindo o acesso à Profilaxia Pós-Exposição (PEP) de Risco, apoio psicológico, jurídico e social.

KUABUNAKA TAKITANE NOBOTO AIDANOKO KABATAYA

Tamaja (anticonceptivo) tautuma noboto mikitane obononaja kore, noboto aidanoko akojo kabataya, tanaja kore akojo biaya. Ebiji araoatura anaminamo amojo eku. (Brasil) Aribu isia tane tatutuma ajoida (25 años) anobotomo manamo jakore wabanaka, amuara omi tane taturu.

(Ley federal no. 9.263, del 12 de enero de 1996) Tane sereya roni daisa daisa tane kuabuya, tamaja (anticonceptivo) noboto aidanoko biaya kotai. Tane tiarone jebu sabana tida majaya jese. (Anticonceptivo) Abakore, nibora isiko nonakitane takore monidayana.

LIGADURA DE TROMPAS

Proporcionado por el SUS

Es un anticonceptivo permanente para las mujeres que no quieren tener hijos, realizado por medio del corte o amarre de las trompas uterinas para evitar que el esperma llegue al óvulo. La ligadura no afecta el deseo o placer sexual. Es un procedimiento quirúrgico invasivo que debe ser realizado por un(a) médico(a) especialista. De acuerdo con la legislación brasileña, puede hacerse de manera gratuita por mujeres que tienen al menos 25 años, o que tienen 2 hijos vivos (Ley Federal No. 9.263, del 12 de enero de 1996). La reversión es posible en algunos casos, pero no está garantizada, depende de la intervención quirúrgica, que no es gratuita ni está disponible en el SUS.

La ligadura no previene las Infecciones de Transmisión Sexual.

LIGADURA DAS TROMPAS OU LAQUEADURA

Disponibilizado pelo SUS

É a contracepção permanente para mulheres que não querem ter filhos, realizada através de amarração ou corte nas trompas uterinas para evitar que os espermatozóides cheguem até o óvulo. A laqueadura não afeta o desejo nem o prazer sexual. É um procedimento cirúrgico invasivo que deve ser feito por médica(o) especializada(o). De acordo com a legislação brasileira, pode ser feita gratuitamente por mulheres que tenham, no mínimo, 25 anos, ou que tenham 2 filhos vivos (Lei Federal Nº 9.263, de 12 de Janeiro de 1996). A reversão é possível em alguns casos, mas não é garantida, também depende de intervenção cirúrgica, que não é gratuita e não está disponível no SUS.

A ligadura não previne contra Infecções Sexualmente Transmissíveis.

(VASECTOMÍA) NIBORA ABITO (ESPERMA) KABATAYA KOTAI

Tamaja (vasectomía) tia kotai nibora abito (esperma) anaruto kabataya, tida ikuabunaka takitane, tamaja sike nome noboto minaja. Nibora tane takore tida isiko nonakitane takore tajananakore obonoya kore yakera jese. Tane taturu nibora anobotomo manamo jakore wabanaka (Ley federal nº 9.263 del 12 de enero de 1996). Nibora aonomu yakera jese ja. (Vasectomía) Jebu nobara majaya jese.

VASECTOMÍA

Proporcionado por el sus.

Procedimiento quirúrgico para personas que tienen pene, que consiste en cortar los canales de flujo de los espermatozoides, interrumpiendo su presencia en el semen. Un procedimiento simple y seguro, requiriendo 20 o 30 minutos y anestesia local. Puede realizarse en ambulatorio u hospital. Según la legislación brasileña, puede hacerse em homens de 25 años o más, o que tengan más de 2 hijos vivos (Ley Federal Nº 9.263 del 12 de enero de 1996). Es importante tener en cuenta que la vasectomía no afecta el rendimiento o placer sexual, ya que los testículos siguen funcionando normalmente. La vasectomía no previene las ITS/VIH o las hepatitis virales.

VASECTOMIA

Disponibilizado pelo SUS

Procedimento cirúrgico destinado às pessoas com pênis, que consiste em cortar os canais de fluxo dos espermatozóides, interrompendo a presença deles no sêmen. Procedimento simples e seguro. Demora cerca de 20 a 30 minutos, a anestesia é local e pode ser realizada em nível ambulatorial ou hospitalar. De acordo com a legislação brasileira, pode ser feita por homens que tenham, no mínimo, 25 anos ou 2 filhos vivos (Lei Federal Nº 9.263, de 12 de Janeiro de 1996). Importante informar que a vasectomia não afeta o desempenho sexual e o prazer, pois os testículos funcionam normalmente. A vasectomia não previne contra IST/ HIV nem hepatites virais.

NAMINAKITANE TIDATUMA KUABUKORE

Brasil yata tida tuma aisiko yaotaya kotai, ayaota kuabu tuma yakera ejobomiaroya, ajotu mia, noboto mia, yakerara, noboto yakera diawarakitane, yakera ami oromiaro. Kuabutuma tamaja saba. Sabaya naminakitane ja, kokotuka sabasabaya.

DERECHOS DE LAS MUJERES EMBARAZADAS

La legislación brasileña garantiza a toda mujer el derecho a someterse a exámenes de seguimiento y control prenatales, a tener un parto seguro, a beneficiarse de la licencia de maternidad y amamantar a su hijo/hija. Este acompañamiento comienza incluso con el examen de confirmación del embarazo. El conocimiento de estos derechos por parte de las mujeres embarazadas es fundamental para que sean respetados en la práctica.

DIREITOS DA MULHER GRÁVIDA

A legislação brasileira garante que toda mulher tem direito a realizar exames de acompanhamento pré-natal, a passar com segurança pelo parto, à licença-maternidade e a amamentar o seu filho. Esse acompanhamento começa inclusive com o exame de confirmação de gravidez. O conhecimento das gestantes em relação a esses direitos é uma ferramenta fundamental para que eles sejam respeitados na prática.

1) Ebiji ajanoko narute ori emikitane – tautuma kokutuka kuabuya kotai ebiji ajanoko narute ori emikitane, waniku ekidarone, noboto diawarakitane takore (Ley nº 9.263 de 1996).

2) Waniku kokutuka ibiji arao jata narute; vacuna abakitane, jatumikitane, ai sabasabaya.

3) Naminakitane ama kasaba narute noboto diawarakitane takore.

1) Asistencia y control prenatal - La mujer embarazada tiene derecho a recibir asistencia especializada durante el embarazo, el prenatal, el parto y el posparto. Este derecho está garantizado por la Ley Nº 9.263 de 1996.

2) Acceso a vacunas, consultas dentales, exámenes etc.

3) Saber y tener asegurado el acceso a la maternidad donde será atendida en el momento del parto.

1) Acompanhamento pré-natal – A gestante tem direito a acompanhamento especializado durante a gravidez, o pré-natal, o parto e o pós parto. Esse direito é assegurado pela Lei n. 9.263, de 1996.

2) Acesso a vacinas, consultas odontológicas, exames etc.

3) Saber e ter assegurado o acesso à maternidade em que será atendida no momento do parto.

NOME NAMINAKITANA IBIJI JANOKO YATA NARUTE NOBOTO DIAWARAKITANE

- 1)** Tida aribu nokokitane ja, arenoko diboto rakate.
- 2)** Naminakitane ja orisia, anoboto sabasabaya rakate.
- 3)** Detanaka aubonona jau tiakotai detanaka warate.

DERECHOS DURANTE LA HOSPITALIZACIÓN Y EN EL TRABAJO DE PARTO

- 1)** Ser escuchada y tener sus preguntas respondidas.
- 2)** Ser informada sobre su situación clínica y la del bebé.
- 3)** Expresar sus sentimientos y reacciones libremente.

DIREITOS DURANTE A INTERNAÇÃO E NO TRABALHO DE PARTO

- 1)** Ser ouvida e ter suas dúvidas esclarecidas.
- 2)** Ser informada sobre sua situação clínica e da criança.
- 3)** Expressar sentimentos e reações livremente.

NOBOTO DIJABARAKORE

Naminakitane ja noboto dijawarakore anoboto isiko jate are jese, ibiji ajanoko eku. Ama oremo nakate nobara kore, takore orisia naminakitane ja, dani anoboto tane. Noboto arima naminakitane ja, atida anoboto tane isia awarao rakate.

Dibu nokone jakitane ja, noboto ami muakitane sina kuare amiajo yakera noboto saba.

DERECHOS DESPUÉS DEL PARTO

Tener al niño/niña todo el tiempo a su lado em un hospedaje conjunto y amamantar. Sólo es necessário separarlos si alguno de los dos está recibiendo cuidados específicos, siempre que así sea informada. El padre del niño/niña o su acompañante de elección puede acompañar al bebé en estos casos.

Obtener consejos sobre la lactancia materna y sus beneficios.

DIREITOS DEPOIS DO PARTO

Ter a criança todo o tempo ao seu lado, em alojamento conjunto, e amamentar. Vocês só precisam ficar separados se algum dos dois estiver recebendo atendimento específico, desde que informado. O pai do bebê ou seu acompanhante pode acompanhar o bebê nesses casos.

Receber orientações sobre a amamentação e suas vantagens.

DIBUKÍ NOBOTO AJERAKORE SABASABAYA

Oko naminaka ajera kotai, noboto diawarakitane takore tane saba ibiji a wabinoko eku wabia: ibiji ajeraja saba. Tai saba ratakate hospital yata ebuturu, noboto yakera diawarakitane takore.

HABLEMOS DE LOS DOLORES DE PARTO

El parto es una gran experiencia para la parturienta, el/la compañero/compañera y el bebé. Tal vez haya oído varias cosas sobre el dolor de parto. Es importante saber que el dolor varía en intensidad para cada persona y puede volverse más grande si se siente tensa o asustada.

Se sabe que el dolor de parto es fuerte, por lo tanto compruebe su límite. Si siente la necesidad, es posible acceder a métodos de alivio del dolor, farmacológicos o no (véase más abajo). También sepa que tiene derecho a pedir analgesia en el caso de un parto normal, incluso en los hospitales públicos u hospitales afiliados al Sistema Único de Salud (SUS).

VAMOS FALAR SOBRE A DOR NO PARTO?

O parto é uma grande experiência para a parturiente, companheiro(a), e o bebê. Você já deve ter ouvido falar várias coisas sobre a dor do parto. É importante saber que a dor varia de intensidade para cada pessoa e pode se tornar maior se você estiver se sentindo tensa e/ou com medo.

A dor do parto é conhecida como sendo forte, verifique seu limite. Se você sentir necessidade, é possível acessar métodos de alívio da dor, farmacológicos ou não (veja abaixo). Saiba também que é seu direito pedir analgesia no caso de um parto normal, inclusive nos hospitais públicos ou conveniados ao Sistema Único de Saúde (SUS).

NOBOTO ARIAWARA SERENE

Tida jisaka jisakatane sereya noboto mikitane, serekitane takore tida naminakitane ja sina kuare serete, ama awaraotuma rakate naminakitane.

Noboto ariawara, wajabara serekore monida yana bajia, atae noboto mikitane takore.

Serekitane takore dibu tai sabasabaya nome dibute, tai yakeraja ejobote, takore sereae jakotai bajukakitane uriabane witu.

EL PARTO POR CESÁREA

En algunos casos, puede ser necesario um parto por cesárea, pero la mujer tiene el derecho a ser informada de las razones de esta cirugía.

Si su primer parto fue por cesárea, esto no impide que los siguientes partos sean normales.

La cesárea necesita una indicación adecuada, basada en las mejores evidencias y las mejores prácticas, porque se trata de um procedimiento invasivo de gran envergadura, con riesgos y la necesidad de un proceso de recuperación generalmente más lento en el período postoperatorio. Además, no puede realizarse sin el consentimiento de la persona o su acompañante.

SE PRECISAR DE CESÁREA

Em alguns casos, a cesárea pode ser necessária para a gestante e o bebê, mas a mulher tem o direito de ser informada dos motivos para fazer esta cirurgia.

Se o seu primeiro parto foi cesariana, isso não impede que os próximos partos sejam normais.

A cesárea necesita de uma indicação adequada, baseada nas melhores evidências e nas melhores práticas, por ser um procedimento invasivo de grande porte, com riscos e necessidade de um processo em geral mais lento de recuperação no pós-operatório. Além disso, não pode ser realizada sem o consentimento da pessoa ou do seu acompanhante.

DANI AMIJO MOAKITANE

Dane amiajo tai najoro kokotukaya noboto saba. Era ja (carbohidratos, vitaminas, minerales, grasas y proteínas esenciales) noboto yakera idakitane.

LACTANCIA MATERNA

La leche materna es un alimento completo, rico en nutrientes como los carbohidratos, vitaminas, minerales, grasas y proteínas esenciales para el crecimiento y desarrollo del niño / niña.

ALEITAMENTO MATERNO

O leite materno é um alimento completo, rico em nutrientes como carboidratos, vitaminas, minerais, gorduras e proteínas essenciais para o crescimento e desenvolvimento da criança.



SINA KUARE DANI AMIJO YAKERA A NOBOTO SABA:

Noboto ami orokitane ja, waniku mojomatana jisaka arai jisaka (6 meses), a noboto obononaja najoro daisa. Waniku tamatikamo sike najoro jisaka jisaka tane moaturu, joida manamo yarokore.

Dani amijo tai jebu saba taera, noboto yaoroya, jebu eraja emo abaya. akobe dubujunaja, amujoro yakera abaya, sojoi majanaja. amarakate (colesterol alto), a jotu moninaja monida witu dauranaja.

BENEFICIOS DE LA LECHE MATERNA PARA EL BEBÉ:

La lactancia materna debe ser exclusiva hasta los 6 meses, el bebé no necesita otros alimentos como agua, té, jugo u otras leches. Después de este período, puede ser complementado con otros alimentos hasta 2 años o más.

La leche materna es rica en anticuerpos, protegiendo al niño / niña de muchas enfermedades como la diarrea, las infecciones respiratorias y las alergias. También disminuye el riesgo de hipertensión, colesterol alto, diabetes y obesidad.

BENEFÍCIOS DO LEITE MATERNO PARA O BEBÊ:

O aleitamento materno deve ser exclusivo até os 6 meses, o bebê não precisa de outros alimentos como água, chá, suco ou outros leites. Após esse período pode ser complementado com outros alimentos até os 2 anos ou mais.

O leite materno é rico em anticorpos, protegendo a criança de muitas doenças como diarréia, infecções respiratórias e alergias. Além disso, diminui o risco de hipertensão, colesterol alto, diabetes e obesidade.

Nobotomo era muananaja takitane, mate ajoida (5) yaronaja kore.

Nobotomo ami oroya kotai yakeraja idaya.

Ami orokore amejo yakera, sanetaya amojoro yakera jakitane, ai (dientes), ama aribu rakate yakera, ajajina yakera.

Noboto ami oroya kore arani isiko orinaminaya, arani isia obonoboya.

Reduce la mortalidad infantil por causas prevenibles en niños menores de 5 años.

Los bebés que se amamantan suelen tener un mejor crecimiento y desarrollo.

Succionar el pecho ayuda al desarrollo de la cara, los dientes, el habla y la buena respiración.

La lactancia materna promueve el contacto íntimo entre la madre y el bebé, además de generar beneficios psicológicos para el niño / niña.

Reduz a mortalidade infantil por causas evitáveis em menores de 5 anos.

Bebês que mamam no peito tendem a apresentar melhor crescimento e desenvolvimento.

Sugar o peito auxilia no desenvolvimento da face, dentes, fala e boa respiração.

A amamentação promove o contato íntimo entre a mãe e o bebê e gera benefícios psicológicos para a criança.

JANOKOIDA AMI AJO MOAKITANE

Ama dibu ja: tida anoboto ami moaya kotai, ami ajo, daisa moaturu yama tai saba yarokota jobinaka takitane ja, nobaraya yana rakate.

Tida jebu nobara (vih) jokotai ami moakomoni yama, tatuma yaorokotu anojiba taeraja jobia kuare totuma a noboto (leche de pote) nisakitane ja anoboto saba.

BANCO DE LECHE HUMANA

Toda mujer que amamanta puede convertirse en donante de leche humana. Para donar, basta estar sana y no tomar medicamentos que interfieran en la lactancia.

La donación de leche materna, además de su contribución a la salud de otros bebés, es también una forma de aumentar la producción de leche en su cuerpo, porque la succión estimula la producción.

BANCO DE LEITE HUMANO

Toda mulher que amamenta pode se tornar doadora de leite humano. Para doar, basta estar saudável e não tomar medicação que interfira na amamentação.

A doação de leite materno, além de sua contribuição para a saúde de outros bebês, também é uma forma de aumentar a produção de leite do seu corpo, pois a sucção estimula a produção.



El Banco de Leche funciona las 24 horas del día para las mujeres donantes y las que tienen dificultades para amamantar. Donar leche humana salva vidas. La leche es importante para todos los bebés, especialmente para los que están hospitalizados y no pueden ser amamantados por la madre.

Contacte el banco de leche humana de Boa Vista:
095-4009-4909 o 4009-4939.

O Banco de Leite funciona 24 horas para mulheres doadoras e para aquelas com dificuldade na amamentação. Doar leite humano é um gesto que salva vidas. O leite é importante para todos os bebês, principalmente para os bebês que estão internados e não podem ser alimentados pela mãe.

Entre em contato com o banco de leite humano de Boa Vista:
095-4009-4909 ou 4009-4939.

5

KA BAJUKANA TIDA NIBORA ISIKO
JAKORE JEBU SABANA MAJAYA

LA SALUD SEXUAL Y LAS INFECCIONES
DE TRANSMISIÓN SEXUAL

SAÚDE SEXUAL E INFECÇÕES
SEXUALMENTE TRANSMISSÍVEIS



Jebu nobara (ITS) waraotuma abajuka kokotukaya ja. Ina kokotukaya ja (376 millones) waraotuma jido majabuaeja. Tamaja jebu (condón) abanaja kuare. Jebu (ITS) daisa tuma isia jarone yori naminanaja. Tida nobora tane ama (condón) abayarone ibiji ajanoko yata naukitane ja, ori emikitane, ajotu nisakitane. Tai jebu (ITS) ajabara yatukamo yarokota jobikore, jebu daisa tuma kuana majanaka tate. Tamaja jebu warao abajuka emonia.

Las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) están entre los problemas de salud pública más comunes en todo el mundo, con una estimación de 376 millones de nuevos casos por año (OMS, 2019). Las ITS se transmiten principalmente por contacto íntimo sin el uso de condones con personas infectadas. Algunas ITS pueden no mostrar síntomas tanto en hombres como en mujeres. Por ello, incluso al tener sexo con condón, se recomienda acudir al servicio de salud para hacerse pruebas al menos una vez al año. Estas infecciones, cuando no son diagnosticadas y tratadas oportunamente, pueden evolucionar causando otros problemas de salud. El tratamiento de las ITS rompe la cadena de transmisión y evita el deterioro de la salud.

As Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) estão entre os problemas de saúde pública mais comuns em todo o mundo, com uma estimativa de 376 milhões de casos novos por ano (OMS, 2019). As IST são transmitidas, principalmente, por contato sexual sem o uso de camisinha com uma pessoa que esteja infectada. Algumas IST podem não apresentar sintomas, tanto no homem quanto na mulher. Por isso, mesmo fazendo sexo com uso de preservativo, é recomendado procurar o serviço de saúde para testagem no mínimo uma vez ao ano. Essas infecções, quando não diagnosticadas e tratadas a tempo, podem evoluir causando outros problemas de saúde. O tratamento das IST quebra a cadeia de transmissibilidade e impede a deterioração da saúde.

JEBU NOBARA (ITS) KATUKANE NAMINATE?

Jebu nobara (its) majanaeja (virus, bacterias y protozoos). Tai jebu warao ajotu eku nakaya, nibora abito ajó (esperma), tida ajibonoko. Tamaja isia jakore: boisia, jita ejoboya, aobokabe rakate ajera, jiboyakore ajera.

¿CUÁLES SON LAS CAUSAS DE LAS ITS?

Las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) son causadas por virus, bacterias y protozoos. Estos agentes infecciosos se encuentran en los fluidos corporales como la sangre, el esperma y las secreciones vaginales. Las manifestaciones más frecuentes son las heridas, las secreciones, las ampollas, las verrugas, el dolor pélvico y ardor al orinar.

QUAIS AS CAUSAS DAS IST?

As Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) são causadas por vírus, bactérias e protozoários. Estes agentes infecciosos encontram-se nos fluidos corporais, como sangue, esperma e secreções vaginais. As manifestações mais frequentes são feridas, corrimentos, bolhas, verrugas, dor pélvica e ardência ao urinar.

NAMINAU JEBU (ITS) MUSABERA JAKOTAI

• JEBU SABANA

Tai jakotai jabatane kabuka abane jebu sabana aisia waraya. jebu sabana bajukoni. Ina eku aubamu ajabana. Jebu sabana aisia jatane takore yori isiko jakore wabaya kotai araisa imajaya. Jebu sabana awai witu (SIDA), jebu sabana amajana aidawitu jakotai amajana yori isiko jakore tida nibora tane. Nibora abitu (awata) amaka aminakitane jebu sabana majaya. Araisa imajaya, jotu jabakore (kuabu). Noboto ariyawara eku, ajamara sabana aisia akosa isia, jotu abakore tejo daisa isimo nisakore. Ama amio akuatukamo rakate. Arani nobaraya kore. Jebu sabana isia, tai seke jabanera warao daisa tuma imajakitane. Jebu sabana (VIH) tia kotai.

CONOZCA LAS PRINCIPALES ITS

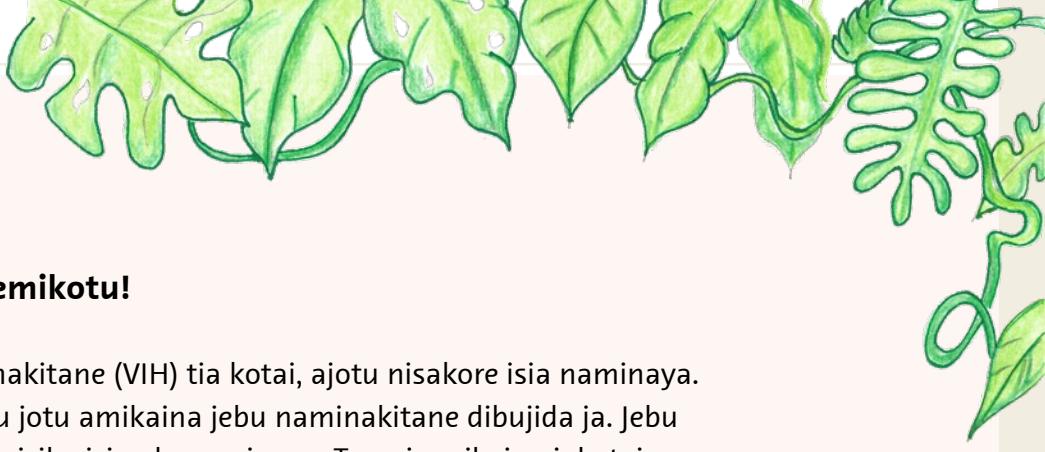
• VIH Y SIDA

El VIH es la sigla para el Virus de la Inmunodeficiencia Humana, que puede convertirse al Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA). Una de las principales maneras de transmisión del VIH es el sexo sin preservativo. Además, el virus puede transmitirse a través de la sangre (embarazo, parto, uso de drogas inyectables, transfusiones y trasplantes) y a través de la leche materna, cuando la madre es soropositiva. Una vez infectada, la persona tiene la capacidad de transmitir el VIH. La presencia de otras Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) favorece la transmisión del VIH.

CONHEÇA AS PRINCIPAIS IST

• HIV E AIDS

HIV é uma sigla para o vírus da imunodeficiência humana, que pode levar à Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS). Uma das principais formas de transmissão do HIV é o sexo sem preservativo. Além disso, o vírus pode ser transmitido pelo sangue (gestação, parto, uso de drogas injetáveis, transfusões e transplantes) e pelo leite materno, se a mãe for positiva para HIV. A partir do momento em que a pessoa é infectada, ela tem a capacidade de transmitir o HIV. A presença de outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) favorecem a transmissão do HIV.



Yatu atejo yori emikotu!

Jebu sabana naminakitane (VIH) tia kotai, ajotu nisakore isia naminaya. Tamatika brasil eku jotu amikaina jebu naminakitane dibujida ja. Jebu sabana jakotai yaja isiko isia okonaminaya. Tamaja mikoina jakotai nunaya amoara omi jotu anisanoko anabakanoko eku mikitane.

Hágase una prueba!

El diagnóstico de la infección por VIH se realiza mediante la toma de sangre o de fluido oral. En Brasil, hay pruebas de laboratorio y pruebas rápidas, que detectan los anticuerpos contra el VIH. Los resultados salen en el mismo día. Estas pruebas son realizadas gratuitamente por el Sistema Único de Salud SUS (Sistema Único de Salud), en unidades de la red pública y en Centros de Testagem e Aconselhamento CTA (Centros de Pruebas e Asesoramiento).

Faça seu teste!

O diagnóstico da infecção pelo HIV é feito a partir da coleta de sangue ou de fluido oral. No Brasil, há exames laboratoriais e testes rápidos que detectam os anticorpos contra o HIV e o resultado é conhecido no mesmo dia. Estes testes são realizados gratuitamente pelo Sistema Único de Saúde (SUS), nas unidades da rede pública e nos Centros de Testagem e Aconselhamento (CTA).

Ibiji (yarokota)

Yarokota tuma, jebu sabanaida aroko kotai anoibano taera witu jebu moko moko ayarokota munika yana. Tai yarokota jakotai jebu moko moko daisa tuma nakamiaronaja tejo isia. Brasil eku yarokota tuma amuara omi moaya, yarokota a janoko eku. Yarokota jobine naokitane ja jebu sabana isia jakotai tai wabanaka takitane. Ama nobaramutuma ajanoko eku wabamo (nobaramo). Monida witu yana jakitane.

Tratamiento

El tratamiento del VIH se da con medicamentos antirretrovirales (TAR), que previenen la multiplicación del virus en el cuerpo. Estos fármacos previenen el debilitamiento del sistema inmunológico. En Brasil son distribuidos gratuitamente por el Sistema Único de Saúde SUS (Sistema Único de Salud). Seguir adecuadamente el tratamiento con medicamentos antirretrovirales es fundamental para aumentar la calidad de vida de las personas que viven con el VIH y para reducir el número de hospitalizaciones e infecciones por enfermedades oportunistas.

Tratamento

O tratamento do HIV é feito com medicamentos antirretrovirais (ARV), que servem para impedir a multiplicação do vírus no organismo. Esses medicamentos impedem o enfraquecimento do sistema imunológico e no Brasil são distribuídos gratuitamente pelo Sistema Único de Saúde. Seguir corretamente o tratamento com os medicamentos antirretrovirais é fundamental para aumentar a qualidade de vida das pessoas que vivem com HIV e reduzir o número de internações e infecções por doenças oportunistas.



• JEBU BOSI

Tamaja jebu bosi jakotaijisaka eraja yatukamo. Tamaja jebu bosi jakotaijabanera tai araisa majaya kuare.

Ja jebu bosi manamo:

VHS (1) isaka: tai bosi aroko isia ejeba (jebu bosi).

VHS (2) manamo: bosi ajibonoko isia ejoboya.

• HERPES

El herpes simple es uno de los varios tipos de herpesvirus. Esta infección viral muy contagiosa se transmite por contacto directo con heridas (ampolas o úlceras).

Hay dos tipos de virus del herpes simple:

VHS-1: causa ulceraciones en los labios (herpes en los labios).

VHS-2: Causa del herpes genital.

• HERPES

O herpes simples é um dos diversos tipos de herpesvírus. Essa infecção viral é muito contagiosa e é transmitida pelo contato direto com feridas (bolhas ou úlceras).

Há dois tipos de vírus do herpes simples:

HSV-1: causa ulcerações nos lábios (herpes labial).

HSV-2: causa da herpes genital



Oko naminakitane

Tamaja jebu sabana jebu bosí jibonoko isia ejoboya kotai, kanamina abaya bosí moko moko ejoboya ajeratane kajibonoko isia ama sonoko isia arakate, diara tejo ajinakau tane, isiko tane jibokomoni tane rakate, kanamina aidawitu jakotai tai ajerawitu tamaja jebu naminakitane kajibonoko isia boroboro tane ejoboya ajoro araya. Tai tia tiji tiji isiko ajeratane rakate.

Síntomas

En la infección primaria, los casos de herpes genital se manifiestan con la aparición de diminutas y dolorosas ampollas en la región genital y/o anal, acompañadas de fiebre, malestar y dificultad para orinar. La característica más conocida es el intenso dolor.

En fase de reactivación, el herpes genital se caracteriza por la aparición de ampollas en la misma zona de la piel afectada en episodios anteriores, acompañadas de hormigueo local, molestias, picazón o dolor y aún bубones en la ingle.

Sintomas

Na infecção primária, os casos de herpes genital se manifestam com o aparecimento de bolhas minúsculas e dolorosas na região genital e/ou anal, acompanhadas de febre, mal-estar e dificuldade em urinar. A característica mais conhecida é a dor intensa.

Na fase de reativação, a herpes genital se caracteriza por bolhas na mesma área da pele afetada em episódios anteriores, acompanhadas de formigamento local, desconforto, coceira ou dor e ínguas na virilha.

Naminakitane

Tamaja jebu mine, naminakore yarokotatu jakotai bosi ayaroko nobaratu muaya.

Ibiji (yarokota)

Tamaja ayaroko jakotai abaya bajuka sabukau takitane atai, atai a tiji tiji bosi tane ayaroko jakotai bosi ejoya jobine arakate. Ibiji yarokota jobine jakitane.

Diagnóstico

Diagnóstico a partir del examen físico: el / la profesional de salud observa las características de las lesiones y prescribe el tratamiento.

Tratamiento

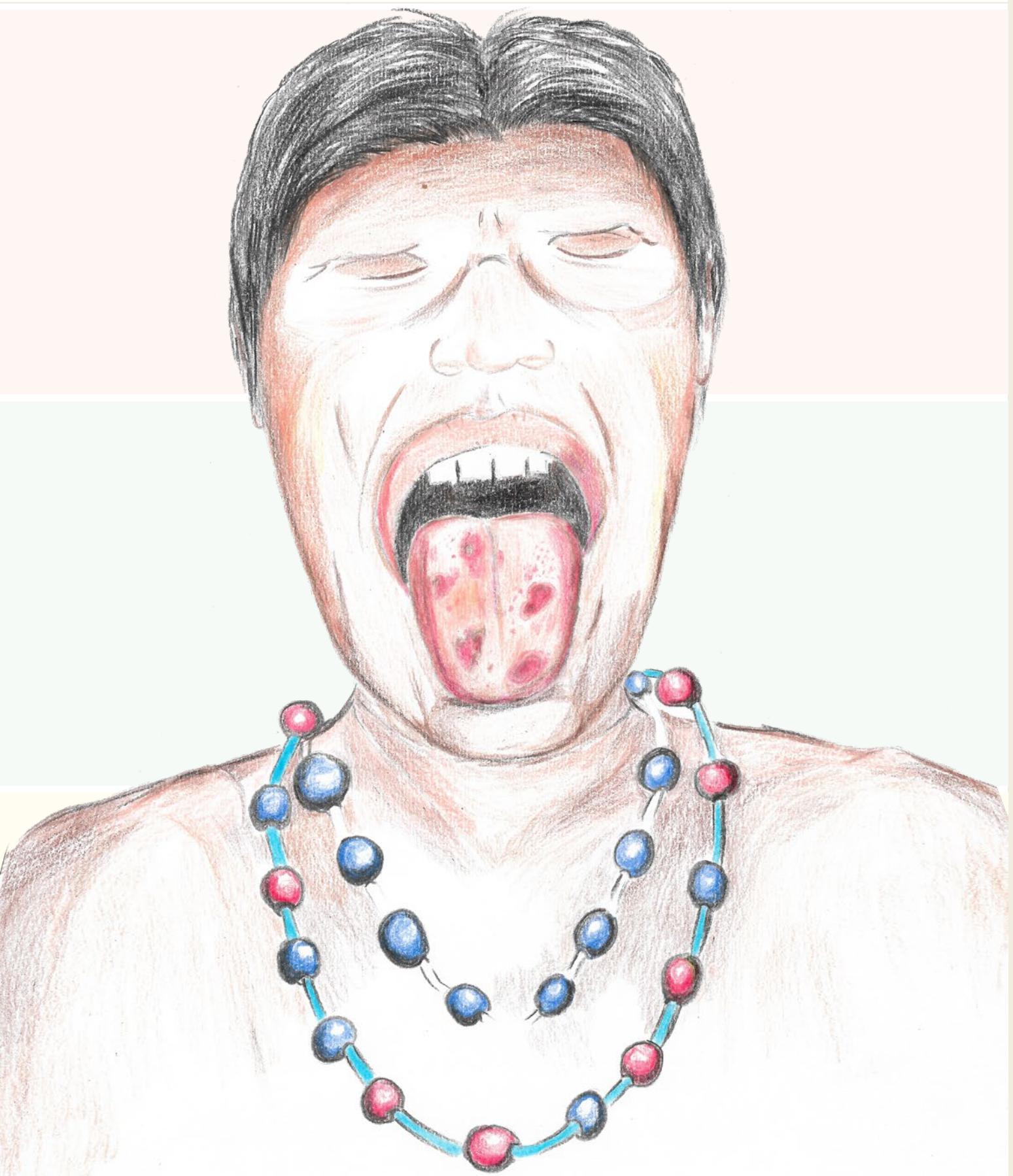
El tratamiento tiene como objetivo el alivio de los síntomas y la resolución rápida de las lesiones, siendo hecho con pomadas y comprimidos.

Diagnóstico

Diagnóstico a partir do exame físico: o/a profissional de saúde observa as características das lesões e prescreve o tratamento.

Tratamento

O tratamento visa alívio dos sintomas e resolução mais rápida das lesões, sendo feito com pomadas e comprimidos.



• MAJI AJEBU

Tamaja jebu (hepatitis B y C) kotai maji ajebu. Tamaja jebu maji isia nakaya, tamaja jebu majakore amaji jokojokoya yama. Brasil eku tai jebu amiji manamo awajabara a wai B araisa C.

Jebu maji B: majaya yama nibora tida isiko jakore wata ajo tida ekumo nakaya kotai tane jotu rakate.

Jebu maji C: inabutaya yama yakerawitu warakore jotu isia nibora tida isiko jakore tamaja jebu maji akosa saba ekida.

• LAS HEPATITIS B Y C

La hepatitis es una inflamación del hígado debido a una infección viral. En Brasil, las hepatitis virales más comunes son causadas por los virus de tipos B y C.

La hepatitis B se transmite durante las relaciones sexuales sin protección, por el esperma y la secreción vaginal, o por contacto con la sangre.

La transmisión del virus de la hepatitis C se produce principalmente por contacto con la sangre. La transmisión sexual es poco frecuente. Esta variedad de hepatitis no tiene vacuna.

• HEPATITES B E C

As hepatites são inflamações do fígado decorrentes de infecção por vírus. No Brasil, as hepatites virais mais comuns são causadas pelos vírus dos tipos B e C.

A Hepatite B é transmitida durante o sexo desprotegido, pelo esperma e pela secreção vaginal, ou pelo contato com sangue.

A transmissão do vírus da Hepatite C ocorre, principalmente, pelo contato com sangue. A transmissão sexual é pouco frequente. Essa variedade de hepatite não possui vacina.



Oko naminate hepatitis jaja

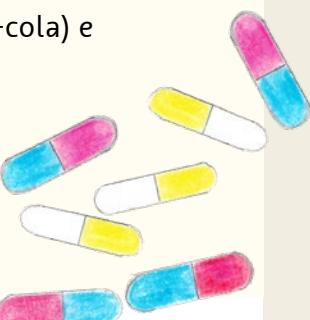
Tamaja jebu maji inare tane witu majaya yama. Kajoro amu jene tia. Botobotera, atejo ajera akobe ajera, diaraya, amu ekuya bají tia, dokoituru tia, a jibo (color de coca-cola) monuka ama asó jokoi tia jene jene tia rakate.

Síntomas

Las hepatitis son enfermedades silenciosas que no siempre presentan síntomas. Cuando aparecen, pueden ser: piel y ojos amarillentos, cansancio y malestar, dolor abdominal, fiebre, mareos, náuseas y vómitos, orina oscura (color de coca-cola) y heces claras (blancas o amarillas).

Sintomas

As hepatites são doenças silenciosas que nem sempre apresentam sintomas. Quando estes aparecem, podem ser: pele e olhos amarelados, cansaço e mal-estar, dor abdominal, febre, tontura, enjo e vômitos, urina escura (cor de coca-cola) e fezes claras (branca ou amarela).



Namineate hepatitis jaja

Tamaja jebu (hepatitis) naminakitane, jotu nisaya jebu jaja mikitane jebu ekidaja arakate mikitane:

- Iji tida nibora isiko nonae makanaka tanae;
- Daisama akosa anamu ojiya mujusi akabate koina daisa auno kamo kabataya iwaya kotai;
- Majaya rakate kuabukore diabaraya kore.

Diagnóstico

El diagnóstico se hace mediante análisis de sangre. Para saber si hay necesidad de pruebas que detecten la hepatitis, observe si ha estado expuesto a algunas de estas situaciones:

- Si ha tenido sexo sin protección;
- Si há compartido jeringas, agujas, hojas de afeitar, alicates de uñas y otros objetos que perforan o cortan;
- Transmisión de madre a hijo durante el embarazo y el parto.

Diagnóstico

O diagnóstico é feito por exames de sangue. Para saber se há a necessidade de realizar exames que detectem as hepatites, observe se você já se expôs a algumas dessas situações:

Transmisión de madre a hijo durante el embarazo y el parto.

- Se praticou sexo desprotegido;
- Se compartilhou seringas, agulhas, lâminas de barbear, alicates de unha e outros objetos que furam ou cortam;
- Transmissão de mãe para o filho durante a gravidez e o parto.

Ibiji (yarokota)

Jebu maji b: abujuka ekida ibiji ajanoko (SUS) akosa abaya amuara omi tane kuare sike waba sanuka tia, tamaja kotai anojibana taera witu, tamaja jebu maji akosa (vacuna) saba ekida, tiarone abajuka ja ayaroko ja (SUS) eku. Ama tida kuabu tuma kokotuka. Ajotu nisakitane ja miaja isia jebu ja a ekida. Jebu majanaka takitane arani anoboto tane. Ama ajotu nisakore jebu jakore anaminamo aribu eku abakitane ja.

Tratamiento

La hepatitis B no tiene cura. El Sistema Único de Saúde SUS (Sistema Único de Salud) pone a disposición la vacuna de manera gratuita, así como el tratamiento que reduce el riesgo de progresión de la enfermedad, ya que esta puede ser muy agresiva. La hepatitis C no tiene vacuna, pero se puede curar. El tratamiento también se ofrece en el SUS. Se recomienda que toda mujer embarazada haga pruebas para las hepatitis B y C, para evitar la transmisión de madre a hijo. En casos de que el resultado sea positivo, es necesario seguir todas las recomendaciones médicas.

Tratamento

A Hepatite B não tem cura. O Sistema Único de Saúde disponibiliza gratuitamente a vacina, assim como o tratamento que reduz o risco de progressão da doença, pois ela pode ser muito agressiva. A Hepatite C não possui vacina, mas pode ser curada. O tratamento também é disponibilizado pelo SUS. É recomendado que toda mulher grávida faça os exames para detectar as hepatites B e C, para evitar a transmissão de mãe para filho. Em caso de resultado positivo, é necessário seguir todas as recomendações médicas.

• JEBU BAJUKONI

Tamaja jebu (vph) bajukoni warao isia jakore majaya (doko, jibonoko, sonoko) ajoro isia rakate, erawitu yama naminaya rakate, erawitu yama naminaya arakate naria kajoro arai kamajoro isia rakate bosia ejoboya.

Jebu sinarijanakai ejoboya naminakitane, ka tejo asau tane nakaya, tai diana nobaraya ka tejo araya majane ja kotai. Tane jese ka tejo ekuya ejoboya jebu bajukoni tane jakitane.

• VPH

El VPH (sigla que significa Virus del Papiloma Humano) es un virus que infecta tanto las membranas mucosas (boca, genitales, ano) como la piel. Contiene varios subtipos conocidos y para cada uno de ellos hay diferentes síntomas, que van desde las lesiones cutáneas y mucosas hasta el cáncer.

• HPV

O HPV (sigla que está em inglês e significa Papilomavírus Humano) é um vírus que infecta tanto mucosas (boca, genitais, ânus) quanto a pele. Contém vários subtipos conhecidos e para cada um há diferentes sintomas, que vão desde lesões de pele e mucosas, até câncer.



Oko naminakitane

Tamaja jebu kotai naminakitane waniko, waniko, tane, ama joida rakate nakaya diaka naminakitane.

Kawanika kasia jaja naminanaja, tamaja jebu, naminakitane boro boro tane ejeboya tatutuma jibonoko, sonoko, wata, onomu ajoro. Brasil tai isia eku waraya, karina a kuabaro munuka waraya kabayo aro aji ji monika tai nakaya sinarianaka eridaja sanukidaja kokotukaya eridaja sanukidaja nakaya, tai tiji tijida tamaja jebu, sari sari tane yarekuana noboto aja.

Síntomas

Es una enfermedad que puede tardar meses o años para manifestarse, o incluso nunca mostrar síntomas. Las principales manifestaciones clínicas del VPH son verrugas que pueden afectar a la vulva, la vagina, el cuello del útero, la región perianal, el ano, el pene, el escroto y la región pública. Popularmente en Brasil, algunas de estas lesiones se conocen como “crista de gallo”, “figueira” o “crista de cavalo”. Pueden adquirir varias formas y tamaños. Generalmente son asintomáticas pero puede generar picor local. Los tipos de virus que causan las verrugas no son los mismos que los asociados con el cáncer del cuello uterino.

Sintomas

É uma doença que pode levar meses ou anos para se manifestar ou nunca apresentar sintomas. Os principais sinais clínicos do HPV são verrugas que podem acometer a vulva, vagina, colo do útero, região perianal, ânus, pênis, bolsa escrotal, e região pubiana. Popularmente, algumas dessas lesões são conhecidas como “crista de gallo”, “figueira” ou “cabalo de crista”. Podem adquirir diversas formas e tamanhos. Geralmente são assintomáticas mas pode haver coceira local. Os tipos de vírus que causa verrugas não são os mesmos associados a câncer de colo do útero.

Isia ejoboya kotai jebu bajukoni monika yama.

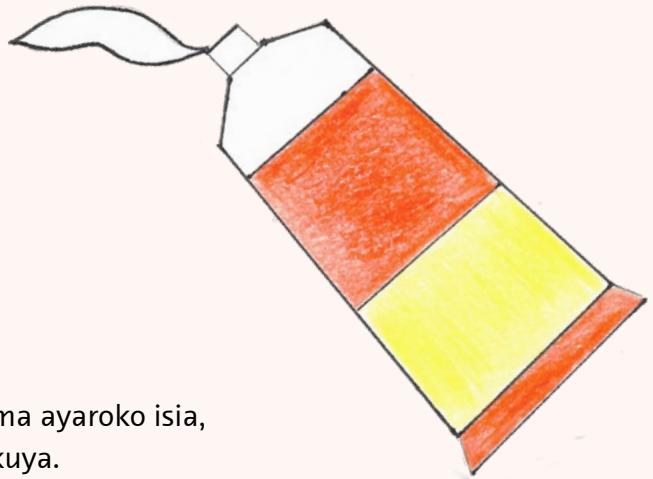
Warao eraja ekida jebu bajukoni (VPH), takore tamaja ejobokore waniko manamo atae mojabasi arai dianamo eku waniko manamo (entre 2 y 8 meses) taitane jebu. Atae joida eraja nakakore.

La mayoría de las personas no tienen ningún síntoma de VPH, pero cuando estos aparecen, suelen ocurrir entre 2 y 8 meses después de la infección, o incluso después de muchos años.

La caída de la inmunidad es el momento más favorable para que aparezcan las lesiones, como en el embarazo y en el caso de las enfermedades autoinmunes.

A maioria das pessoas não apresenta sintomas para o HPV, mas quando eles surgem, acontece entre 2 e 8 meses após a infecção, ou depois de muitos anos.

A queda de imunidade, como na gravidez e no caso de doenças auto imunes, é o momento mais propício ao surgimento das lesões.



Naminakitane

Atejo emibune autuya ori emikitane.
Yarokota anaminato, akosabatu, bosi amito,
tatutuma ekuya amitu.

Ibiji (yarokota)

Tamaja yarokota jakotai ejokitane ja, bosituma ayaroko isia,
tae bosi bajuka miaroy isia jakotai atejo erukuya.

Diagnóstico

Realizado por medio de un examen físico. Para diagnosticar las lesiones usted puede ser examinado por un/uma enfermero/a, ginecólogo/a, urólogo/a, dermatólogo/a. La prueba de Papanicolau (PAP) sólo detecta lesiones pré-cancerosas inducidas por otros tipos de VPH.

Tratamiento

El tratamiento consiste en el uso de ácidos o pomadas para reducir las lesiones y asistencia en la recuperación de la inmunidad de la persona afectada.

Diagnóstico

Realizado por meio de exame físico. Para diagnosticar lesões, você pode ser examinado/a por um/a enfermeiro/a, ginecologista, urologista ou dermatologista. O exame de Papanicolau/citologia só detecta lesões pré-câncerígenas induzidas por outros tipos de HPV.

Tratamento

O tratamento consiste no uso de ácidos ou pomadas para redução das lesões e auxílio na recuperação da imunidade da pessoa afetada.



• JEBU SINA TAI

Tai jebu (sífilis) waraotuma witu majaya. Tai majaya (bacteria treponema pallidum) orisiko nonakore (condón) abanaka warao tai isia nobaraya rone. Tia kuare (condón) abakitane ja orisiko nonakitane takore.

• SÍFILIS

La sífilis es una infección que afecta exclusivamente a los seres humanos y tiene diferentes etapas: sífilis primaria, secundaria, latente y terciaria. Es causada por la bacteria Treponema Pallidum, cuando hay contacto sexual sin condón con una persona infectada. Esto refuerza la necesidad del uso del preservativo durante las relaciones sexuales.

• SÍFILIS

A sífilis é uma Infecção que acomete exclusivamente o ser humano e possui diferentes estágios: sífilis primária, secundária, latente e terciária. É causada pela bactéria Treponema Pallidum, quando existe contato sexual sem camisinha com uma pessoa infectada. Isso reforça a necessidade do uso de preservativo durante relações sexuais.

Oko naminakitane

Sífilis jakore: Wajabara witu atejo isia bosi simisimi tane ejoboya kobokoboi tane. Tai (bacteria) aobonona, nibora abito tida ajibonoko, noboto aidanoko akojo, ajoto aroko tane. Tamaja ajuko ekida tiji tiji rakate yana. Tamaja dijaka nakaya yaja eku (10 y 90 días) jebu majaitane.

Tai ayamo: warao atejo isia anana monuka ejoboya amojo akobe kokotukaya. Aomu akobe rakate. Ejoboya misa mojomatanajisaka araijisaka (6) ama waniku mojomatanajisaka araijisaka (6) eku.

Síntomas

Los signos y síntomas de la sífilis suelen variar em cada etapa.

Primaria: Se presenta en forma de una llaga rojiza y redondeada, generalmente única, en el sitio de entrada de la bacteria (pene, vagina, cuello del útero, ano, boca u otras partes de la piel), generalmente es indolora y no pica. Aparece entre 10 y 90 días después del contagio.

Sintomas

Os sinais e sintomas da Sífilis costumam variar segundo cada estágio.

Primária: Apresenta-se na forma de uma ferida avermelhada e saltada, geralmente única, no local de entrada da bactéria (pênis, vagina, colo uterino, ânus, boca, ou outros locais da pele), normalmente é indolor e não coça. Aparece entre 10 e 90 dias após o contágio.



(latente): tamaja jebu jakore asidaja ekida monuka.

Tai ayamo: ejoboya joida jisaka (1 año) tanajakore joida warao manamo eku (40 años). Diana tamatika yarokore aboisituma jakotai irida tubuya. Warao ajoro moniaja, amujo ama (cardiovascular) amarakate (sistema neurológico) yatuka.

Secundaria: Pueden aparecer manchas en el cuerpo, cubriendo las palmas de las manos y las plantas de los pies. Aparece entre seis semanas y seis meses después de la cicatrización inicial de la llaga.

Latente: No hay manifestaciones o síntomas presentes durante este período.

Terciaria: Puede aparecer entre 1 y 40 años después de la aparición de la infección. Suele presentar lesiones muy severas e incapacitantes en la piel, en los huesos, en el sistema cardiovascular y en el sistema neurológico.

Secundária: Podem ocorrer manchas no corpo, abrangendo palmas das mãos e plantas dos pés. Aparece entre seis semanas e seis meses após a cicatrização da ferida inicial.

Latente: Neste período não se apresenta nenhum sinal ou sintoma.

Terciária: Pode surgir entre 1 e 40 anos depois do início da infecção. Costuma apresentar lesões cutâneas, ósseas, cardiovasculares e neurológicas muito graves e incapacitantes.

Naminakitane sinajate sífilis jakore

Jotu mikitane ibiji a janoko yata narute amoara omi (SUS)
jotu mine nome ejobokore, jotu nisanoko aidatuma yata inabate
yakera witu mikitane.

Diagnóstico

Se hace el diagnóstico a través de la prueba rápida de sífilis, disponible gratuitamente en el Sistema Único de Saúde SUS (Sistema Unico de Salud). Si la prueba resulta positiva, se debe tomar una muestra de sangre y enviarla a laboratorio para confirmar el diagnóstico y establecer un seguimiento.

Diagnóstico

O diagnóstico é feito através do teste rápido de sífilis, que está disponível gratuitamente no Sistema Único de Saúde do Brasil. Caso o resultado do teste seja positivo, uma amostra de sangue deverá ser coletada e encaminhada para realização de um teste laboratorial, para confirmar o diagnóstico e estabelecer o seguimento.

Yarokota jobikitane sifilis jakore

Jotu nisaitane yaorokota jobikitane ja: penicilina, benzatina (benzetacil), tamaja a tida anibora tane oriyorokitane ja orisiko nonaya kore.

Tratamiento

Después de la evaluación, se realiza el tratamiento, siendo la penicilina benzatina (benzetacil) el medicamento ideal. Es necesario que todas las parejas sexuales de la persona infectada sigan el tratamiento.

Tratamento

O tratamento é feito por um médico após a avaliação, sendo a penicilina benzatina (benzetacil) a medicação ideal. É necessário que todos os parceiros sexuais da pessoa infectada realizem o tratamento.



• GONORREA AMA CLAMIDA SINA TAI

Jebu gonorrea ama clamida tane jebu (ITS) jese (bacteria neisseria gonorrhoeae y chlamydia trachomatis), tamaja jebu majaya, ajibonoko yatuka, awaroba ama amú tane. Jebu daisa rakate majaya monidawitu yana (ureaplasmas a micoplasma) tane tamaja jebu dijaka nakanaja. Nobaraya dijaka ejobonaja kuare tida tuma yarokota jobinaja tia kuare amoni nakaya, (pelvis) tiakotai jokojokoya, noboto mikomoni abaya, orisiko nonaya kore ajera, warao a bajuka emonia, jebu daisa rakate ja.

• GONORREA Y CLAMIDIA

Son las ITS causadas por las bacterias Neisseria gonorrhoeae y Chlamydia trachomatis, respectivamente. En la mayoría de las veces las dos están asociadas, causando infecciones que afectan a los órganos genitales, la garganta y los ojos.

Los síntomas causados por estas bacterias también pueden ser causados por otras bacterias menos frecuentes, como Ureaplasmas y Micoplasmas.

Es común que las infecciones causadas por estas bacterias sean asintomáticas en la mayoría de los casos. La falta de síntomas hace que mujeres no busquen tratamiento, lo que puede empeorar estas infecciones y causar la Enfermedad Inflamatoria Pélvica (EIP), infertilidad (dificultad para tener hijos), dolor durante las relaciones sexuales, embarazo en las trompas de Falopio, entre otros daños a la salud.

• GONORRÉIA E CLAMÍDIA

São IST causadas por bactérias (Neisseria gonorrhoeae e Chlamydia trachomatis, respectivamente). Na maioria das vezes estão associadas, causando a infecção que atinge os órgãos genitais, a garganta e os olhos.

Os sintomas causados por essas bactérias também podem ser provocados por outras bactérias menos frequentes, como Ureaplasmas e Mycoplasmas.

É muito comum que as infecções causadas por essas bactérias sejam assintomáticas na maioria dos casos. A falta de sintomas leva as mulheres a não procurar tratamento para essas infecções, que podem se agravar quando não tratadas, causando Doença Inflamatória Pélvica (DIP), infertilidade (dificuldade para ter filhos), dor durante as relações sexuais, gravidez nas trompas, entre outros danos à saúde.

Katukane nagnitude gonorrea ama clamida jakore, sina jobute

Tai jebu amusaba: jibokitane takore ajera a obokobe yatuka, tida jotu minaja rone, mia jotu jene jene tane. Nibora isiko nonakore jotu mia. Tatutuma aisia jakotai musaba kanokida. Nebotuma sike jibokitane takore ajera, aonomu yatuka rakate ajera. Tamaja saba yarokota (antibióticos) jobite.

Diagnóstico y tratamiento

Los síntomas más comunes son: dolor al orinar o en la parte baja del abdomen (pie del estómago), excreciones amarillentas o claras fuera del período menstrual, dolor o sangrado durante las relaciones sexuales. La mayoría de las mujeres infectadas no presentan signos ni síntomas. Los hombres pueden tener ardor y calentamiento al orinar, y puede haber secreción o pus, además de dolor en los testículos. El tratamiento se realiza con antibióticos.

Diagnóstico e tratamento

O sintoma mais comum é dor ao urinar ou no baixo ventre (pé da barriga), corrimento amarelado ou claro fora da época da menstruação, dor ou sangramento durante a relação sexual. A maioria das mulheres infectadas não apresenta sinais ou sintomas. Os homens podem apresentar ardor e esquentamento ao urinar, podendo haver corrimento ou pus, além de dor nos testículos. O tratamento é feito por meio de antibióticos.

KATUKANE JEBU ORISIKO NONAKORE MAJANAKA TATE

Nibora, tida tane, abitu asimara (preservativo) abakore witu jebu majanaka tate. Tai jebu majakore monidaja diana, yakeraja nonakomoni. (Preservativo) Ja nebu saba, tida saba rakate.

CÓMO EVITAR LAS INFECCIONES DE TRANSMISIÓN SEXUAL

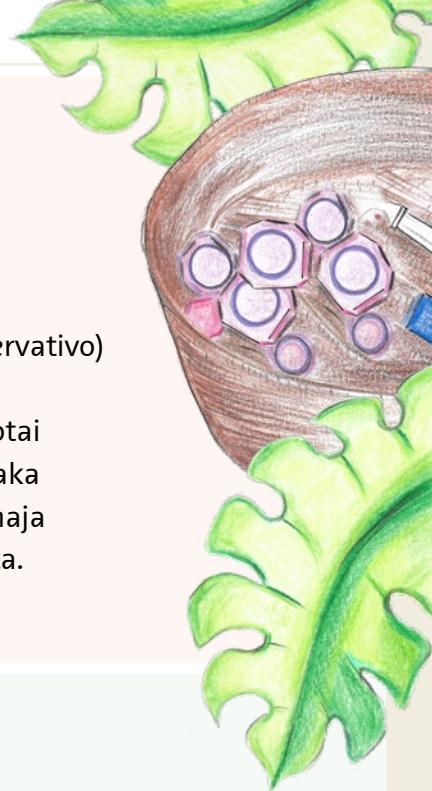
Sólo con el uso de preservativos es posible prevenir las Infecciones de Transmisión Sexual, ya que crean una barrera física que impide la transmisión. Hay un modelo de preservativo para el pene y otro para la vagina.

COMO EVITAR INFECÇÕES SEXUALMENTE TRANSMISSÍVEIS

Somente com o uso de preservativos é possível se prevenir das Infecções Sexualmente Transmissíveis, pois eles criam uma barreira física que impede a transmissão. Existe um modelo de preservativo para pênis e outro para vagina.

• NIBORA ABITU ASIMARA DIJAKAYA

Nibora abitu, asimara diakore diakaya abaiya kotai. Simara (preservativo) dijakaya abaya kotai, karata barobaro, botobotera, nibora abitu simarakitane tida aisiko nanakitane takore. Tai (preservativo) jakotai (espermatozoide) a noko tane tida a noboto aidanoko yata yaronaka tamiaroi, nibora rone nibora aisiko nonakitane takore rakate. Tamaja (preservativo) (SUS) ainataba iji naminanaja kore yejebu (136) yata.



• Preservativo externo (para el pene)

El preservativo externo es una fina capa de goma (látex o nitrilo) que cubre el pene antes de cada relación sexual. Funciona como un depósito de esperma y evita que se deposite el líquido en la vagina o en el ano, previniendo el embarazo y la transmisión de Infecciones de Transmisión Sexual. Este método es proporcionado por el Sistema Único de Saúde SUS (Sistema Único de Salud). Si no sabe dónde encontrarlo, llame al 136.

• Preservativo externo (para o pênis)

O preservativo externo é uma capa fina de borracha (látex ou nitrilo) que cobre o pênis antes de cada relação sexual. Funciona como depósito de esperma e impede que o líquido seja depositado na vagina ou ânus, evitando a gravidez, assim como a transmissão de Infecções Sexualmente Transmissíveis. Esse método é disponibilizado pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Caso você não saiba onde encontrá-lo, ligue para o 136.

Deje Nokonaka

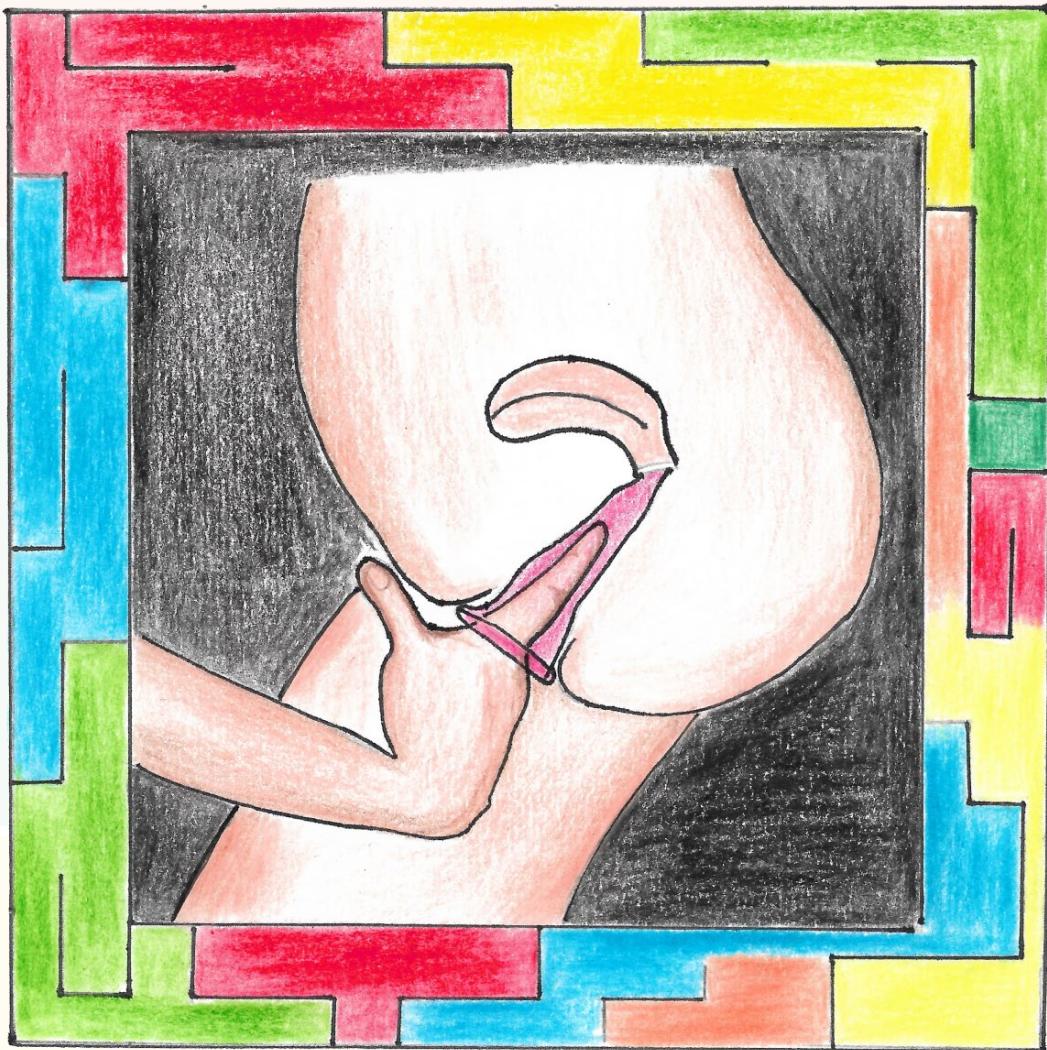
Warao abitu asimara (preservativo) dijakaya ababuya kotai yakera, tai karata botoboto, tai jíjí tia arakate, (maquina electronica) isia nonae tia, asatanaja yakeraja abakore, abakitane takore, (condones) tuma nibora emoninaja, uajatane abanaja eboto botanaja. Tida isiko nonaturú jese ja, tida atejo eku dijanaja, atoto ekida. (Condones) Tuma, dijanaka abaya kotai, eku abaya kotai abaturu tida abitu ama nibora abitu tane. Ojoto ekuya rakate.

Desmontando mitos

Los preservativos externos están diseñados para ser seguros, tienen capacidad de elasticidad y son probados electrónicamente después de su fabricación. No se rompen solos si manejados correctamente y utilizados dentro de su período de validez. Los condones no tornan el hombre estéril, impotente o débil. No disminuyen el deseo sexual del hombre. No se pierden dentro del cuerpo de la mujer. No tienen agujeros. Los condones, tanto los externos como los internos, pueden ser usados tanto para el sexo vaginal como anal.

Desfazendo mitos

Os preservativos externos são projetados para ser seguros, possuem capacidade elástica e são testados eletronicamente após a fabricação. Eles não se rompem sozinhos, se forem manuseados corretamente e utilizados dentro do período de validade. Os preservativos não tornam o homem estéril, impotente ou fraco. Não diminuem o desejo sexual do homem. Não se perdem dentro do corpo da mulher. Não têm furos. Os preservativos, tanto externo quanto interno, podem ser utilizados no sexo vaginal e anal.



6

NONAKITANE KOKOTUKA SABA
YAKERAJA DETANAKA TAKITANE:
TIDARONE NIBORARONE TANE

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD
NO-VIOLENTA: UNA CUESTIÓN DE
GÉNERO

A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE
NÃO-VIOLENTA: UMA QUESTÃO DE
GÊNERO



SINA TAI ASANAMATA TIDA NIBORA TANE?

Tai dibu, warao kokotuka sanamataya kotai, araisa darijata, yaotakitane abaya asidarone, yaota kore amoara abanaja. tamaja sanera kuare, aburata ekida kuare. Tane tia waraotuma a obonona asida tubuya kotai warao darijana, tida rone nibora monuka kuare, nibora rone tida monika kuare tamaja sanamataya dijakaya, warao eraja amojasika, tanaja kore erijisane, minaka tamiaroi, ama yaotanoko eku ayatamo rakate warao isanamataya. Warao tuma ajabata eku dibuya, warao tuma ajoro ananatuma era isanamataya. Tida tuma nibora tuma

QUÉ ES LA VIOLENCIA DE GÉNERO?

Toda acción de discriminación, agresión, imposición u omisión que cause daño, vergüenza, limitación, sufrimiento físico, sexual, moral, psicológico, social y económico, o incluso la muerte, en la que el género de la persona sea el factor desencadenante.

Puede ocurrir en espacios públicos y privados. No depende de la clase social o la nacionalidad. Puede ser ejercida por individuos o de manera institucional. Los datos muestran que las mujeres negras son las mayores víctimas de la violencia de género.

Es importante destacar que, aunque las mujeres sean la mayoría de las personas

O QUE É VIOLÊNCIA BASEADA EM GÊNERO (VBG)?

Qualquer ação de discriminação, agressão, imposição forçada ou omissão que cause dano, constrangimento, limitação, sofrimento físico, sexual, moral, psicológico, social e econômico, ou mesmo a morte, em que o gênero da pessoa é o fator desencadeador.

Pode ocorrer em espaços públicos e privados. Independe de classe social ou nacionalidade. Os dados mostram que as mulheres negras são as maiores vítimas da violência baseada em gênero. Pode ser exercida por pessoas ou de forma institucional.



kuarika. (violencia) tane tanaka takitane kokotuka
saba yakeraja nonakitane ja, yakera obonobute
warao araisa tuma sabasabaya.

que sufren la violencia de género, este tipo de violencia también afecta a las personas de la comunidad LGBTI+ y a los hombres.

La violencia contra la comunidad LGBTI es el resultado de prácticas y creencias discriminatorias que convierten a esta parte de la población en objetivo de ataques por toda su vida. Las estadísticas de violencia contra lesbianas, gays, transexuales y travestis son elevadas.

Por consiguiente, desde junio de 2019, Brasil convirtió la práctica de transfobia y homofobia en delito.

El desafío es hacer que estas leyes sean acompañadas de transformaciones sociales que permitan la creación de una sociedad más diversa.

Importante destacar que, embora as mulheres sejam a maioria das pessoas que sofrem violência baseada em gênero, esse tipo de violência também afeta pessoas da comunidade LGBTI+ e homens.

Violência contra a comunidade LGBTI resulta de práticas e crenças que, por conta da discriminação, convertem essa parcela da população em alvo de ataques desde a infância até a velhice. São altos os índices de violência cometida contra lésbicas, gays, pessoas trans e travestis.

No Brasil, a prática de transfobia e homofobia passou a ser crime desde junho de 2019.

O desafio é fazer com que essas leis sejam acompanhadas de transformações sociais que permitam maior abertura frente à diversidade.

KATUKANE OKO NAMINAKITANE ASANAMATA TIDA NIBORA?

Asanamata tida nibora tane naminakitane ja, musabera witu tane, tamaja asanamata dijaka abakitane ja, inare tanaka, tamaja dijaka abakitane monida monuka, warao daisa isiko nonaya kore dijisane, ariyawara sabasabaya nonanaja kuare. Tamaja sanamata are jate musabera abanaja kore.

CÓMO IDENTIFICAR LA VIOLENCIA DE GÉNERO?

Reconocer la violencia de género no suele ser fácil, ya que comienza de manera sutil. Generalmente es naturalizada en las relaciones, conforme patrones culturales que sitúan las relaciones desiguales como algo natural.

La violencia de género es como un Iceberg, donde la parte encubierta / invisible es más grande que la parte que podemos ver. Necesitamos hacer visible lo que está oculto, prevenirlo, mitigarlo y confrontarlo.

CÓMO IDENTIFICAR A VIOLÊNCIA DE GÊNERO?

O reconhecimento da violência de gênero muitas vezes não é fácil, pois ela se inicia de maneira sutil. Tende a normalizar-se em relacionamentos, seguindo padrões culturais que colocam relações desiguais como naturais.

A Violência de Gênero é como um Iceberg, onde a parte encoberta/invisibilizada é maior que a parte que enxergamos. Precisamos tornar visível o que está encoberto, prevenir, mitigar e enfrentar.

ASANAMATA TIDA NIBORA TATUKATU ARABUJO AISIA

Waraotuma janokoida eku jakotai sanamata eraja mia tida nibora. Tamaja arubujo aisia warao sanerajatuma, yori eku tuma anajakore tane sike yarubuya asanamata nanukitane, ori darijatubukitane tamaja monika. Tatuma tida nakaya asanamata jakotai monida witu jakore, monida sabuka nakaya, tane sanamataya erawitu. anibakamo kuarika sanamataya, jobaji daisa ekuya kujune, ayakara nabolune.

VIOLENCIA DE GÉNERO EN SITUACIÓN DE EMERGENCIA

En un contexto de emergencia humanitaria, las vulnerabilidades y desigualdades de género existentes pueden intensificarse, así como los riesgos de violencia, la estigmatización y discriminación. Estos factores se agravan cuando el acceso seguro a la asistencia humanitaria es difícil y repercuten en las posibilidades de supervivencia de las víctimas. Los roles de género atribuidos a las mujeres y a las niñas tienden a agravarse en situaciones de traslado forzoso, lo que hace que este grupo sea el más vulnerable.

VIOLÊNCIA BASEADA EM GÊNERO EM SITUAÇÕES DE EMERGÊNCIA

Em contexto de emergência humanitária, as vulnerabilidades e desigualdades de gênero, já existentes, podem ser intensificadas, assim como os riscos de violência, de estigmatização e de discriminação. Esses fatores se agravam quando há dificuldade no acesso seguro à assistência humanitária e podem impactar nas chances de sobrevivência da vítima. Papéis de gênero atribuídos a mulheres e meninas tendem a se acentuar em situações de deslocamento forçado, tornando esse grupo mais vulnerabilizado.

ASANAMATA TIDA NIBORA ASEBE

- **Ka tejoya**

Ka tejo yewerekore, oko akonate tejo nobarakore, tane munuka nabane, omu isia kawidane, jarajene, jasekore, warekore, ejojakore, ejowarakore, daisatuma rakate.

- **Ka obonobuna anoko**

Obonomu asida toaya i ojonamo oriwakakore tomaneraja, iyabukore, isanamatakore dibu aisia, ama daisa suma rakate. Ekabukatane waraotuma orisaba yakera jakotai monikata omi naone aisia. Ama daisatuma rakate, ikabukitane, waraotuma orisaba yakera jakotai monikata omi naone obojonamo aisia.

TIPOS DE VIOLENCIA DE GÉNERO

- **Física**

Causa daño a la integridad física o a la salud del cuerpo. Por ejemplo: golpear, patear, empujar, pegar, pellizcar, arañar, quemar, ahogar u otros.

- **Psicológica**

Comportamiento que genera daño emocional, vergüenza, humillación, manipulación, persecución, abuso verbal u otras formas de coacción. Limitar las relaciones personales o la libertad de ir y venir por medio de chantaje u otras maneras.

TIPOS DE VIOLÊNCIA BASEADA EM GÊNERO

- **Física**

Ofende a integridade física ou a saúde corporal. Ex: bater, chutar, empurrar, socar, dar tapas, beliscar, arranhar, queimar, enforcar e outras.

- **Psicológica**

Comportamento que gera dano emocional, constrangimento, humilhação, manipulação, perseguição, insulto ou outras formas de coação. Limitar relações pessoais ou liberdade de ir e vir por chantagem ou outros meios.

- **Unukamo tuma**

Ekibamo nisane, inukamo ebikamo nisane waraotuma karata anaminamo a karata, unukamo ka bitu sanera tane jakotai ama eku abaya monikata omi burata sabasabaya.

- **Obonona a jau omi**

Obonjonamo, ibono a namoni sabajiri isanamatane, asana kuana warane, dariatane, a kua emonituratane obojinamo eribune, eraja amaba sabajine.

- **Violencia patrimonial**

Retención, destrucción o sustracción de objetos, documentos personales o profesionales, bienes o propiedad de la sobreviviente. También incluye coacción y restricción de la libertad por dependencia económica. (Por ejemplo: romper sus objetos, retener el salario o documentos, prohibir que trabaje).

- **Violencia Moral**

Injuria, calumnia o difamación, insultos morales, humillaciones y depreciación de la capacidad intelectual (ejemplos: críticas mentirosas, insultos públicos).

- **Violência Patrimonial**

Retenção, destruição ou subtração de objetos, documentos pessoais ou profissionais, bens ou valores da sobrevivente. Inclui ainda coação e restrição da liberdade por dependência econômica. (Ex: quebrar objetos, tomar o salário ou documentos, impedir de trabalhar).

- **Violência Moral**

Injúrias, calúnias ou difamações, insultos morais, humilhações, imputações mentirosas, depreciação da capacidade intelectual. (Ex: críticas mentirosas, xingamentos em público).

- **Asanamata yaotanoko eku**

Warao darijatakore yaotanoko eku. Aidamotuma kotai kasanamataya

- **Asidarone aisiko nonae**

Oribita obononajakore taturitane tiakotai aobonona kuaurikane mina jakotai, tuatane nonane yoribitane obononajarone nonaya jakotai, a kobe eretane tiakotai isanamatane a nojibana aisia tametane obononajarone a obonona kuarinane nonaya jakotai, ama tane a tida aisiko dakate a obonona kuarike eku abakitane, ama a noboto weba abakitane (inatokitane). Kuabunaka tamiaroi a daroko iwanibukitane.

- **Violencia institucional**

Negligencia o negación de asistencia a las demandas de las víctimas en los servicios públicos u otras instituciones.

- **Violencia Sexual**

Cualquier acto o intento sexual no deseado. La conducta que obliga a presenciar, mantener o participar en una relación sexualmente no deseada, por medio de amenaza, coacción o uso de la fuerza (por ejemplo: ser obligada a mantener relaciones sexuales, incluso dentro del matrimonio, ser obligada a quedar embarazada, a abortar, o prohibida de usar anticonceptivos).

- **Violência institucional**

Negligência ou negação de atendimento às demandas das sobreviventes nos serviços públicos e outras instituições.

- **Violência Sexual**

Qualquer ato sexual indesejado ou tentativa. Conduta que obrigue a presenciar, manter ou participar de relação sexual não desejada, com intimidação, ameaça, coação ou uso da força (Exemplos: ser obrigada a manter relações sexuais, mesmo dentro do casamento; ser obrigada a engravidar, abortar ou proibida de usar contraceptivos).

KATUKANE TAKORE ASANAMATA MIJA?

- **Kuana isanamatane okitane**

Asanamata yori aisiko jakitane aisia, tamaja aisia era witu dibukitane, asanamata yoribita aisia jakotai, oriyamo nakanaka takore tamaja sike asanamata a jotana abaya jakotai, sinarijanaka nakaya, tamaja yori aisiko aisia jakotai, sinarijanaka takotai, asanamata isanamatane nonaya kotai, nonayabune obonona jarone tia kotai obonona jarone rakate.

COMO SE PRODUCE LA VIOLENCIA SEXUAL?

- **Abuso sexual**

Una amplia forma de classificar los actos de violencia sexual cuando no hay consentimiento. Son parte de ese tipo de violencia cualquier práctica con contenido sexual que sea forzada, como intento de violación, caricias no deseadas y sexo oral forzado.

COMO A VIOLENCIA SEXUAL ACONTECE?

- **Abuso sexual**

Uma forma ampla de categorizar atos de violação sexual em que não há consentimento da outra parte. Fazem parte desse tipo de violência qualquer prática com teor sexual que seja forçada, como a tentativa de estupro, carícias indesejadas e sexo oral forçado.



- **Obononaja rone aisiko jakitane**

Ama orimajane oribito abaya jakotai asanamata nakaya, asanamata namonia obonomu omi tida jakotai joida mojoreko arai orabakaya (14 años) tane waraya isanamata arawaneraja tamaja aribuya musaba kanukidatane obonobuya.

- **Warao asia asiraja obonobuya**

Dijana a obonobu musabera sanuka bitarututayaja warao aisiko naminajarone dibu sabana warane eubajane jawaneraya. Warao asidarone asia dibane dibane takore.

- **Violación**

Acto sexual o contacto que utiliza violencia o coacción y se produce sin consentimiento de la sobreviviente. En Brasil, cualquier relación sexual con personas menores de 14 años es considerada como violación de vulnerables y no es posible el argumento de “consentimiento”.

- **Acoso sexual**

Cualquier manifestación sensual o sexual que ignora la voluntad de la persona a quien el acto es dirigido. Abordaje grosero, ofensas y propuestas que generan vergüenza, humillación o miedo.

- **Estupro**

Ato ou contato sexual que use de violência e coação e ocorra sem consentimento da sobrevivente. No Brasil, qualquer relação com pessoas menores de 14 anos é tida como estupro de vulnerável e não cabe o argumento de “consentimento”.

- **Assédio Sexual**

Qualquer manifestação sensual ou sexual que ignore a vontade da pessoa a quem é dirigida. Abordagens grosseiras, ofensas, propostas inadequadas que gerem constrangimento, humilhação ou medo.

- **Waraotuma konaruya isanamatakitane oribita aisia**

Nabakakore kuana ekumonibuya ama monaruya jo aji daisatuma ataya imasibune takore nabakakore oribi tamiaroi tida mare tane nakaya, a najoro a muara abakitane, jiaka a muara abakitane, ama narua eja aisia rakate witu. Tatutuma erawitu monoju monuka nakaya yaotakitane narubune sanamata eku.

- **Sitaba asidaja tubujemo araisa diboto**

Sitaba emibune asiraja a mikoina eku, sitaba a rotu naminanaka tane aorijabasi abane eubayaja.

- **Explotación sexual**

Lucrar, aprovechar económico, social o políticamente de la dominación y del abuso sexual del cuerpo de otra persona.

- **“Pornografia de venganza”**

Compartir fotos y videos íntimos en la internet sin autorización o con el propósito de causar humillación a la sobreviviente; trata de personas con fines de explotación sexual.

- **Exploração Sexual**

Lucrar, tirar vantagem econômica, social ou política a partir da dominação e abuso sexual do corpo de outra pessoa.

- **“Pornografia de vingança”**

Compartilhamento de fotos e vídeos íntimos pela internet sem autorização ou com propósito de causar humilhação da sobrevivente.

SANETANA SINA NAJOBUKITANE JA?

Sanamata tane namorikore naminakitane ja, taisa sabasabaya aidamotuma najobukitane ja, sanetame aroi tane jese tanaka tamiaroi, abajuka sabasabaya, warao oreku abakitane, detanaka jakitane, dibu kokotukaya isia yakera dibumiaro, akua yakera abakitane, aobonobuna yakera abakitane rakate.

QUÉ TIPO DE AYUDA DEBE BUSCAR?

La superviviente de la violencia de género tiene derecho a la protección y a los servicios de salud, justicia, seguridad, asistencia social y atención psicosocial. Los caminos a seguir dependerán del tipo de violencia y del deseo de la sobreviviente.

QUE TIPO DE AJUDA BUSCAR?

A(o) sobrevivente de violência baseada em gênero tem direito à proteção e a serviços de saúde, justiça, segurança, assistência social e atenção psicossocial. Os caminhos a seguir vão depender do tipo de violência e do desejo da sobrevivente.



- **Dibu ayakara sabasabaya ayaotamo (CREAS)**

Kokotukaya ja, waraotuma saba, yaota kokotuka sabasabaya yakeraja jamiaro, asidaja jakore, orisiko yakera jamiaro, ama dibu inataba tuma jakotai obonobu miaroi yakera jakitane.

- **Monikamo aisiko yaotamo. Janokosebe daisa daisa tane**

Tamatuma yaotaya warao eratamo isiko, darija sabasabaya yaotaya. Waraotuma sanetaya, nabolune yakera dairimiaroi sanetamiaroi dejé waraitane.

- **Centros de Referencia de Asistencia Social Especializada (CREAS)**

Presentes en todo el país, desarrollan trabajo social con personas y familias, con acciones de orientación, protección y asistencia psicosocial, para promover las buenas relaciones, el acceso a los derechos y la mejoría de la calidad de vida.

- **Defensorías Públicas (federal y de los estados)**

Asistencia jurídica, orientación de personas em situações de violência y vulnerabilidad social en el ámbito del poder judicial.

- **Centros de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS)**

Presente em todo o território nacional, desenvolve trabalho social com pessoas e famílias, com ações de orientação, proteção, atendimento psicossocial para promover bom relacionamento, acesso a direitos e melhoria da qualidade de vida.

- **Defensorias Públicas (Estaduais e da União)**

Assistência jurídica, orientam e encaminham as pessoas em situação de violência e vulnerabilidade social na esfera do Judiciário.

- **Monika aisiko yaotaya**

Tamatuma dibu abaya, warao yorokitane dibujiraja, warao tuma aisiko ja, obonomiaro dibu moaya. Anaminamo tuma a janoko monika isia yaotaya kotai. Tamatuma monikata jabatubuya, ori kubaya kore, ori sabawitu jakore, ori wabibuja kore, kuare dubujira witu sanetaya inatabaya janoko tai saba witu.

- **(Policía) A janoko tatutuma saba**

Tamatuma jabataya tida asanamata sabasabaya. Sanamata monidawitu jakore ama jabanera witu jakore, tamatuma janoko daisa yata inatabaya detanaka tamiaroi yaorokitane.

- **Tribunal de Justicia (Juzgado de violencia doméstica y familiar)**

Emite las órdenes de protección de emergencia, acompaña a las víctimas y les proporciona apoyo psicosocial.

- **Comisaría de Policía Especializada para la Asistencia a la Mujer**

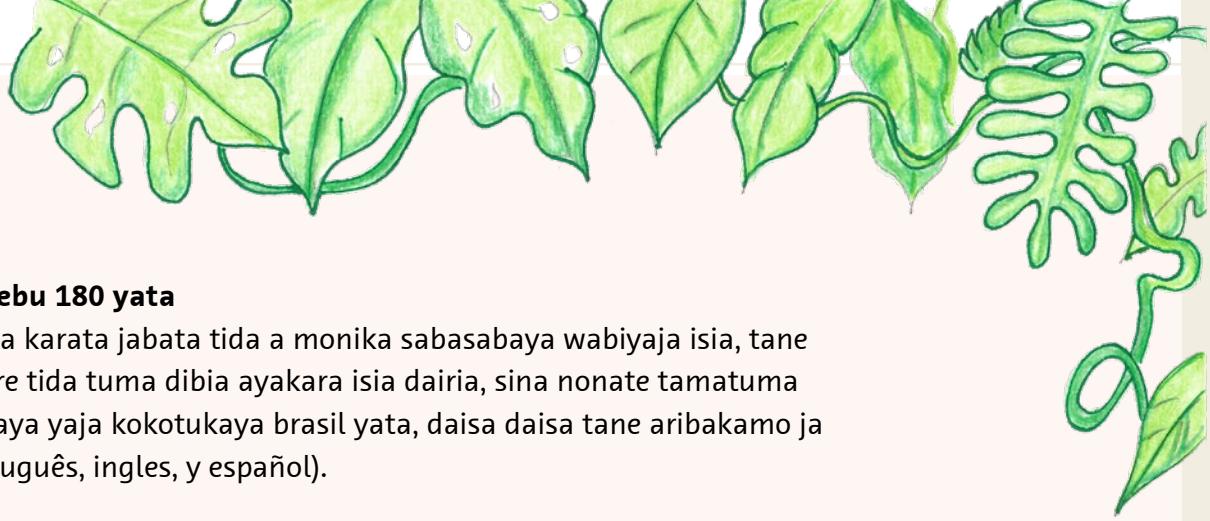
Registra la ocurrencia de episodios de violencia. Puede solicitar órdenes de protección de emergencia y un servicio de refugio especializado.

- **Tribunal de Justiça (Juizado de violência doméstica e familiar)**

Emite a medida protetiva de urgência, acompanha as sobreviventes e presta apoio psicossocial às sobreviventes.

- **Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher**

Registra ocorrência dos episódios de violência. Pode solicitar medida protetiva de urgência e serviço de abrigamento especializado.



- **Jekebu 180 yata**

Abaya karata jabata tida a monika sabasabaya wabiya ja isia, tane takore tida tuma dibia ayakara isia dairia, sina nonate tamatuma yaotaya yaja kokotukaya brasil yata, daisa daisa tane aribakamo ja (português, inglés, y español).

- **Llame al 180**

Recibe informes o denuncias de violencia y orienta a las mujeres sobre sus derechos, encaminándolas a los servicios cuando sea necesario. Funciona 24 horas del día en todo Brasil y garantiza el anonimato de la sobreviviente o denunciante. Servicio en portugués, inglés y español.

- **Ligue 180**

Recebe denúncias ou relatos de violência e orienta mulheres sobre seus direitos, encaminhando-as para serviços quando necessário. Funciona 24h por dia em todo o Brasil e garante o anonimato da sobrevivente ou denunciante. Atendimento em português, inglês e espanhol.

7

AUBONOJUBU ABADA NIBORA - NIBORA
ISIA AMARAKATE TIDA - TIDA TANE ISIA

LESBIANAS, GAYS, BISEXUALES,
TRAVESTIS, TRANSSEXUALES Y
INTERSEXO EN EL CONTEXTO DE LA
MIGRACIÓN

LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS,
TRAVESTIS, TRANSEXUAIS E INTERSEXO
NO CONTEXTO MIGRATÓRIO



KOKOTUKA AUBONOJOBU ISIA NAMINAKITANE

Nibora tida tane isia tibukitane tomana omi dibukitane ja. Dibukitane ja minetane isia warao munika tanaka takomoni torinaka tamiaroi oko kokotuka waraotuma, tomana abakitane ja, are akajotabu jakitane araisama isiko. Dibu dijaka abane, yakeraja naminamiaroi. Dibuja tamaja sabasabaya oreku jakitane. Naminakitane ja dibu nokone. Oko waraotuma kokotuka oreku yana, daisa daisa tane ka obonobuna ja.

GÉNERO, IDENTIDADES, SEXUALIDADES

Hablar de género, identidad y sexualidad no tiene por qué ser un tabú. Todas las personas tienen deseos, se identifican con formas muy variadas de expresarse y tienen derecho a ejercer su sexualidad, respetando siempre los deseos y derechos de los demás. La mejor manera de combatir la discriminación y los prejuicios es con información. Por consiguiente, explicamos aquí los principales términos que conciernen a estas esferas del comportamiento humano.

GÊNERO, IDENTIDADES, SEXUALIDADES

Falar de gênero, identidade e sexualidade não precisa ser um tabu. Todas as pessoas têm desejos, se identificam com formas muito variadas de se expressar e têm o direito de exercer sua sexualidade, sempre respeitando os desejos e direitos do próximo. A melhor maneira de combater a discriminação e o preconceito é com informação, por isso, explicamos aqui os principais termos que dizem respeito a essas esferas do comportamento humano.

- **Waraotuma aubonojobu isia**

Tamaja dibu jakotai tida nibora monuka jakitane oborokore, ama nibora tida monuka jakitane oborokore. Nibora monuka dijawarai rone, tida rakate tuatane jese.

- **Tara tane aubonojobu isia**

Tamaja dibu jakotai: Waraotuma katukane jakitane obonoya sabasabaya, katukane dibuya jiaka sina abaya, aribu katukane dibuya, katukane kabaraya, katukane ja.

- **Identidad de género**

Un término usado para referirse a cómo una persona se identifica en su forma de ser. Es la forma en que una persona se reconoce a sí misma, puede ser como hombre, mujer o no binario, y no depende del sexo biológico que se le atribuyó al nacer.

- **Expresión de género**

La forma en que una persona se expresa en el entorno en relación a su género, como, por ejemplo, su comportamiento, forma de vestirse, hablar, gestos y costumbres.

- **Identidade de gênero**

Termo usado para se referir a como uma pessoa se identifica na sua forma de ser. É o modo como uma pessoa se reconhece, pode ser como homem, mulher ou não-binário, e não depende do sexo biológico que lhe foi atribuído no nascimento.

- **Expressão de gênero**

Forma como a pessoa se expressa no ambiente quanto ao seu gênero, como, por exemplo, seu comportamento, modo de se vestir, de falar, seus gestos e os costumes que possa ter.

- **Orisiko nona sabasabaya dibukitane**

Warao warao kokotuka, araisa mikore saba yakera kore (heterosexual) tai nibora ajibanoko tida ajibanomo orekuyana kuate. Ama warao ajibonoko orekujaya isiko nonaya kate (homosexual). Ama warao nibora rone nibora jese isiko nonaya, tida isiko kate ja tai (bisexual), nibora daisa isiko nonayaja, tida daisa isiko nonayaja, tai (asexuales).

- **Daisa aubonojubu abada**

Tatuma waraotuma: Nibora diawarae tida diawarae tia tiji tane ja. Warao tamatuma monika era ja (cisgeras, homosexuales, heterosexuales y bisexuales).

- **Orientación sexual**

Atracción emocional, romántica o afectiva hacia otras personas. La capacidad de cada persona de sentirse atraída por personas de un género diferente al suyo (heterosexual), o del mismo género (homosexual), o de más de un género (bisexual) e incluso de ninguno (asexuales).

- **Cisgéneras**

Son las personas que poseen identidad de género correspondiente al género biológico. Hay hombres y mujeres que son cisgéneras homosexuales, heterosexuales y bisexuales.

- **Orientação sexual**

Atração emocional, romântica ou afetiva por outras pessoas. Capacidade de cada pessoa sentir atração por pessoas de gênero diferente do seu (heterossexual), ou do mesmo gênero (homossexual), ou de mais de um gênero (bissexuais) e até mesmo de nenhum dos sexos. (assexuais).

- **Cisgêneras**

São as pessoas que possuem identidade de gênero correspondente ao sexo biológico. Há homens e mulheres cisgêneras homossexuais, heterossexuais e bissexuais.

• Transexuales

Tatuma waraotuma jakotai: Tai abitu jarone, daisa abitu obonoya, abitu saba asida. Tamatura ibiji arao ebuturu seremiaroi, daisa abitu abamiaro, tiakore tida monika jakitane obonomore tida monika jate, niborate rakate, tamaja saba dibu ekida obononaja kore.

• Transexuales

Personas que se sienten como perteneciente al sexo opuesto al asignado social y culturalmente a su sexo biológico. Pueden elegir hacer una intervención hormonal o quirúrgica para adaptar lo físico y biológico a su realidad psíquica, espiritual y social. Las personas transexuales pueden necesitar de seguimiento médico para la realización de modificaciones corporales (terapia hormonal e intervenciones quirúrgicas). Es importante destacar que no hay obligaciones en hacerse cambios físicos y no todas las personas transexuales desean someterse a procedimientos médicos, especialmente los invasivos o mutiladores. Asimismo no hay condición específica o forma corporal requerida para reconocimiento legal de la identidad transexual.

• Transexuais

Pessoas que se sentem e se concebem como pertencentes ao sexo oposto ao atribuído social e culturalmente ao seu sexo biológico, podendo optar por intervenção hormonal ou cirúrgica para adaptar o físico e biológico à sua realidade psíquica, espiritual e social. As pessoas transexuais podem necessitar de acompanhamento de saúde para a realização de modificações corporais (hormonioterapia e intervenções cirúrgicas). É importante ressaltar que não é obrigatório realizar modificações corporais e nem todas as pessoas transexuais desejam se submeter a procedimentos médicos, sobretudo os invasivos ou mutiladores, não havendo condição específica ou forma corporal exigida para reconhecimento jurídico da identidade transexual.

- **Niborarone tida monukaja**

Niborarone tida ajiaka abada tidarone nibora ajiaka abada.

Tuatane taituma saba yakera.

- **Tidarone, tidajess osiko nonaya**

- **Tida munika**

- **Nibora isiko ja. Tida isiko rakate**

- **Travestis**

Personas que tienen en su vivencia los roles de género femeninos pero que no necesariamente desean cambiar sus características primarias. Independientemente de cómo se reconozcan, prefieren ser tratadas en femenino: las travestis.

- **Lesbianas**

- **Gays**

- **Bisexuales**

- **Travestis**

Pessoas que vivenciam papéis de gênero feminino, mas não desejam necessariamente mudar suas características primárias. Independente de como se reconhecem, preferem ser tratadas no feminino: as travestis.

- **Lésbicas**

- **Gays**

- **Bisexuais**

WARAOTUMA A UBANOKO WEBAMO NAOBUAEJA

Waraotuma webamo naoubuaeja jakotai, ajobaji, yata asida ja kuare ama waraotuma tai sia kujuya kotai rakate, tamaja tuma saba dibu yakera dibuya, nibora nibora monuka, tida monika. Ama niborarone tida monika jakotai rakate saba. tida rakate tuatane jese. Dari ja tanaja, sabajinaja, ajoro era waranaja, jisamika iyabanaja, yarone tane kuare dibuya. Taisia yaota kitane obonokore yaota moaya, sanetaya.

LGBTI EN SITUACIÓN DE REFUGIO Y MIGRACIÓN

Los refugiados y los migrantes con orientación sexual, identidad de género y/o características sexuales diferentes de la tendencia dominante pueden enfrentarse a riesgos, amenazas y vulnerabilidades en todas las etapas de su desplazamiento. Es esencial ser consciente de sus derechos, así como asegurar que se sensibilice a las comunidades de acogida para que los reciban adecuadamente, con respeto, dignidad, solidaridad y garantía de acceso a derechos.

LGBTIS EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO E MIGRAÇÃO

Pessoas refugiadas e migrantes com orientação sexual, identidade de gênero e/ou características sexuais diferentes do padrão dominante podem enfrentar riscos, ameaças e vulnerabilidades ao longo de todas as etapas do seu deslocamento. É fundamental ter conhecimento do seus direitos, assim como garantir que comunidades de acolhida estejam sensibilizadas para recebê-las de forma adequada, com respeito, dignidade, solidariedade e garantia de acesso aos direitos.

WARAOTUMA WEBAMO NABAE JAKOTAI?

Waraotuma webamo naobuya kotai era sanetaya, warao yana monuka abaya, yaota takore moanaja. Sanetanaja nobarayaja kore, warao anoika witu abaya. Ama nibora rone tida monukaja kotai aisiko nomeabaya. Waraotuma kokotuka oreku abanaja kore asida. Oko waraotuma kokotuka oreku, ka namina ja, ka obonobuna ja, yakeraja jakitane yaota nojobuya, araisa sanetakitane rakate naminaya. Kokotuka oreku jakitane.

QUE TIPO DE PERSECUCIÓN ENFRENTAN LAS PERSONAS LGBTI?

La discriminación es un medio de violar los derechos a la dignidad humana, a la participación y a la igualdad, y es generada por el imaginario de superioridad y poder de un grupo sobre otro. Las personas que escapan de la norma son vistas desde un ángulo que las reconoce como inferiores. Situación que va acompañada de exclusión, rechazo, censura, prejuicios, estereotipos, deshumanización e invisibilidad.

QUE TIPO DE PERSEGUIÇÃO PESSOAS LGBTI ENFRENTAM?

Discriminação constitui um meio de violação dos direitos à dignidade humana, à participação e à igualdade, gerada a partir do imaginário de superioridade e poder de um grupo sobre outro. Aquelas pessoas que fogem ao “padrão” são vistas por um ângulo que as reconhece como inferiores, situação que é acompanhada por exclusão, rejeição, censura, preconceito, estereótipos, desumanização e invisibilidade.

DIBU SINA EKIDARONE AISIA DIBUBUYA KOTAI

(Prejuicio) Tai dibu, waraotuma isia dibubaya kotai, naminaja rone aobonona emo kuare, deje tai isia nokobuae kuare. (Prejuicio) Ebe deje warabuae isia, asidatane. Katukane nonaya, sina nonaya, ama nibora rine tida a jiaka abaya kuare, tida monika nakaya kuare, tida monika dibuya kuare, tida a bona nonaya kuare, nibora rone, nibora isiko kujuya kuare (prejuicio) rakate. Waraotuma witu kuare, webamo nabae kuare, a joida

CONCEPTOS Y PREJUICIOS

La discriminación basada en la orientación sexual o la identidad de género suele agravarse por la discriminación derivada de otras circunstancias como la raza, la nacionalidad, la edad, la religión, las necesidades especiales, el estado de salud y la situación económica. Cuando alguien agrede a una pareja homoafectiva por seren personas LGBTI, está impidiendo el uso equitativo del espacio público, motivado por opiniones discriminatorias y prejuiciosas sobre la sexualidad de los demás. Del mismo modo, cuando los directores de escuelas se omiten en el combate contra el

CONCEITOS, PRECONCEITOS E DIREITOS

Discriminação baseada na orientação sexual ou identidade de gênero muitas vezes é agravada por discriminação decorrente de outras circunstâncias, como raça, nacionalidade, idade, religião, necessidades especiais, situação de saúde e status econômico. Quando alguém agride um casal homoafetivo pelo fato de serem pessoas LGBTI, está impedindo a utilização igualitária do espaço público, motivado por opiniões discriminatórias e preconceituosas a respeito da sexualidade alheia. Da mesma forma, quando gestores de uma escola se omitem à proteção contra o bullying , estão

sabasabaya, anomeaba sabasabaya, sanera
kuare, ayakara diawarae kware (especiales)
nobaraya kware ama aburata ekida kware.



bullying, están contribuyendo para que el derecho a la educación se vea afectado por la discriminación. Además, cuando una travesti no puede trabajar, solamente por no utilizar ropas correspondientes a su sexo biológico, ella tiene su derecho de acceso al mercado laboral negado.

El prejuicio es el juicio que hacemos sobre una persona, sin conocerla, ante alguna característica que ella tenga. Es una creencia o idea preconcebida que tenemos sobre alguien. Hay muchos prejuicios contra la población LGBTI, que surgen de los mitos culturalmente construidos sobre la homosexualidad, la transexualidad y la transvestilidad.

contribuindo para que o direito à educação seja afetado de forma discriminatória. Igualmente, quando uma travesti não pode trabalhar, pelo simples fato de não usar vestimentas correspondentes ao seu sexo biológico, ela tem seu direito de acesso ao mercado de trabalho negado.

Preconceito é o julgamento que fazemos sobre uma pessoa, sem conhecê-la, diante de alguma característica desta. É uma crença ou ideia pré concebida que temos sobre alguém, a partir de rótulos. Existe muito preconceito contra a população LGBTI, que surge de mitos construídos culturalmente a respeito da homossexualidade, da transexualidade e da travestilidade.

- **Darijata**

Tai dibu: tane dibuyaja, araisa dau jataya sina kuare; tida rone nibora monika ja kuare, nibora rone nibora isiko ja kuare, tida a jiaka abaya kuare, a waroba sanu tia kuare, asida nobaraya kuare tamaja rakate (prejuicio). Brasil eku (homofobia) tai waba.

- **Sabajiya**

Dibu (transfobia) tai, Warao araisa sabajia kotai, obononaja kotai, nibora rone tida monuka ja, tida rone tida isiko ja. Obononaja a warao monika. Brasil eku (transfobia) tai waba.

- **Homofobia**

Puede definirse como desprecio, antipatía, aversión o odio irracional a los homosexuales, o aún miedo. Es un término general normalmente utilizado para referirse al prejuicio y la discriminación por orientación sexual contra gays, lesbianas (lesbofobia) o bisexuales (bifobia). En Brasil la homofobia es crimen.

- **Transfobia**

Se trata de los prejuicios y la discriminación por motivos de identidad de género contra las travestis y personas transexuales. La transfobia es un crimen em Brasil.

- **Homofobia**

Pode ser definida como o desprezo, a antipatia, a aversão, o ódio irracional aos homossexuais, ou até mesmo medo. É o termo geral normalmente utilizado para se referir ao preconceito e à discriminação em razão de orientação sexual, contra gays, lésbicas (lesbofobia) ou bissexuais (bifobia). No Brasil, a homofobia é crime.

- **Transfobia**

Trata-se do preconceito e da discriminação em razão da identidade de gênero contra travestis e transexuais. A transfobia é crime no Brasil.

DEJE AJERAJA WABA ABAYA

(Discriminacion) Tai dibu waba (Supremo Tribunal Federal - STF) waniku junio joida (2019), aribu abanae (homofobia) (ley racismo). Waraotuma araisa isanamatayaja kotai warao isiko nonakore aobonona emo kuare, tai sanamata dejé ajeraja aidamotuma saba warate.

Katukane wabite

Yori darija, yori mikimoni, yori asida, daisa, daisa tane sabasabaya warakitane ja, inaré tanaka, warao isia yakeraja dibumiaro. Warao abitu asida tane oibayaja monika jakotai, ariyawara yatamo naoya, tuatane diana a jotu tai obonaja kotai nonate, nibora isiko, tida isiko, tanaja kore daisa najobunaja. Yakeraja oridari kore diana kokotuka ori abanate.

LA DISCRIMINACIÓN ES UN CRIMEN!

La discriminación por motivos de orientación sexual o de género fue considerada un delito por el Tribunal Supremo Federal (STF) en junio de 2019, que enmarcó la homofobia en la Ley de Racismo.

Cómo denunciar?

Para acabar con la ignorancia y la intolerancia contra cualquier grupo social, no podemos permanecer en silencio. La homofobia y la transfobia son expresiones de una realidad que puede cambiarse mediante la concienciación y la promoción de la ciudadanía.

DISCRIMINAÇÃO É CRIME!

Discriminação por conta da orientação sexual ou de gênero foi considerada crime pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em junho de 2019, que enquadrou a homofobia na Lei de Racismo.

Como denunciar?

Para acabar a ignorância e intolerância contra qualquer grupo social, não podemos nos calar. Homofobia e Transfobia são expressões de uma realidade que pode ser alterada através de conscientização e promoção da cidadania.

Iji tamaja (homofobia) ama (transfobia) sabasabaya, sanamataya kore, ji mú isia miae jotai araisamo isanamatayaja waraotuma (lgbti) katukamo wabi.

Tamaja dibu ayamo abanu:

- 1)** Warao isanamatayaja kore, warao daisatuma miae jakotai, o onoya tai, nome takitane.
- 2)** Warao asanamata nokokitane ama mikitane rakate dibu abano, ama rakate sita nisanu tamaja jiribu nomeabamiaroi.

Si ha sido víctima de homofobia o transfobia, o há sido testigo de la discriminación contra las personas LGBTI, ¡denuncie!

¡Denunciar es un paso hacia la construcción de una sociedad que respete la diversidad! Siga los pasos descritos a continuación:

- 1)** Verifique que las personas que vieron el acto aceptan testimoniar.
- 2)** Registre en audio y/o video, imprima o tome fotos de pruebas que considere relevantes para probar la agresión.

Se você foi vítima de homofobia ou transfobia, ou presenciou ato discriminatório contra pessoas LGBTI, denuncie!

Denunciar é um passo para a construção de uma sociedade que respeita a diversidade!

Siga os passos descritos a seguir:

- 1)** Verifique se as pessoas que presenciaram o ato aceitam ser testemunhas.
- 2)** Registre em áudio e/ou vídeo, imprima ou fotografe provas que considere relevantes para a comprovação do fato.

DIBU YAKERA LGBTI TAI UBAMO BRASIL YATA

Brasil warao monikatanaja niborarone nibora isiko nonaya kotai. Tida rone tida jese isiko nonaya kotai. Nibora tida isiko nonaya ama nibora isiko rakate. Warao abitu serene daisa abitu abaya kotai. Niborarone tida ajiaka abaya kotai.

Ori nisakitane, Warao abitu tai rone.

Diana yakera bajiya warao awai daisa abakitane aidamos tuma aisiko nibora tida tane are bajikitane.

Bajuka.

DERECHOS DE LA POBLACIÓN LGBTI EM BRASIL

El Brasil no penaliza la homosexualidad, ni a las personas transexuales e intersexuales por expressar su género. En los últimos años, se ha ampliado la garantía de los derechos de estas personas.

Unión y el matrimonio civil entre personas del mismo sexo.

Derecho al nombre y a la identidad de género.

Salud.

DIREITOS DA POPULAÇÃO LGBTI NO BRASIL

O Brasil não criminaliza a homossexualidade, nem pessoas trans e intersexo por expressarem seu gênero. Nos últimos anos, o Brasil vem ampliando a garantia de direitos para essas pessoas.

União estável e Casamento civil entre pessoas do mesmo sexo.

Direito ao nome e à identidade de gênero.

Saúde.

Aidamo tuma bajuka (salud) kokotuka sabasabaya, warao tuma janoko (lgbti) yata ubaya kotai saba. Bajuka yakera abaya, waraotuma kokotuka monika (sus), darija tanaka, ibiji a janoko yata narukitane rakate, minakatane, kasabamo nawae, sina tai, sina sabasabaya nomeabaya.

La “Política Nacional de Salud Integral de LGBTQI” garantiza la igualdad de acceso al SUS sin discriminación, además de garantizar asistencia a las demandas y necesidades de salud específicas, como la raza, el color, la etnia, el territorio y otros.

A “Política Nacional de Saúde Integral de LGBTQI” garante igualdade de acesso ao SUS sem discriminação, além de garantir atendimento às demandas e necessidades em saúde específicas, como raça, cor, etnia, territorial e outras.

KATUKANE YATU DEJE WARAKITANE

- **Jatabu aowatu (190)**

Ji yebereakore, ji nakitane dibuya kore, daisa dejé ajera kotai wabi (policia) saba yejebu (190) yata. Jabatakite ji nababuae jakotai isia, ji isia dibuae jakotai isia, ji waba waranae jakotai isia (boletin de ocorrência).

- **Yeje bukotu**

Oko jakutai nokote aidamo aribo. Nokokitane ja, taituma jakutai yatu aisia dibate katukane tamioroi. Tai saba yeje bukotu.

COMO INFORMAR LAS VIOLACIONES DE DERECHOS

- **Polícia militar (190)**

En caso de violencia física, amenazas u otros riesgos graves inminentes, llame a la Policía Militar marcando al 190. Para hacer un informe de incidencias (BO, boletim de ocorrência), en caso de homofobia o transfobia, busque una comisaría de policía.

- **Llame al 100**

Recibe informes de violaciones de los derechos humanos. Funciona las 24 horas del día. Las llamadas son gratuitas y pueden hacerse desde todo Brasil, desde cualquier teléfono fijo o móvil.

COMO DENUNCIAR VIOLAÇÕES DE DIREITOS

- **Polícia militar (190)**

Em casos de violência física, ameaças ou outros riscos graves iminentes, a Polícia Militar deve ser acionada, por meio do número 190. Para fazer Boletim de Ocorrência, em caso de homofobia ou transfobia, procure uma delegacia.

- **Disque 100**

Recebe denúncia de violações de direitos humanos. Funciona 24 horas por dia. As ligações são gratuitas e podem ser feitas de todo o Brasil, de qualquer telefone fixo ou móvel.



- **Ministério Público waraotuma anarunoko narukitane**

Yatu adeje warakitane já (ministério) saba warakitane, inare tanaka takotu. dibukoto aidamo tuma saba.

- **Ministério Público Federal (MPF)**

La denuncia puede ser presentada al MPF por el Servicio de Asistencia al Ciudadano, en www.mpf.mp.br, o en persona, en cualquier unidad del MPF en los estados o el DF. Las direcciones de las unidades pueden obtenerse en el mismo sitio.

- **Ministério Público Federal (MPF)**

A denúncia pode ser feita ao MPF pelo Atendimento ao Cidadão, no site www.mpf.mp.br, ou pessoalmente, em qualquer unidade do MPF nos Estados ou DF. Os Endereços das unidades podem ser obtidos no mesmo site.

DIBU MOAKITANE YAKERAJA SABASABADA

Tida nibora munika kore a nibora tida munika kore jisamika ejobokitane ja erajasiki narukitane ja.

Inaretakitane ja oriminaka jakitane.

CONSEJOS DE SEGURIDAD PARA LGBTIS

Evite caminar sola/solo.

Evite reaccionar a las provocaciones.

DICAS DE SEGURANÇA PARA LGBTIS

Evite andar sozinha(o).

Evite reagir a provocações.







Fundo de População
das Nações Unidas