

A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Raoni Borges Barbosa*

Carmen Lúcia Silva Lima†

Eliane Anselmo da Silva email‡

Resumo: Este estudo tem como objetivo analisar a Questão Warao no contexto diaspórico brasileiro, considerando as transformações sociais, culturais e identitárias vivenciadas por essa população indígena. Está inserido no campo acadêmico da Antropologia e da Etnologia Indígena e tem como temática a migração forçada e a etnologia indígena, abordando o deslocamento de aproximadamente dez mil Warao da Venezuela para o Brasil na última década. O problema central examina as mudanças ocorridas na organização social e no parentesco Warao, nas transformações de seus conhecimentos tradicionais em um contexto de interculturalidade, na construção de novos modelos identitários e na formação de sistemas socioecológicos e territoriais mediados por agências institucionais. A metodologia adotada inclui etnografias, trabalho de campo em andamento e revisão de bibliografia especializada. Os resultados indicam que, embora enfrentem desafios como migrantes e refugiados, os Warao mantêm laços comunitários e preservam sua identidade cultural. Eles reconfiguram suas práticas ancestrais de mobilidade ao se adaptarem às rotas urbanas do Norte-Nordeste brasileiro, buscando oportunidades em meio à precariedade e enfrentando estigmas sociais.

Palavras-chave: questão Warao; diáspora Warao; cultura Warao; mobilidade transfronteiriça.

THE WARAO QUESTION IN THE BRAZILIAN DIASPORIC CONTEXT

Abstract: This study aims to analyze the Warao Question in the Brazilian diasporic context, focusing on the socio-cultural and identity transformations experienced by this indigenous population. The research is situated within the fields of Anthropology and Indigenous Ethnology, addressing forced migration and its cultural implications, particularly the displacement of approximately ten thousand Warao from Venezuela to Brazil over the past decade. The central research question examines changes in Warao social organization and kinship structures, the transformation of their traditional knowledge within intercultural contexts, the construction of new identity models, and the development of socio-ecological and territorial systems influenced by institutional mediation. The methodology includes ethnographic studies, ongoing fieldwork, and a review of specialized literature. The results indicate that, although they face challenges as migrants and refugees, the Warao maintain community ties and preserve their cultural identity. Furthermore, they

* Doutor em Antropologia. Pesquisador bolsista DCR-CNPq FAPEPI. Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com

† Doutora em Antropologia. Professora efetiva da UFPI. Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. E-Mail: carmenslluciaa@gmail.com.

‡ Doutora em Antropologia. Professora efetiva da UERN. Coordenadora do Grupo de Estudos Culturais da UERN. E-Mail: elianeanselmoa@uern.br.

adapt their ancestral practices of mobility to urban routes in Northern and North-eastern Brazil, navigating social stigmas while striving to find opportunities amidst precarious conditions.

Keywords: Warao issue; Warao diáspora; Warao culture; cross-border mobility.

1 INTRODUÇÃO

A Questão Warao no contexto diaspórico brasileiro compreende atualmente o destino de aproximadamente dez mil indígenas que cruzaram a fronteira internacional entre Venezuela e Brasil de 2014 para cá, perfazendo uma década de experiência diaspórica (Barbosa; Silva, 2022). Trata-se, portanto, de um fenômeno contemporâneo inédito de mobilidade humana no colorido de uma etnia originária de Estado-Nação vizinho que atinge de surpresa o cotidiano de muitas cidades brasileiras (Silva, 2020; Silva; Barbosa, 2020) a partir da ultrapassagem da fronteira norte, principalmente no eixo roraimense de Pacaraima, e que se espalha paulatinamente por todas as regiões do país (Barbosa; Lima, 2023), tal como acompanhado em lupa etnográfica por nossa equipe de pesquisadores¹.

Inscrito em um contexto macroestrutural mais amplo de crise societária em nível global, que perpassa, entre outros, a crise econômica mundial de 2008 e a pandemia do Novo Coronavírus de 2020 a 2022, tal deslocamento de massas humanas abarca milhões de indivíduos *desplazados* de sua autoctonia cultural, territorial, linguística e, consequentemente, subjetiva e moral-emotiva (Barbosa, 2019). Na América do Sul, destacamos a vivência desse destino anonimizado por parte de colombianos, venezuelanos, guianenses, haitianos e dúzias de povos originários arbitrariamente cindidos pelo dispositivo moderno da fronteira entre Estados-Nação soberanos, mas falhos em promover a cidadania em mínimos toleráveis de Segurança, Alimentação, Moradia, Saúde e Educação, restando ao migrante, refugiado e deslocado a decisão entre a vulnerabilidade da mobilidade e as ameaças existenciais da permanência em

¹ Reunidos no projeto de pesquisa financiado pela FAPEPI (EDITAL FAPEPI/CNPq Nº 006/2021) e coordenado pelo Prof. Dr. Raoni Borges Barbosa (Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19), a aludida equipe interinstitucional conta com a expertise dos seguintes professores doutores: Profa. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI), Profa. Eliane Anselmo da Silva (UERN), Profa. Dra. Jenny Muñoz (UFMG) e Prof. Dr. Carlos Alberto Marinho Cirino (UFRR)

território amplamente tomado por ataques, invasões e desfazimentos dos mais diversos (Silva, 2012).

Importa, nesse sentido, à presente reflexão antropológica, o caso específico dos indígenas Warao, cujo deslocamento em massa assume o paroxismo nas recentes eleições presidenciais venezuelanas, em que parentelas Warao polarizaram-se em todos os sentidos da disputa moral-emotiva em comunidades e abrigos. Esse fenômeno foi inserido de modo bastante complexo no contexto de crise sociopolítica generalizada do regime bolivariano na Venezuela sob pressão da também sacodida ordem global euro-americana de um capitalismo informacional de gestão neoliberal. Objetivamos, com efeito, elaborar uma análise da Questão Warao com base em etnografias (Ingold, 2019), trabalho de campo em andamento e bibliografia especializada, que possam subsidiar não somente o debate acadêmico em Antropologia e Etnologia Indígena, mas também contribuir com a compreensão da Cultura Warao por autoridades públicas e pela sociedade civil. Problematizamos, com essa intenção, as transformações sofridas pela cultura Warao em regime de diáspora no que tange à organização social e ao parentesco dessa etnia, às suas formas tradicionais de conhecimento em mutação intercultural (Lima, 2020), aos seus modelos identitários de pessoa e coletividade e, por fim, à construção de sistemas socio-ecológico-territoriais no emaranhado de agências e objetos que perfazem a reinventada tutela (Cirino; Santos; Xavier, 2020) que condiciona a vida Warao no Brasil.

2 SOBRE OS WARAO: ORIGENS ÉTNICO-CULTURAIS, CONHECIMENTOS TADICIONAIS, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E PARENTESCO

Em sentido amplo, a cultura compreende o fluxo aberto e contínuo, distributivo e assimétrico de repertórios simbólicos e materiais em tradições de conhecimento geradas na experiência processual com o mundo. A reprodução do grupo étnico – sendo a etnia uma forma cultural de organização do social – implica a elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora: o que chamamos de sinais diacríticos, isto é, formas codificadas e transmissíveis de informação mediante registro escrito, oral e performático, no contexto de uma tradição de conhecimento. Uma cultura moral-emotiva e técnico-política comprehende, assim, repertórios materiais e simbólicos que organizam as moralidades, os afetos, as materialidades, tecnicidades, ritualidades e políticas

de significado de um grupo social (Barbosa, 2019). Nesse sentido, buscamos analisar e compreender a cultura Warao.

Os Warao são um povo originário da Venezuela, de onde parentelas ou famílias extensas Warao de diversas localidades iniciaram um processo de diáspora para o Brasil, por volta do ano de 2014, quando se intensificaram os impactos de grandes projetos estruturais e a crise política, social e econômica que assola o país de origem. Adentraram o território brasileiro pelo Estado de Roraima e rapidamente se espalharam pela região Norte e Nordeste.

Povo indígena que vive, em sua maioria, na região do delta do rio Orinoco, localizado nas imediações do Caribe venezuelano, Os Warao estão distribuídos entre comunidades rurais, ribeirinhas e litorâneas e cidades do entorno, compondo os estados de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. Constituem, assim, o segundo maior povo indígena da Venezuela em termos populacionais, totalizando aproximadamente 49.000 pessoas, como já apresentou um parecer sobre a situação dos Warao nas cidades de Boa Vista e Pacaraima, no estado de Roraima².

Os estudos Antropológicos e Arqueológicos apontam que o referido território venezuelano é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançaram as Antilhas, e atualmente existindo ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a ocupação colonial, mas não a impediu, assim como a presença de missionários na região. Suas dinâmicas próprias de mobilidade e o encontro com os colonizadores europeus e com populações locais explicariam a fixação numa área geográfica mais definida ao longo dos últimos séculos, relatam ainda Botelho, Ramos e Tarragó (2017, p. 6).

O povo Warao fala uma língua comum a seus diversos grupos, sendo o espanhol uma língua secundária para uma considerável parte desse povo, com variados graus de fluência. Segundo Muñoz (2010, p. 116-117), a preservação da língua é uma das características mais fortes da cultura Warao. A língua Warao é uma das que mais se estendem pelo território venezuelano, apesar

² Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6^aCCR/PFD, elaborado por Luciana Ramos, Emilia Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF) (Brasil, 2017).

dos embates que tem sofrido esse povo. E tal como outras línguas indígenas venezuelanas, originalmente não é uma língua escrita, pois, semelhante a todas as suas manifestações culturais, apoiam-se fundamentalmente na oralidade.

Quanto à organização social, os Warao formam “unidades endogâmicas, com estrutura social relativamente igualitária, sendo a liderança em cada comunidade exercida pelo mais velho, um Aidamo” (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 13). O padrão de residência é matrilocal, de modo que os homens passam a morar na casa ou comunidade da família da esposa, após o casamento. As mulheres habitualmente têm a responsabilidade de distribuir e redistribuir os recursos e alimentos para o grupo familiar, enquanto os homens atuam prioritariamente nos contextos públicos de mediação e interação com a sociedade envolvente (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017).

Heinen (2011, p. 1027), por seu turno, enfatiza os modelos de relações de parentesco por alianças que caracterizam os vínculos de direitos e obrigações, de reconhecimentos e afetos entre os Warao. Nesse sentido, o autor destaca que os vínculos de aliança se caracterizam mais por formalismo e distância do que por um engajamento emocional subjetivamente profundo entre os cônjuges, o que, entre outros, evidencia-se no uso do *yatu* (vós), em vez do *ihi* (tu), na comunicação cotidiana. Heinen pontua, ainda, que, no vínculo de aliança, produz-se uma dinâmica de troca e reciprocidade de esposos entre mais de três segmentos, metades ou parentelas de um mesmo grupo clânico territorial.

Nas palavras do autor, podemos perceber o quanto o intercâmbio de cônjuges, isto é, o vínculo de aliança matrimonial enquanto contrato ritual e sagrado nos (e entre) grupos, mais do que a prática do intercurso sexual, articula situações de estabilidade e posições hierárquicas de poder, trabalho e recompensa:

Existem três ou mais lados envolvidos nessa troca de mulheres. No nível do Ego podem ocorrer vários casos: 1) vários irmãos se casam com um grupo de irmãos; 2) que dois homens se casam com a irmã um do outro; 3) que um se casa com duas irmãs. Sororato é comum e pode ocorrer quando uma viúva não consegue atrair outro homem para a casa. Este caso gradualmente junta sua irmã para finalmente se tornar a segunda esposa de seu cunhado. Desta forma, a poliginia funciona como uma segurança social [...] (Heinen, 2011, p. 1.032).

Em situações de imersão etnográfica em comunidades, abrigos e ocupações Warao, temos observado os fenômenos de poligamia e de vínculos matrimoniais com irmãs entre Warao de gerações mais velhas; bem como temos

testemunhado a insistência na impossibilidade da dissolução do vínculo matrimonial, mesmo entre as gerações mais novas de Warao e, não raro, em casos de agressividade entre os casais. Inquirida a respeito, uma liderança feminina expressou-se da seguinte forma: “O casamento Warao é para sempre”.

Na interação simbólica cotidiana, no entanto, parece haver mais relaxamento na rigidez do vínculo de aliança, com mulheres Warao organizando a vida em regime de abrigamento em torno de filhos e filhas de diferentes progenitores, da mesma forma que homens Warao afirmam ter uma experiência afetiva e de reciprocidade parental distribuída entre várias mulheres. O vínculo de aliança Warao, portanto, parece apontar para uma certa normalidade de acordos matrimoniais entre um homem e mais de uma esposa, desde que ele assuma certas condições objetivas em provê-las e tenha a explícita aprovação das mulheres envolvidas (esposas e parentes de primeiro e segundo grau delas), o que, na prática, configura-se somente com prerrogativas de Aidamos e Xamãs.

Em uma das situações registradas em campo etnográfico, um jovem Aidamo já casado e com filhos passava pelo processo ritual de contração de um segundo casamento, dessa vez com uma adolescente que recentemente passara pela menarca e que era iniciada e preparada pelas parentes mulheres mais próximas para a vida adulta. Interessante frisar que a provocação de um segundo vínculo de aliança para o jovem Aidamo partira da sua primeira esposa – à época, em gestação de risco e com filhos pequenos – que investia na possibilidade de uma segunda esposa, obrigatoriamente mais nova, para seu marido, a fim de que pudesse ter nela apoio para as tarefas domésticas, de cuidado com os filhos, de produção de valor econômico e, ainda, de satisfação sexual do marido. Perguntada sobre a ocorrência de ciúmes que viessem a desestabilizar a família nuclear, esposo e esposa reiteraram que tal não ocorre entre os Warao. Com efeito, esse segundo vínculo de aliança não veio a consolidar-se em razão de interposição negativa por parte de tio materno e padrasto da jovem noiva, que temia que o jovem Aidamo viesse a empoderar-se demais no interior da parentela ao assumir uma segunda esposa.

Heinen (2011), ainda em sua etnologia dos Warao, evidencia que as mulheres podem contrair o vínculo de aliança e assumir uma vida sexual ativa, organizando seu espaço doméstico em torno de filhos, logo após a primeira menstruação, quando a adolescente Warao acessa o mundo relacional adulto.

A passagem ritual da mulher Warao para a fase adulta, com efeito, tem início já nos prenúncios da primeira menstruação, quando a jovem assume o lugar moral-emotivo de *anibakaida*, isto é, de mulher grande, dando, assim, ensejo aos ritos secretos de puberdade feminina conduzidos pelas suas parentes mais próximas. O autor pontua:

mas o fato é óbvio para todos, já que a garota ostenta um corte militar. A partir deste momento ela é uma *iboma*, independentemente de seu estado civil. Com o cabelo crescido, ela pode se relacionar com um homem e, quando tiver o primeiro filho, torna-se uma *tida*, que também é um termo que designa todos os seres femininos (Heinen, 2011, p. 1035).

A contínua chegada de parentelas Warao no Brasil, desde o ano de 2014, quando aportaram no município de Pacaraima – RR, tem reiteradamente escandalizado tanto as autoridades públicas, em particular, quanto a sociedade civil, em geral. Ambos se veem repentinamente desafiados a lidar com formas estruturais e expressivas de uma cultura indígena estrangeira em processo diaspórico (Santos, 2019; Cirino, Santos, Xavier, 2020) e de difícil diálogo cultural.

Em 2019, quando começaram a adentrar os municípios piauienses, os Warao – simultaneamente, e com bastante confusão – eram abordados pela sociedade envolvente brasileira como estrangeiros, venezuelanos, migrantes, refugiados e, por fim, mas somente em razão de contínuo esforço de esclarecimento etno-histórico por parte de antropólogos engajados no estudo acadêmico-científico e na assistência ético-política a esse povo, como indígenas (Silva; Barbosa, 2020; Lima, Cirino, Muñoz, 2022). A insistência de que os indígenas não se encontram em processo de assimilação cultural ou de integração social, e sequer podem ser organizados coletivamente sob tutela do Estado brasileiro, tem sido uma tônica da atuação dos antropólogos.

De acordo com Barbosa e Lima (2023, p. 187-188), com efeito, o exercício da compreensão intercultural dos Warao – em conformidade com o direito constitucional à Cultura dos indígenas – implica o reconhecimento do parentesco e da organização social e política tradicional e em reelaboração étnica desse povo, o que, na prática cotidiana da fricção étnica entre o Estado e as parentelas da etnia Warao, gera não somente desconforto mas também o problema da *equivocação*³O conceito de *equivocação*, em Antropologia, enfatiza a

³ :

alteridade como agência que produz mundos próprios, de modo que as fricções entre culturas se baseiam na afirmação de ontologias distintas, como todas as consequências aí implicadas. Elaborado por Viveiros de Castro (2004), o conceito enfatiza a importância do mundo social na percepção e produção da realidade vivida pelo ator e agente social, de modo que a relação com a alteridade é caracterizada pelo choque de mundos reais distintos, e não simplesmente pelo confronto de formas imaginárias distintas de ver o mesmo mundo. Na relação de equivocação, portanto, ontologias diversas são articuladas, mesmo que em um idioma compartilhado e que faz uso de vocábulos comuns, mas que significam fenômenos distintos e de difícil compreensão da perspectiva exterior. Considerando, assim, que uma relação de equivocação denota o esforço de tradução e de comunicação de verdades de um mundo social para outro, o conceito implicitamente compreende desentendimentos e desencontros entre modos de ação e de realidade distintos, de modo que as negociações táticas realizadas entre os relacionais são mais efeitos putativos de imposições de condutas assimiladas do que acordos de fato.:

O estranhamento dos modos de ação e de realidade Warao em relação à reprodução técnico-política, técnico-econômica e moral-emotiva do cotidiano tem sido um lugar-comum por parte do campo burocrático-administrativo de *tutela* e abrigamento. Sintomas dessa assimetria comunicacional estão no não enxergar a importância da navegação urbana na formação do Conhecimento Tradicional Local Warao (*El Warao és el major navegante del mundo!*); no não compreender o papel da mulher no grupo social familiar (de pertença originária e de associação política) e o lugar da infância; no não reconhecer as técnicas de cura e cuidado de si e do grupo, o que perpassa noções de individualidade, de corpo, de saúde e doença, de sexo e geração na gramática moral-emotiva Warao; no ignorar a montagem e organização moral de paisagens de tarefas para a manutenção da unidade doméstica ampla, que chega a abranger praticamente toda a população residente em um abrigo ou casa de passagem; no desconhecer o papel de empreendedores morais e autoridades Warao na unidade doméstica, no agrupamento local, nas redes translocais de trânsito e pouso, nas negociações entre segmentos étnicos no Brasil e na Venezuela, isto é, o papel dos antigos aidamos e dos novos caciques e cacicas, dos curandeiros e bruxos, dos parentes consanguíneos e afins.

Nesse sentido, enorme estranheza tem causado a expressão do xamanismo Warao (GUANIRE, ARANGUREN, e GONZALEZ ÑAÑEZ, 2008) haja vista que implica a manipulação de substâncias-espíritos e a gestão complexa de presenças e ausências em cada território [...] A questão do xamanismo Warao tem evocado uma série de quebra-cabeças teóricos, pois que Aidamos – homens e mulheres – têm se revelado também como xamãs ou como ex-xamãs, o que ressignifica o entendimento do observador externo de toda a trama técnico-política de organização dos abrigos, das parentelas e dos deslocamentos Warao. A mera presença real ou imaginária de um xamã implica uma barreira ou escudo simbólico que afasta ou protege os seus íntimos e próximos. [...] estas importantes figuras regulam as reciprocidades, os trânsitos e os afetos no interior dos e entre os abrigos Warao.

O parentesco Warao e suas regras de troca e circulação de mulheres e crianças, de encadeamento de relações e de prestígio parecem ainda oportunamente segredados pelos Warao, que, somente no jogo relacional com o pesquisador, assumem peculiaridades como a poligamia, a adoção e a morte por feitiço de parentes embruxados. O parentesco Warao e suas relações estruturais, portanto, estão inscritos não somente em uma cosmologia milenar (Perez, 1991) que organiza o sagrado e o modo legítimo de entender o de navegar pelo mundo social, mas também na concretude de sociotécnicas específicas que direcionam a produção cotidiana da vida em grupo.

Nesse sentido, a parentela Warao, liderada *para fora* pela figura política do *aidamo* e de *xamãs*⁴, tem, no seu grupo de mulheres unidas por laços consanguíneos e de afinidade, sua base comunitária de *liderança para dentro* e de produção socioeconômica (a *colecta* nas ruas e os serviços domésticos) e de reprodução moral-emotiva da cosmologia Warao (a educação e cuidado das crianças e dos homens e a iniciação ritual das novas gerações). Nas reveladoras palavras de Laffé-Wilbert e Wilbert (2008, p. 150s) sobre esse mundo social de

⁴ Os xamãs dominam o sistema biomédico Warao, operando a cura, mas também lançado feitiços, de modo que são extremamente respeitados em suas respectivas parentelas, ao passo que são temidas por parentelas consideradas em termos agonísticos: “sus principales peticiones están el pedir fecundidad para ellas mismas, protección contra las enfermedades de niños y ancianos, y gozar de una senectud sossegada”.

intensa pessoalidade estruturada cosmológica e institucionalmente em um sistema corporativo de famílias estendidas compondo parentelas territorializadas em torno de tradições, ritualidades e reciprocidades mediadas pelas mulheres:

El elemento femenino surge en la cosmovisión warao como um símbolo de procreación, de orden, de administración, de protección e incluso de retaliación. Entre las diversas versiones de la creación del mundo warao, se le atribuye a la mujer, por transformación de la sangre uterina, la formación de las tierras y la topografía específica del delta bajo, la inmigración de la “gente árbol” (*daunaraao*) y la afluencia de la “gente pez” (*jomakabaraao*), la creación de lo masculino y el inicio de la procreación a través del sexo [...] Ser mujer en la sociedad Warao requiere de um conocimiento íntimo acerca de los vínculos que existe entre lo telúrico, cultural y cósmico em su altamente na animado universo de múltiples estratos.

Sus creencias cosmológicas se manifiestan en ceremonias y liturgias femeninas, en las cuales, a cambio del sagú de moriche ofrecido a los “abuelos espirituales” o *konobotuma*, exigen de éstos la supervivencia del warao en un mundo difícil. Entre La vida personal y social en las diversas etapas de la existencia de la mujer está controlada por preceptos restrictivos o tabúes, relacionados a las fuerzas vitales y cósmicas que rigen su comportamiento. Acatan tabúes inherentes al parto, al nacimiento, al paso entre la niñez y la vida adulta, a la enfermedades y la muerte [...].

La norma de la residencia uxorimatrilocal posmatrimonial, la cual exige un servicio de prestaciones que obliga al yerno a trabajar para su suegro [...], lo que lo otorga a la mujer [...] un formidable peso como administradora y garante de la custodia y preservación de la familia.

Em síntese, podemos afirmar que o parentesco Warao organiza-se em bases sociopolíticas estritamente uxorimatrilocais e matrilineares, com fortes notas matriarcais (porém fortemente atenuadas pela obrigação moral das mulheres em entregar-se ao esposo e cuidar dos filhos), de modo que suas relações constituintes cotidianas se concentram em núcleos familiares encabeçados por mulheres e cruzados, por laços sanguíneos e de afinidade, pela circulação de parentes que compõem uma parentela ou família extensa em residência comum.

No contexto diaspórico, contudo, o abrigamento estatal que tem acolhido esses indígenas estrangeiros migrantes refugiados venezuelanos tem, de maneira problemática, substituído a tradicional forma de assentamento rural,

litorâneo ou ribeirinho que esses povos mantinham no noroeste venezuelano. Essa região abrange o Delta do rio Orinoco, no estado Delta Amacuro, além de áreas adjacentes nos estados de Bolívar, Sucre, Monagas e, ainda, na Guiana Essequiba. Esse ambiente ecológico é caracterizado pela abundância de águas pluviais e oceânicas, peixes e palmeira buriti, recursos que sustentam o sistema socioecológico e territorial dos Warao. Nesse contexto, a navegação com a *curiara* (canoa esculpida em madeira única), a habitação coletiva em *janokas* (palaftas interligadas) e a produção artesanal de *yuruma* (fécula fermentada da palmeira buriti) são práticas fundamentais para manutenção de seu modo de vida tradicional.

Interessante, aqui, mais uma vez, recorrer ao conhecimento étnico-histórico sobre os Warao acumulado por Laffé-Wilbert e Wilbert (2012, p. 10), quando descrevem a morfologia social Warao tradicional:

La población indígena está distribuida aproximadamente en unos 365 asentamientos ubicados a lo largo de los caños; más que en los ríos abiertos donde los fenómenos meteorológicos (sol, viento, lluvia) suelen ser más severos. Gran parte de los asentamientos está conformado por una o dos familias extendidas representadas hasta por cuatro generaciones. A pesar de que existen asentamientos de hasta 500 habitantes, la mayoría está conformados por unos 50-250 individuos.

Essa morfologia social tradicional Warao – que os indígenas migrantes transportam na trajetória diaspórica em imaginário, simbolismo e práticas inconscientes para as dinâmicas interacionais vulnerabilizadas dos abrigos – remete nossa análise antropológica sobre estruturas e relações de parentesco para o todo mais complexo de uma cosmologia em que as relações de aliança, filiação e consanguinidade do átomo de parentesco (Lévi-Strauss, 2012) estão também condensadas em representações e disposições (*ser, pensar e agir*) coletivas do tipo *espiritualidade, sociotécnica e conformação moral-emotiva*, que perpassam a convivialidade cotidiana, isto é, o partilhar e pertencer ao comum, que é a parentela (Laburthe-Tolra, Warnier, 1997).

Com efeito, no caso concreto da cultura Warao, povo de idioma independente e de parentesco matrilinear e matrilocal, percebemos cada parentela (com seus poucos grupos de famílias extensas em regime de reciprocidade e circulação de parentes) buscando estabelecer-se em um abrigo próprio (não por acaso atingindo o número de 50 membros ou múltiplos deste, quando mais de

uma parentela se associa), assim reproduzindo a morfologia social estrutural tradicional, em que uma ou duas famílias extensas (com seus consanguíneos, aliados e descendentes) estabeleciam-se como co-residentes de uma mesma unidade doméstica sob autoridade de aidamos, xamãs e grupo referencial de mulheres.

A residência comum, conformando uma unidade doméstica com sua complexa cadeia operatória de tarefas sociopolítico-econômico-rituais, caracterizava-se por operar as autoridades do tipo religioso, jurídico, político e econômico, regulando, portanto, a divisão social e sexual do trabalho, a solidariedade intra e intergeracional, a circulação de bens e serviços imediatos e mediatizados por outras unidades domésticas, as posições sociais individuais na hierarquia moral-emotiva entre parentes e, sobretudo, as tensões e conflitos entre eles.

Nessa chave analítica antropológica de que o atual abrigamento de indígenas migrantes (refugiados) se espelha estruturalmente na residência comum e unidade doméstica da cultura tradicional Warao, faz-se possível entender expressões aparentemente surpreendentes sobre o parentesco Warao e suas relações registradas etnograficamente entre os Warao em regime de diáspora no Brasil, tais como: *Todos ali são filhos, irmãos e primos uns dos outros! As crianças ali são de todos, por isso brincam livremente sem preocupação! Não há separação entre os Warao que se casam, porque o casamento é para sempre!*

Viver em um abrigo específico, portanto, representa para o indivíduo Warao uma posição de parentesco dentro do grupo, o que vai muito além de uma simples negociação, escolha pessoal ou decisão baseada em conveniência. Essa condição estabelece obrigações morais, influencia as oportunidades de casamento e possibilita o exercício de reciprocidades e práticas rituais. Além disso, estar em um abrigo específico implica submeter-se à autoridade daquela parentela, bem como ser por ela representado e assistido. Assim essa experiência não é apenas uma questão de habitação, mas envolve um complexo sistema de relações sociais e responsabilidade coletivas.

É preciso também ressaltar que existe uma diversidade entre os próprios Warao, que se traduz em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isso, obviamente, reflete-se também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Mas, ainda assim, é possível afirmar que os Warao “se constituem em uma unidade étnica diferenciada, verificável nos planos linguísticos e das

relações sociais intra e interétnicas, formando uma unidade sociológica mais ampla” (Muñoz, 2010, p. 28).

Muñoz (2010) insiste em descrever o povo Warao como hábeis navegadores e pescadores, construtores de canoas, que domesticaram o rio para seu próprio benefício, até mesmo na construção de suas moradias, as *janokas*, levantadas a partir de troncos extraídos de árvores locais e colocadas sobre as águas – como uma espécie de palafitas. As navegações feitas por meio das canoas, meio de transporte por excelência da etnia Warao, possibilitou assim um grande conhecimento sobre a pesca tradicional local (Muñoz, 2019, p. 3).

Percebe-se, assim, a estreita relação do povo Warao com a água, visto que esse é um elemento constante do território onde vive tradicionalmente, mas, sobretudo, basilar na construção de territorialidades a partir de conhecimentos tradicionais elaborados em estreita simbiose com a vida ribeirinha, extraíndo o sustendo do e no rio. Tamanha é a influência da água para o povo Warao, que sua própria denominação tem origem nas palavras *wa* (canoas) – também chamadas de *curiara* – e *arao* (“donos de” ou ainda “gente”). Logo, a palavra *warao* pode ser interpretada como “donos de canoas/curiara” ou “gente da água” (Muñoz, 2019, p. 4). É ainda a partir de sua relação com a água, ou da interferência na qualidade desse importante elemento do qual depende grande parte de suas tradições, que vai, inicialmente, motivar o povo Warao a se afastar de seu sistema socioecológico-territorial tradicional.

3 TRAUMA CULTURAL, DESTERRITORIALIZAÇÃO, DESLOCAMENTO E DIÁSPORA: A DINÂMICA MIGRATÓRIA WARAO

Como pontuado ao longo do nosso argumento, os primeiros registros da presença do povo Warao em território brasileiro remetem ao ano de 2014, quando começaram a ingressar por terra no estado de Roraima. E a partir de meados de 2016, se iniciaram novos deslocamentos, os levando de Pacaraima (RR) e Boa Vista (RR) para Manaus (AM), Santarém (PA) e Belém (PA). Finalmente, no primeiro semestre de 2019, os Warao passaram a se deslocar para capitais e cidades de médio porte da região Nordeste, havendo registros de sua presença em São Luís, Imperatriz e Açailândia, no Maranhão; Teresina, Campo Maior e Floriano, no Piauí; Fortaleza, Caucaia, Itarema e Sobral, no

Ceará; Natal e Mossoró, no Rio Grande Norte; Recife e Caruaru, em Pernambuco; João Pessoa e Campina Grande, na Paraíba; Aracaju, em Sergipe; Maceió, em Alagoas; Salvador e Feira de Santana, na Bahia. É nesse contexto de deslocamento forçado e fluxo migratório diáspórico após longo processo de desterritorialização, saídos da Venezuela desde o ano de 2014, que os Warao chegaram às cidades do Norte e Nordeste brasileiros. E é na perspectiva de pensar as emergências contemporâneas relacionadas a crises político-sociais que levaram o povo Warao a situação atual de imigrantes refugiados no Brasil, que pautamos nossas reflexões, partindo dos contextos urbanos locais de sua inserção, onde campos político-administrativos de *tutela* são reinventados na medida em que relações assimétricas de poder se consolidam entre os Warao e a sociedade nacional envolvente.

Pensar essas relações de autoridade e poder nos remete à noção Bourdieusiana de campo (Bourdieu, 1989), segundo a qual *dominantes* e *dominados* ocupam suas posições de legitimação ou de subversão dentro das tensões sociais vigentes. Em Bourdieu, temos a sociedade entendida como espaço pluridimensional, de diversos campos de disputa e de capitais sintetizando habilidades e competências. Esses campos são esferas da vida social que possuem cada um sua lógica institucional própria, com um *capital* a ser disputado pelos *agentes* e *instituições* que nele estão situados, e que determinam sobremaneira a forma de suas interações. O que configura um campo são as posições de dominados e dominantes, as lutas, as concorrências e os interesses, ou seja, as tensões. Essas tensões ocorrem tanto no interior de cada campo quanto externamente, em relação a outros campos, a partir de uma relação complexa e recíproca de poder. Para a compreensão desses campos, o autor explica:

Compreender a gênese social de um campo e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os atos dos produtores e as obras por eles produzidas (Bourdieu, 1989, p. 69).

O campo constitui, assim, um espaço relativamente autônomo, estruturado a partir das relações de poder, traduzidas em uma oposição de forças entre dominantes e dominados, segundo o capital simbólico, econômico e cultural dos seus agentes e de suas instituições. Dependendo da posição que ocupam na distribuição do capital simbólico, dentro da estrutura do campo, os agentes

usam de estratégias, de prerrogativas morais-emotivas e de tomadas de posição que podem ser de legitimação ou de subversão. Assim, o campo estabelece as modalidades de consagração e de reconhecimento, de tática e de estratégia, de performance comunicacional e de técnica expressiva, o que confere sua relativa autonomia no exercício de atividades legitimadas e na elaboração técnico-política e técnico-econômica de seus objetos materiais e ideacionais, de memória e projetivos, de autoridade e de reciprocidade. O campo político-administrativo local de tutela dos Warao, nesse sentido, foi sendo conformado em ciclos de aprendizado e de transmissão de saberes e de autorizações para a ação. Essa rede consociada busca oficialmente inserir os Warao na normalidade política e civil, social e cultural do urbano brasileiro. Aí concorrem pesquisadores universitários, pedagogas das escolas locais, membros de defensorias e de ministérios públicos locais e regionais, assistentes sociais, enfermeiras e psicólogas de diversas secretarias de municípios e de Estados, a FUNAI, bem como instituições de enorme respaldo institucional, como a Igreja Católica e seus braços técnico-administrativos, a ONU, entre outros.

Trata-se de rede político-administrativa fluida, dinâmica, em processo de constante rearranjo. Enfatizamos, com efeito, as performances estigmatizantes (Goffman, 1988) em relação aos Warao nesse campo de disputa, em que noções de estrangeirice, de desconfiança, de ressentimento, de medo, de nojo e de poluição informam muitas das práticas e representações ali elaboradas para a tutela dos Warao, tal como pode ser registrado nos bordões: *Eles têm que se vacinar! Eles têm que se adaptar! Eles têm que falar português! Quando eles vão embora? Eles já recebem auxílios do Governo e cestas básicas da FUNAI! Já temos nossos pobres e nossos índios e não sabemos o que fazer com eles! Não podemos nos responsabilizar pelos Warao!*

O caso Warao, como o tem encarado nossa equipe de antropólogos/as peritos/as e indigenistas ao longo do acompanhamento desse povo no Brasil, remete, portanto, a uma indianidade reconhecida em seus rituais diacríticos, em sua estrutura política de aidamos e xamãs bem marcada internamente e em sua ancestralidade e territorialidade registrada historicamente, de modo que não corresponde à situação de muitos indígenas do Norte e do Nordeste brasileiro ainda em busca de reconhecimento identitário (índios misturados,

mesclados, braiados, crioulos venezuelanos, caboclos). O caso Warao, entretanto, compreende uma situação diaspórica de trauma cultural⁵, em que a elaboração cotidiana da tensão e contradição entre o momento atual em terra estrangeira e a situação de origem em território tradicionalmente ocupado, por mais imaginária que seja, é vivida no cotidiano – de abrigamento, de navegação urbana e de dinâmicas migratórias – perpassado pela intensa vulnerabilidade tanto social (a pauperização) quanto interacional (o abrigamento precário e distante das condições sócio-ecológico-territoriais para as práticas culturais Warao).

O trauma cultural que assombra os Warao, cabe ressaltar, é operado produtivamente no exercício técnico-político de acionar e performatizar tradicionalidades *para o brasileiro ver*, isto é, no reinventar técnico e estético, por exemplo, da cultura material *autêntica* a ser subsumida na forma-mercadoria, bem como no reinventar político e organizacional do grupo, que paulatinamente passa para o controle masculino sob a liderança de novos aidamos que aprendem a se autodenominar caciques e a se respaldar na *Lei brasileira*⁶ e nos parâmetros legalistas da Polícia, do Serviço Social, do Juizado de Menores, da Secretaria de Educação, da FUNAI, entre outros impositores de conduta e *tutela*; e, desta maneira, ousar novos idiomas morais-emotivos, novas ritualidades e arranjos sociais e novas técnicas para a transformação do *mundo dado* (habitado por tantas agências e materialidades estranhas) em *mundo Warao*.

O caso Warao, assim, por um lado, caracteriza-se pela relativa insignificância geopolítica (a invisibilidade dos Warao na relação entre Brasil e Venezuela)

⁵ A noção de trauma cultural remete a um processo de apropriação moral e emocional de um trauma ou contexto traumático coletivamente vivenciado, e que passa a ser expresso como narrativa moralizante e identitária. Por *trauma cultural* se comprehende, assim, em uma leitura crítica de Alexander (2004), não a construção ideológica e racional do passado a partir da rememoração de um evento de ruptura da normalidade normativa, - de modo que pudesse operar simbolicamente como argumento de acusação do outro e como de desculpa de si, - mas uma conformação moral e emocional cotidiana resiliente e reativa de cada individualidade em relação ao olhar estigmatizante. O trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso, entre outros, surpreendentemente tem acionado a postura Warao de autoafirmação, mas sempre desconfiada do contato com a sociedade envolvente.

⁶ A Constituição Federal/1988, a Lei N° 6.0001 – Estatuto do Índio, a Convenção N° 169 da OIT, entre outros diplomas legais que versam sobre direitos originários, humanos, do migrante, do refugiado, do indígena, à cultura, de percepção de auxílios e de assistência médico-hospitalar e educacional.

e mesmo política (haja visto nenhuma pendência fundiária envolvendo os Warao); mas, por outro lado, pela enorme relevância social em termos de Direitos Humanos e Assistência Estatal e pelo genuíno interesse antropológico no estudo da etnicidade Warao em processo acelerado de transformação em regime de fricção interétnica. Nesse diapasão, destacamos o processo Warao de elaboração da tensão entre a recente trajetória histórica no Brasil e a referência ancestral às suas origens no Delta Amacuro venezuelano, que vem a ser cotidianamente solucionada simbolicamente em narrativas coletivas de preservação identitária pelo território (imaginário narrado) e pela raça (idioma corporal, comportamental e de indicações morais-emotivas), construindo novas territorialidades e renovados sentidos para a etnicidade Warao⁷. A preservação de sinais diacríticos, portanto, implica em inovação, o que não raramente incorre em *equivocações* entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente e demanda, consequentemente, processos de tradução cultural etnicamente qualificada mediados por antropólogos e peritos.

Para Muñoz (2019, 2020), entretanto, cabe ressaltar que o crescimento de atitudes discriminatórias em relação a esse povo ancestral o forçou a empreender uma espécie de diáspora interna (desterritorialização e deslocamento forçado na Venezuela) e externa (fuga transfronteiriça) em busca de novas alternativas de vida. Esse processo de tempo longo tem início com as ações desenvolvimentistas realizadas pelo estado venezuelano a partir de meados do século XX, pois que impactaram diretamente nos espaços e nas dinâmicas socioculturais do povo Warao, bem como em sua mobilidade, empurrando famílias inteiras para fora da região do delta. Os Warao são, assim, obrigados a criar alternativas nos contextos urbanos da região, e posteriormente, também em outros países, como é o caso do Brasil. O território tradicional desta população indígena começou a ser ameaçado de forma mais intensa entre as décadas de 1920 e 1940, quando o cultivo do *ocumo chino* (cará) foi introduzido em regiões onde existia o extrativismo do *moriche* (buriti). Depois, pelo empreendimento que afetou sobremaneira o modo de vida dos Warao, na década de 1960: a construção de um “dique-estrada”, uma barragem no rio Manamo, com o

⁷ Mais que uma organização sociopolítica instrumental da diferença ou de uma romantizada lealdade primordial, o processo de territorialização que produz etnicidade implica sentimento de pertença em seus componentes mágicos que conectam noções de território, de pessoa, de destino coletivo comum e de filiação político-religiosa em uma expressão cosmológica de autoctonia.

objetivo de criar um acesso rodoviário para a cidade de Tucupita e fomentar a expansão das atividades agropecuárias na região (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 10)⁸. Finalmente, nos anos 1990, os empreendimentos do setor petroleiro instalados na região do delta acarretaram um novo fluxo migratório dos indígenas para as cidades.

A necessidade de complementação de renda das famílias indígenas da região do delta foi e ainda é a principal motivação dos seus deslocamentos, visto que a subsistência não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território tradicional. Além da busca pelo alimento, o meio urbano é visto também como o mais propício para se obter medicamentos e atendimentos à saúde. É sob tais circunstâncias que o povo Warao desenvolveu meios específicos para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, identificada pelos ordenamentos jurídicos das sociedades envolventes ocidentalizadas como “mendicância”. Assim, a crise econômica na Venezuela, que se intensificou ao longo dos últimos anos, potencializou os fluxos migratórios dos Warao para zonas urbanas, incluindo os países vizinhos, como o Brasil. Podemos afirmar, a priori, que a vinda dos Warao para as cidades brasileiras é motivada principalmente pelas necessidades básicas de sobrevivência, pela busca do alimento, do trabalho e do dinheiro. Essa prática migrante é conforme os estudiosos uma característica da mobilidade deste povo. E isso acarreta a oscilação na quantidade de indígenas em cada localidade e oportunidade de abrigamento em que eles passam.

Os deslocamentos temporários de famílias para fazer a *coleta* (cosechar diñero)⁹ em outras cidades é motivo de desconforto e de muito desentendimento em relação à gestão dos abrigos e a outros agentes do poder público. Afirma-se, entre outros, que a ida e a volta das famílias são vistas como um

⁸ Dentre os impactos negativos dessa construção para os indígenas podemos citar principalmente os efeitos sobre a água; as principais consequências foram: a salinização do rio na estação seca, afetando diretamente a atividade pesqueira; acidificação dos solos, dificultando as práticas agrícolas; o aumento do nível da água, provocando alagamentos; desmatamento, poluição e surgimento de doenças em regiões de água parada. Assim, o barramento do rio Manamo “gerou de imediato a remoção forçada de parcialidades da etnia e o impedimento de acesso às áreas anteriormente em uso, além de passar suas áreas para populações não indígenas, incentivando estas a empreender em agricultura familiar ou empresa agrícola” (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 10).

⁹ Noção êmica Warao que sintetiza os esforços coletivos Warao em torno de uma *economia de sinais* em pontos urbanos estratégicos. Desde que aportaram no Brasil que os Warao lidam com a criminalização das práticas de coleta por parte da sociedade envolvente.

problema para o planejamento das ações, pois geram imprecisão quanto ao número de pessoas nos abrigos. Há o desejo de controlar o fluxo de moradores dos espaços de abrigamento através da imposição de regras e condutas, o que tem sido difícil de implementar devido à própria fragilidade na gestão dos espaços e à precariedade da assistência dada. Os Warao, nesse sentido, são fortemente estigmatizados como *nômades*, o que certamente remete, em termos de senso comum, à sua condição coletiva de desterritorializados, deslocados e diaspóricos.

4 REELABORAÇÃO ÉTNICA E REINVENÇÃO DE SISTEMAS SOCIOECOLÓGICO E TERRITORIAIS WARAO NO BRASIL

O cotidiano agitado (e mesmo *nervoso*) nos aldeamentos urbanos onde os Warao estabelecem suas ocupações, comunidades e abrigos é primeiramente marcado pelas vulnerabilidades decorrentes das interações baseadas em fortes laços pessoais, na escassez de recursos materiais e no constante monitoramento mútuo entre indivíduos que carregam experiências traumáticas. Conflitos frequentes ocorrem entre pais e filhos, esposas e maridos, velhos e novos, irmãos e cunhados, tanto por motivos banais que afetam as relações de parentesco quanto por disputas complexas, movidas por interesses individuais. Essas disputas envolvem o uso de técnicas especiais de manipulação das relações materiais e sociais, mediadas por *forças espirituais* inscritas na cosmologia Warao¹⁰.

Além disso, cabe enfatizar que a falta de oportunidades para o trabalho coletivo remunerado, a recusa individual ao trabalho assalariado precário e as dificuldades associadas aos regimes vexatórios das *quase-cidadanias de papel*

¹⁰ Mura (2014) discute o fenômeno religioso não somente como relação coletiva e ceremonial com o supernatural e místico, mas como processo de produção de decisões coletivamente vinculantes, portanto público, teleológico e caracterizado por diferenciais de poder social. Essa forma de encarar o religioso contrasta com a noção ocidental de religião em oposição à política, em paralelo com classificações binárias do mundo em Natureza/Cultura e Natureza/Supernatureza. A religião compreende uma dimensão pragmática, técnica e política de organização do social e da cultura, ao passo que a Cosmologia abarca a organização técnica, política e religiosa de uma comunidade, e, por sua vez, pode ser entendida como um sistema socioecológico e territorial de relação entre humanos e não humanos. Nesse sentido, o exercício etnográfico deve ser praticado como meio para acessar pontos de vista nativos sobre a realidade do Cosmos.

intensificam as tensões nos aldeamentos urbanos Warao, impactando diretamente suas dinâmicas sociais e econômicas. Questões como a insegurança alimentar (o monstro onipresente), a exigência burocrática pela atualização de documentos oficiais e as enormes dificuldades em enquadrar-se, por exemplo, na rotina escolar (faz-se a matrícula, falta o transporte; têm-se matrícula e transporte, falta a alimentação; têm-se matrícula, transporte e alimentação, falta o diálogo intercultural que recepcione a cultura Warao) revelam como os conflitos internos aos aldeamentos urbanos e os conflitos ali externalizados pelo campo político-administrativo local que os *tutela* concorrem para a construção processual de uma cultura moral-emotiva e técnico-política enquanto jogo de tensões na reelaboração étnica Warao e na reinvenção de seus modos relacionais, produtivos e de territorialidade.

Com efeito, os Warao chegaram ao país *tutelados* pelo estado brasileiro através dos Direitos Indígenas consagrados pela Constituição de 1988, mesmo tratando-se de um povo, etnia, que não pertence tradicionalmente ao nosso território. Isso ocorre porque a lei que criou a Fundação Nacional do Índio - FUNAI (Lei nº 5.371/1967), bem como o Decreto nº 9.010/2017, que regula a sua atuação, não restringem sua atuação aos povos indígenas brasileiros. Têm amparo na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, na Resolução da Organização das Nações Unidas (ONU) acerca dos compromissos estabelecidos pelos Estados guiados pelos propósitos e missões estabelecidas na Carta das Nações Unidas, de 29 de junho de 2006, aprovada em 13 de setembro de 2007.

Todos os direitos garantidos aos povos indígenas por tratados internacionais recepcionados pelo ordenamento jurídico brasileiro e pela própria Constituição Federal de 1988 se estendem aos indígenas migrantes e refugiados, como é o caso dos Warao. O desafio está, porém, na garantia desses direitos, pois, mesmo com todos os dispositivos disponíveis, ainda é evidente a dificuldade na compreensão das especificidades do povo Warao, do respeito aos seus modos de vida. Frequentemente, ocorrem tensões e conflitos entre os grupos Warao e as instituições que se dispõem a sua *tutela*, sobretudo quando as práticas e representações, usos e costumes Warao se confrontam com as leis brasileiras. Um exemplo disso é o caso da participação de crianças na *coleta* de donativos nas ruas das cidades do Brasil, prática que, nesse país, é compreendida como

mendicância e desperta sentimentos de compaixão social, configurando, contudo, uma violação dos direitos e garantias previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)¹¹.

Nesse sentido, cabe considerar que a prática da *coleta em família* faz parte da dinâmica econômica Warao desde pelo menos três gerações (quando iniciaram-se os processos contemporâneos de expulsão das populações ribeirinhas de seus territórios originários). Desse modo, a coleta em grupo familiar encontra-se já vinculada a estratégias urbanas informais e oficiosas de produção de valores econômicos, de organização das atividades do grupo conforme relações intergênero e intergeracionais e, não menos importante, de constante atualização do modo Warao de navegar (os Warao se autopercebem como canoeiros, navegantes, povo da água) pelos territórios citadinos mais ou menos hostis, assim mapeando e cartografando os custos de oportunidade para o investimento nesta ou naquela cidade por tanto ou quanto tempo e em conformidade com regimes diversos de cooperação técnico-econômica e técnico-política.

A coleta em família, assim como a expansão dos horizontes de tarefas e atividades econômicas – com o aprendizado e refinamento de novos modos de sentir, pensar e agir sobre a materialidade mundana –, estão fortemente associados ao mandato feminino e materno Warao de liderança, ainda que em nível quase sempre liminar e antiestrutural em sentido turneriano¹² (Turner,

¹¹ No Código Penal brasileiro, por exemplo, no seu inciso IV do art. 247, define-se como crime permitir alguém menor de 18 anos sujeito a seu poder ou confiado à sua guarda ou vigilância que mendigue ou que sirva a mendigo para excitar a comiseração pública. Porém, entre as garantias legais previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que assegura o direito à vida e à saúde, à educação, à cultura, à proteção no trabalho, à dignidade, dentre outros, também se asseguram a convivência familiar e comunitária, bem como a liberdade e o respeito (Brasil, 2002).

¹² No entender de Barbosa (2019, p. 129), Turner (2013), em sua obra *O processo ritual*, discute um modelo explicativo da relação indivíduo-sociedade, abordando a tensão estruturalmente determinada entre os atores sociais no sistema social de posições. Esse modelo é fundamentado na metáfora teatral do *drama social*, que sintetiza o social como um processo total de interação e interdependência de elementos culturalmente complexos – como práticas, crenças e ritos – que, embora sejam, por vezes, opostos, estão estruturalmente integrados. Trata-se de um modelo influenciado pela tradição racionalista e estrutural-funcionalista da Escola Britânica de Antropologia Social, da qual Turner fazia parte. Essa filiação teórico-metodológica se alinha aos trabalhos de Malinowski, Gluckman e Evans-Pritchard, refletindo seu esforço em explicar a alteridade com base em recortes temáticos que enfatizam a universalidade e a uniformidade das estruturas sociais humanas, em detrimento das diferenças culturais expressas nas gramáticas de sentidos locais. Nesse contexto, Turner defende a universalidade da mente humana e a identidade de processos cognitivos que articulam as diversas experiências culturais já etnografadas. Diferentemente da noção de estrutura de Lévi-Strauss, sua

2013), da coletividade. A uxorilocalidade e a matrilocality, com efeito, e mesmo a matrilinearidade empiricamente constatada nos múltiplos casamentos e arranjos familiares capitaneados pelas mulheres mais velhas e nas famílias formadas pela mãe e múltiplos filhos de pais diferentes e ausentes, conferem à mulher e mãe Warao a posição social estrutural de estar à frente em termos de habilidades de navegação urbana e de competências econômicas, donde deriva parte da legitimidade de suas obrigações morais de reciprocidade e de autoridade.

A remontagem moral-emotiva e técnico-política que atravessa a experiência Warao em curso no Brasil, entretanto, têm expandido o campo técnico de atuação de homens e mulheres: as primeiras têm assumido o papel de liderança política, até mesmo como *cacicas* (Tida Aidamo), ao passo que os homens aprendem as habilidades e competências da coleta e da navegação urbana, aventurando-se pelas regiões metropolitanas com seus dizeres em cartazes e placas de isopor. As relações intergênero e intergeracionais, nesse sentido, vêm sendo reestruturadas no contato Warao com a sociedade brasileira envolvente que informa e demanda representações de masculinidade, de feminilidade, de infância, de juventude, de trabalho, de lazer e de corporalidade discrepantes da gramática moral-emotiva Warao, em flagrante processo de reelaboração étnica, isto é, das linhas de acomodação da autodefinição e autopercepção dos próprios membros do grupo.

Com efeito, foi a necessidade de complementação de renda das famílias indígenas Warao a principal motivação dos seus deslocamentos geográficos da Venezuela e simbólicos da cultura Warao tradicional, visto que a subsistência material e simbólica não é mais plenamente atingida com os recursos naturais do seu território originário, acarretando isso não somente a desagregação de paisagens de tarefas, de ritmos domésticos de produção e de reprodução, de relações com o ambiente em redes sociotécnicas urdidas em saberes e sabores ancestrais e de conformação do self Warao ribeirinho e da sua correspondente

abordagem não se refere às formas elementares de pensamento e linguagem, mas ao sistema de posições sociais – com suas hierarquias, fronteiras, direitos, deveres, crenças e ritos – que conferem ao indivíduo a identidade de pessoa no complexo interativo-estrutural coletivo. Com efeito, Turner busca inovar na matriz cognitiva à qual é tributário, problematizando justamente a necessidade de o etnógrafo acessar os idiomas rituais e as gramáticas locais de sentido e simbolização da vida cotidiana.

cultura moral-emotiva e técnico-política outrora em equilíbrio dinâmico na territorialidade ancestral do Delta Amacuro. Além da busca pelo alimento como recurso básico, o meio urbano passa a ser visto também como o mais propício para se obter o acesso à saúde e à moradia, haja vista o enorme impacto no *ethos* e na visão de mundo Warao das doenças de branco – as não espirituais, mas que abalam sobremaneira a corporeidade – e das técnicas de conforto caseiro. Sob tais circunstâncias foi que o povo Warao desenvolveu tecnicidades específicas (corporais, expressivas, performáticas, comunicacionais) para garantir sua sobrevivência, incluindo a “prática do pedir”, estigmatizada pelo mundo não Warao como “mendicância”.

Na mesma perspectiva, outra situação de tensão entre os costumes Warao e as leis brasileiras se deu com a imunização contra a Covid-19, quando muitos Warao se negaram a tomar a vacina – cabe aqui considerar a penetração do neopentecostalismo evangélico popular nos aldeamentos urbanos Warao. Sabemos, em sentido amplo, que a saúde está diretamente relacionada ao atendimento das necessidades humanas básicas. Oferecer a vacinação é uma ação positiva do Estado brasileiro voltada à proteção da vida e da saúde dos cidadãos. No entanto seu sucesso está diretamente relacionado à adesão social. A questão afeta tanto o direito individual quanto o direito coletivo à saúde, pois trata-se de uma medida sanitária preventiva de doenças, e a desobediência pode se configurar crime contra a Saúde Pública nos termos do art. 268 do Código Penal.

Porém, entre os direitos reconhecidos que contemplam os povos indígenas podemos destacar o direito à não discriminação e o direito de viverem e se desenvolverem de forma diferenciada, conforme os usos e costumes da sua cultura. As práticas de saúde indígena são caracterizadas por um saber empírico expresso na sabedoria e no conhecimento sanitário desses povos. Cada povo e cada grupo étnico possui seus modos diversos de organização sociotécnica e técnico-política no sentido de proporcionar a saúde coletiva e individual e a cura¹³ das doenças do corpo, da mente e do espírito. Assim, é importante

¹³ A cura pode aqui ser entendida como estado de equilíbrio conquistado mediante *dádiva*, *magia* e *terapia*, isto é, o componente moral-emotivo e técnico-político da restauração da normalidade cosmológica. Em sentido amplo, a cura implica o afastamento e a superação de interditos morais, de descontroles emocionais, de transgressões religiosas e políticas, do mal uso técnico e simbólico de situações, do desrespeito às territorialidades e da profanação de lugares.

ressaltar que existe uma diversidade entre os próprios indígenas Warao, traduzida em suas práticas culturais e modos de vida distintos, de acordo com os grupos nas diferentes regiões do delta do Orinoco. E isso obviamente se reflete também nas diferenças entre os grupos que migraram para o Brasil. Muitos grupos preservam suas especificidades no trato da saúde e da doença, buscando recorrentemente aos xamãs (*Wizirato*) locais para *tirar* o que classificam como bruxaria. Essa técnica terapêutica, e mágica, faz parte de seus itinerários de cura, de gestão e de administração de corporalidades e estados emocionais. De acordo com Santos, Ortolan e Silva (2018, p. 19), os Warao não acreditam que podem morrer por *doenças do homem branco*, de modo que a causa da morte Warao é sempre *la bruaria*.

Por possuírem uma cosmovisão diferente e um entendimento próprio do que é considerado saúde e doença, corpo e energia anímica, existe uma dificuldade de compreensão, por parte do campo político-administrativo local de tutela dos Warao, da lógica e do modelo tradicional da medicina dos indígenas, que na prática é desclassificada como curandeirismo e mesmo charlatanismo. Os fluxos migratórios em contextos urbanos, além de precarizarem a vida do povo Warao, também trouxeram como consequência problemas relacionados à saúde. Doenças que não são parte de seu universo ancestral e tradicional, tais como a tuberculose, a diabetes, o alcoolismo e as muitas doenças sexualmente transmissíveis (em especial o HIV/AIDS), passam a assolar a população Warao em sua nova realidade social, impondo-lhes uma ainda mais profunda abertura do corpo e da vida psíquica aos especialistas *brancos* em Saúde. Essas doenças, geralmente associadas à pobreza, à desnutrição e ao desamparo social, somaram-se às doenças decorrentes das alterações ambientais em seus territórios de origem, como as já de longe conhecidas malária e a febre amarela¹⁴.

Os Warao têm demonstrado enorme criatividade e disposição à sobrevivência cultural e étnica em regimes de parentelas e associações clânicas que variam de 40 a 500 membros, seja em ocupações irregulares, comunidades autogestionadas e abrigamentos estatais ou paraestatais. Importa ao grupo,

¹⁴ Com a emergência da pandemia da Covid-19, novos desafios e muitas consequências sociais e culturais no contexto da diversidade de povos e nações humanas se evidenciaram. O mundo inteiro esperava atentamente o desenvolvimento de uma vacina contra a doença, até então desconhecida. Depois de desenvolvidas, as novas vacinas causaram receio e temor em parte significativa da população, que não aderiu imediatamente à crença na eficácia técnica dessa ferramenta biomédica de imunização, como foi o caso do Brasil.

que se estabelece no urbano contemporâneo brasileiro, reinventar sistemas socioecológico e territoriais minimamente funcionais, de modo que as crianças continuem a nascer, os parentes não cessem de chegar da Venezuela e de se reciprocarem no Brasil. A insistência na preservação de modos de ação, de racionalidade e de reconhecimento Warao (Geertz, 2012), portanto, explica as microterritorialidades inventadas, como que mimetizando, em metros quadrados das habitações improvisadas em terreno cedido, os encontros e separações geográficos e simbólicos no distante Delta Amacuro (“Aqui é minha família! Aqui é o grupo do meu Aidamo! Aqui nossas mulheres trabalham! Para lá são os Warao do outro Aidamo! Eles vêm de outro caño!”), com suas paisagens de tarefas adaptadas para a coleta de recicláveis e para a produção de artesanato rememorando ressentidamente temporalidades de caça, pesca, semeadura e efervescente vínculo ecológico com a terra originária.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

El Warao es um navegante! És el major navegante del mundo! Y que quiére el Warao? El Warao quiére plata! Assim se expressou o Aidamo Aníbal ao discorrer sobre a dinâmica de trânsito e de construção de novos laços, horizontes e possibilidades técnico-políticas, morais-emotivas e técnico-econômicas por parte dos Warao. E tal tem se evidenciado quando observamos os deslocamentos geográficos, subjetivos e intersubjetivos nos agrupamentos Warao abrigados nas periferias urbanas brasileiras. Esses diminutos coletivos, em constantes rearranjos, guardam em seu núcleo duro a memória de atravessar a fronteira brasileira sob o cuidado mal pago de coiotes; de serem acolhidos em abrigos totalizantes desta ou daquela agência nacional-internacional, estatal-filantrópica e clerical-militar; de estarem sempre à espreita da desconfiança da população local (em Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Santarém, Belém, Teresina, Parnaíba, Mossoró, Caicó Natal, João Pessoa, Recife, Maceió etc.).

E, a título de conclusão, importa destacar que os Warao insistem na prática tradicional milenar de navegar em parentelas, elemento fulcral do seu conhecimento, ainda que não mais pelo mar Caribe e pelos caños da densa floresta amazônica, mas pelas estradas de rodagem do Norte-Nordeste brasileiro em busca do sol nascente cada dia mais cedo, de testar rotas de entrada urbana e poucos de dormida improvisada em rodoviárias, bem como de escavar uma

nova possibilidade de *colecta*, de *auxilio*, de *abrijo*, de *trabajo*, de *tarea*, de *artesanía*, de *amistad*, isto é, de vínculo circunstancial qualquer que seja, porém que concretamente alivie o quadro de precariedade, pauperismo e sofrimento – o trauma Warao de navegar por aí sob o estigma de indígena, refugiado, migrante, estrangeiro, apátrida, mendicante, analfabeto, incapaz, perigoso. Mas sempre Warao, com os parentes unidos em uma aparentemente sem-sentido fuga diaspórica predominantemente de mulheres e crianças, como *Povo de Deus* e fazendo o *servicio de Jesus, hablando criollo e português sem esquecer o Warao.*

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: ALEXANDER, Jeffrey C.; EYERMAN, Ron; GIESEN, Bernhard; SMELSER, Neil J.; SZTOMPKA, Piotr (org.). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004.
- BARBOSA, Raoni Borges. *Emoções, lugares e memórias*: um estudo sobre as apropriações morais da Chacina do Rangel. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.
- BARBOSA, Raoni Borges; LIMA, Carmen Lúcia Silva. A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada. In: SIMPANTRO: LUTAS POR DIREITOS, HORIZONTES PLURAIS E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS, 4., 2023, Teresina-PI. *Anais do IV SIMPANTRO: lutas por direitos, horizontes plurais e diálogos interculturais*. Teresina-PI: CCHL/UFPI, 2023, p. 183-192.
- BARBOSA, Raoni Borges; SILVA, Eliane Anselmo. Trauma e remontagem moral-emotiva e técnico-política: algumas lições do encontro etnográfico com os Warao em Mossoró/RN. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Fortaleza-CE. *Anais [...]*. Fortaleza-CE: Associação Brasileira de Antropologia, 2022.

BOTELHO, Emilia; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Brasília: Ministério Público Federal, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa. Editora Bertrand, 1989.

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*: Lei Federal nº 8069, de 13 de julho de 1990. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 2002.

BRASIL. Ministério Pùblico Federal. *Parecer Técnico N°10/2017 – SP/MANAUS/SEAP*. Parecer Técnico acerca da situação dos indígenas da etnia Warao na cidade de Manaus, provenientes da região do delta do Orinoco, na Venezuela. Brasília, DF: MPF, 2017. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>. Acesso em: 19 jan. 2024.

CIRINO, Carlos A. M.; SANTOS, José R. T. dos; XAVIER, Paulo L. O. Os imigrantes refugiados indígenas Warao em Roraima: os abrigos como políticas públicas de acolhimento. In: CIRINO, Carlos A.; CHAVES, Lilian L. (org.). *Processos identitários diferenciados: etnografias contemporâneas a partir do Extremo Norte brasileiro*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020. p. 161-192.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

Contemporânea: Los aborígenes de Venezuela, Monografía nº35. Vol. III, Caracas: Editora Total Venezuela. 2^a edição, 2011.

HEINEN, H. Dieter. Los Warao. In: FUNDACIÓN LA SALLE DE CIENCIAS NATURALES. *Los aborígenes de Venezuela*. Caracas: FLASA, 2011.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia: Antropologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1997.

LAFFÉ-WILBERT, Cecilia Ayala; 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.

LAFFÉ-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. *Los Warao*: Gente de la Curiara: um Pueblo indígena de caños y humedales. Serie Nuestra Diversidad Cultural, v. 2. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Centro de Antropología, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos A. M.; MUÑOZ, Jenny G. (org.). *Os Warao no Brasil*: diáspora, políticas e direitos indígenas. Mossoró: Edições UERN, 2022.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão Warao. *EntreRíos*, v. 3, n. 2, p. 136-152, 2020. Disponível em: <https://revis-tas.ufpi.br/index.php/entrerios/article/view/12036>. Acesso em: 18 fev. 2024.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. El camino es arduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco. *EntreRíos*, v. 3, n. 2, 2020.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. Etnia indígena Warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. *Revisa- ta Serviço Social & Saúde*, v. 18, p. 1-27, 2019.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. *La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo Warao*. 2010. Tesis (Doctorado en Cultura y Arte para América Latina y del Caribe) – Instituto Pedagógico de Caracas,

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, 2010.

MURA, Fábio. Beyond nature and the supernatural: Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge. *Vibrant*, v. 11, n. 2, p. 407-441, 2014.

PEREZ, Julio Lavandero. *I Ajotejana: mitos*. Caracas: Ediciones Paulinas, 1991.

SANTOS, José Raimundo dos. *Diáspora dos Índios Warao da Venezuela*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista-RR, 2019.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney Antônio da. Índios imigrantes ou imigrantes índios? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília-DF. *Anais* [...]. Brasília-DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

SILVA, Eliane Anselmo da; BARBOSA, Raoni Borges. Os Warao em Mossoró: Notas etnográficas dos primeiros contatos e estranhamentos. *Revista Turismo Estudos e Práticas*, GEPLAT: Caderno Suplementar, n. 5, dez. 2020.

SILVA, Eliane Anselmo. *Os Warao em Mossoró-RN*: Projeto de Pesquisa e Extensão. Mossoró: UERN, 2020.

SILVA, Sidney Antonio da (org.). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus: Fapeam, 2012.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.