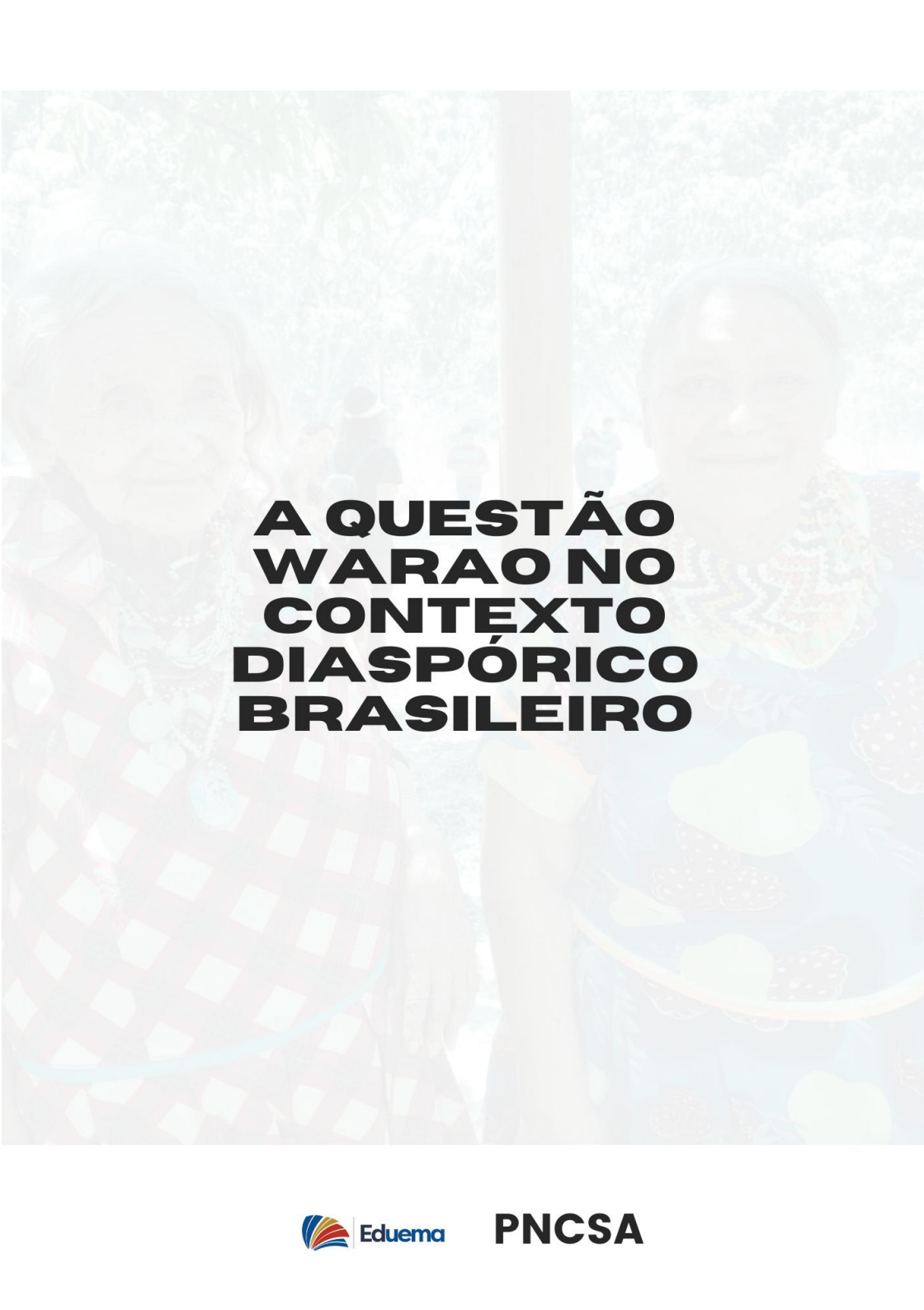




A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Raoni Borges Barbosa
Eliane Anselmo da Silva
Carmen Lúcia Silva Lima

The background of the cover features a faded photograph of two elderly women. The woman on the left is wearing a red and white checkered dress and a large, ornate necklace. The woman on the right is wearing a blue dress with a colorful floral pattern and a matching necklace. They are both smiling and appear to be outdoors in a park-like setting with trees in the background.

A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Copyright © Alfredo Wagner - Editora UEMA

São Luís, setembro de 2025.

Autores: Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva e
Carmen Lúcia Silva Lima

Diagramação da capa: Carmen Lúcia Silva Lima

Projeto Gráfico: Carmen Lúcia Silva Lima e Raoni Borges Barbosa

Fotografias: Acervo da pesquisa dos autores

Ficha Catalográfica

Barbosa, Raoni Borges

A questão Warao no contexto diaspórico brasileiro. [recurso eletrônico] / Raoni Borges Barbosa, Eliane Anselmo da Silva, Carmen Lúcia Silva Lima. – São Luís: EdUEMA, 2025.

116 p.

ISBN: 978-85-8227-668-6

1. Indígenas Warao. 2. Etnicidade. 3. Organização social. 4. Movimento migratório. 5. Conflitos. I. Título.

CDU: 316.35(=1-82)

UEMA:
Cidade Universitária Paulo VI
Av. Lourenço Vieira da Silva, n.º 1000
Bairro Jardim São Cristóvão
CEP: 65055-310 – São Luís/MA

CONSELHO EDITORIAL

Otávio Velho - PPGAS – MN/UFRJ, Brasil
Dina Picotti - Universidade Nacional de General Sarmiento, Argentina
Henri Acserald IPPUR – UFRJ, Brasil
Charles Hale - University of Texas at Austin, Estados Unidos
João Pacheco de Oliveira - PPGAS-MN/UFRJ, Brasil
Rosa Elizabeth Acevedo Marin - NAEA/UFPA, Brasil
José Sérgio Leite Lopes - PPGA-MNU/UFRJ, Brasil
Aurélio Vianna - Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, Brasil
Sérgio Costa - LAI FU, Berlim, Alemanha
Alfredo Wagner Berno de Almeida - UEMA/UEA, Brasil

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Pizarro - Universidad de Santiago de Chile
Claudia Patricia Puerta Silva - Universidad de Antioquia
Zulay Poggi - Universidad Central de Venezuela
Maria Backhouse - Institut für Soziologie FriedrichSchiller-Universitätjena
Jesús Alfonso Flórez López - Universidad Autónoma de Occidente de Cali - Colombia
Roberto Malighetti - Università degli Studi de Milano, Bicocca

The background of the cover features a photograph of two elderly Indigenous women. The woman on the left is wearing a red and white checkered garment and a necklace with large circular pendants. The woman on the right is wearing a blue garment with a colorful geometric pattern and a necklace with small beads. They are standing outdoors in front of a wooden structure and lush green trees.

A QUESTÃO WARAO NO CONTEXTO DIASPÓRICO BRASILEIRO

Raoni Borges Barbosa
Eliane Anselmo da Silva
Carmen Lúcia Silva Lima

São Luís, 2025.



Eduema

PNCSA

Agradecimentos

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí – FAPEPI; ao Conselho Nacional de Pesquisa – CNPq; à Universidade Federal do Piauí – UFPI e ao Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI.

Nosso reconhecimento também ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), pela parceria que possibilitou esta publicação.

E, de modo especial, ao Povo Warao, sobretudo àqueles que contribuíram diretamente com a pesquisa no Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba e Roraima.

Obrigado! Yakera!

Sumário

- 10** Prefácio
- 19** Introdução
- 25** Sobre os Warao
- 55** Trauma cultural e desterritorialização
- 73** Reelaboração étnica Warao no Brasil
- 92** Considerações Finais
- 96** Referências
- 104** Posfácio
- 113** Sobre os autores



PREFÁCIO

O livro “A questão Warao no contexto diaspórico brasileiro” oferece uma profunda análise sobre a etnicidade *Warao* a partir de uma perspectiva que toma como principal referência teórica a situação de contato, ou melhor, as relações interétnicas. Observando os movimentos migratórios, Venezuela-Brasil, desse povo desde seus contatos na cidade roraimense de Pacaraima e depois seguindo por Manaus, Belém, Imperatriz, Açailândia, Teresina e outras cidades. Os autores delineiam um rico cenário para analisar os processos de reelaboração étnica desse povo, o que, na prática cotidiana da fricção étnica entre o Estado e as parentelas Warao desdobra-se em múltiplos desafios de ordem burocrático-administrativa, mas também ético-política.

Debruçando-se, portanto, em um contexto de desafios no âmbito da academia tanto quanto para as autoridades públicas e

sociedade civil, os autores se colocam em um exercício interpretativo dos efeitos desse processo migratório nas maneiras de organização social da cultura Warao. Deste modo, a identidade étnica não é tomada pelos autores como algo estático e imutável, mas como reproduzida a partir das interações e experiências cotidianamente elaboradas pelos Warao nas cidades brasileiras. Observam, assim, que a reprodução do grupo étnico implica também na elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora.

Transitando entre uma antropologia situacional e uma sociologia interacionista, o estudo propõe uma compreensão da cultura enquanto produto dinâmico, algo que fica evidente no aporte conceitual que faz menção às noções de fricção e contexto socio-ecológico-territorial tomados em um viés diaspórico que

traz justamente um recorte privilegiado para a observação da mudança a partir das situações de contato com a alteridade. Considero que um dos pontos mais ricos e complexos da abordagem é o fato de desenvolverem tal análise na e sobre a cidade, o que conecta e atualiza um debate rico nas Ciências Sociais brasileira sobre indígenas em contexto urbano.

O livro possibilita ao leitor dois ricos momentos que podem ser tomados como referências de um processo que é narrado ao longo da obra. Traz, portanto, uma história do processo migratório enfatizando que a própria etnia Warao originaria da região do Orinoco, na Venezuela, não possuiria uma cultura homogênea. Mas que, de modo geral, o universo político deles é organizado por meio dos casamentos, já que a parentela possui um papel importante nas relações de poder entre unidades domésticas, destacando os papéis dos

xamãs e *aidamos*, dois atores sociais estratégicos para a interpretação da organização social Warao. Os autores notam que "A aliança Warao sugere uma normalidade nos acordos matrimoniais entre um homem e várias esposas, desde que ele cumpra certas condições objetivas para sustentá-las e tenha a aprovação explícita das mulheres envolvidas, incluindo esposas e parentes próximos. Na prática, isso é permitido apenas para Aidamos e Xamãs (p.20)." Contudo a união entre os jovens Aidamos e mulheres depende da estrutura política local, dependendo de como o aumento da parentela possa afetar o campo de relações que estruturam o grupo.

A chegada das parentelas Warao no Brasil provocou diversos desafios, desde a falta de compreensão quanto à poligamia e outros costumes, até a confusão de papéis que lhes são atribuídos, pois seriam percebidos ora como

estrangeiros venezuelanos, ora como indígenas, refugiados, migrantes, entre outros papéis quase sempre relacionados a algum tipo de estigma. Nesse contexto social propício ao preconceito, os autores trazem ao leitor uma explicação sistemática sobre essa reelaboração da etnicidade Warao, demonstrando sempre a relação entre as formas mais tradicionais de organização social, cultural e economia familiar até as adaptações e tensões experienciadas, por eles, nas cidades brasileiras. Um exemplo disso é a própria prática da coleta em família, uma tradição econômica dos Warao que foi adaptada enquanto prática urbana observada nos vários sinais de trânsito.

A maneira como os abrigos e alojamentos estatais no Brasil foram sendo instituídos e consolidados também reflete maneiras políticas de organização das parentelas, contabilizando, em média, em torno

de 50 membros. O modo como esses locais expressam o trabalho dos *aidamos* que representam a comunidade nas interações externas desempenha papel crucial na estrutura política local. Além disso, os xamãs, com suas funções espirituais e de cura, possuem uma influência significativa na organização social e política, regulando reciprocidades, trânsitos e afetos dentro e entre os abrigos.

Em relação à questão das fronteiras étnicas, os autores destacam que nos abrigos há uma espécie de vulnerabilidade imposta nas interações sociais, sendo estas marcadas por intensa pessoalidade, precariedade e monitoramento moral exaustivo, gerando atritos e frequentes desentendimento por motivos banais. Situação que é diretamente vinculada ao trauma cultural que assombra os Warao, especialmente o fato da necessidade

cotidiana de performarem “para brasileiro ver”, buscando sempre maneiras de adaptação que tensionam e fragilizam suas próprias maneiras de ser.

De modo geral, os autores verificam que a cultura Warao é caracterizada por um fluxo contínuo e dinâmico de repertórios simbólicos e materiais, que são transmitidos através de tradições de conhecimento geradas na interação com o mundo. A reprodução do grupo étnico envolve a elaboração e preservação de fronteiras culturais, que são mantidas por meio de sinais diacríticos, como formas codificadas de informação transmitidas oralmente, por escrito e através de performances. Portanto, o livro busca compreender e analisar a cultura Warao, destacando a importância de reconhecer e respeitar suas tradições e formas de organização social. Através de uma abordagem

interdisciplinar, o trabalho oferece uma visão abrangente sobre os desafios e as dinâmicas enfrentadas pelos Warao em sua diáspora, contribuindo para um entendimento mais profundo e respeitoso dessa cultura indígena.

João Pessoa (PB), 07 de outubro de 2025.

Jesus Marmanillo Pereira¹

¹ Doutor em Sociologia (2015) e Antropologia (2025) pelos Programas de Pós-graduação em Sociologia (PPGS-UFPB) e Antropologia (PPGA-UFPB) da Universidade Federal da Paraíba. Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (PPGCSOC-UFMA). Graduado em Ciências Sociais (2008) e História (2007) pela mesma instituição. Atualmente é professor Adjunto no Departamento de Ciências Sociais e professor permanente nos Programas de Pós-Graduação de Sociologia e de Antropologia, no Campus I da Universidade Federal da Paraíba. Líder do Laboratório de Estudos e Pesquisas sobre Cidades (LAEPCI) e membro do Laboratório de Estudos em Processos Técnicos (Téchnai).



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 e 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 e 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 (LIMA e BARBOSA, 2023), tal como acompanhado em

lupa etnográfica por nossa equipe de pesquisadores².

Inscrito em um contexto macroestrutural mais amplo de crise societária a 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,

² Reunidos no projeto de pesquisa financiado pela FAPEPI (EDITAL FAPEPI/CNPq N° 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 pesquisadores: 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).

venezuelanos, guianenses, haitianos e dúzias de povos originários arbitrariamente cindidos pelo dispositivo moderno da fronteira entre Estados-Nação soberanos, que se mostram incapazes de assegurar cidadania em patamares minimamente aceitáveis de segurança, alimentação, moradia, saúde e educação, restando ao migrante, refugiado e deslocado a decisão de escolher entre a vulnerabilidade da mobilidade e as ameaças existenciais da permanência em 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, quando suas parentelas se viram profundamente

polarizadas em todos os sentidos da disputa moral-emotiva em comunidades e abrigos. Fenômeno esse 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, 2012), trabalho de campo em andamento e bibliografia especializada – que possa 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. Problematicamos, com essa intenção, as transformações sofridas pela cultura Warao em regime de diáspora no que tange à organização

social e ao parentesco desta 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 et al., 2020) que condiciona a vida Warao no Brasil.



Sobre os Warao

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 ele uma forma de organização do social (BARTH, 2000), - implica na elaboração e preservação de fronteiras em relação aos de dentro e aos de fora por meio de distintividades culturais, construídas como sinais diacríticos (CUNHA, 1986), 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 compreende, 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 ao 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 Roraima³.

Os estudos Antropológicos e Arqueológicos apontam que este território é ocupado pelos Warao há pelo menos 8.000 anos, com indícios de que, em períodos pré-coloniais, sua territorialidade e mobilidade alcançou as Antilhas, existindo atualmente ainda na Guiana e no Suriname. O delta do Orinoco se caracteriza pela presença de terras alagadiças e ilhas fluviais, o que dificultou a

³ Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFD, elaborado por Luciana Ramos, Emília Botelho e Eduardo Tarragó, peritos em antropologia do Ministério Público Federal (MPF). Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>.

ocupação colonial, mas não a impediu, assim como a presença de missionários na região. Suas dinâmicas próprias de mobilidade, bem como 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 (2009, 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 dos embates que tem sofrido esse povo. E tal como outras línguas indígenas venezuelanas, originalmente não é uma língua escrita, pois, tal como todas

as suas manifestações culturais, se apoiam 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. 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, p. 13).

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, se evidencia 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 no 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 irmãs; 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.1032).

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 abrigo 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 a 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, desta 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 – então em gestação de risco e com filhos pequenos – que investia na possibilidade de uma segunda esposa, obrigatoriamente mais nova, para seu marido, para 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 viesse 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 padraсто 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 que:

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 aos 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 (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 no reconhecimento do parentesco e da organização social e política tradicional e em reelaboração étnica desse povo. A prática cotidiana da fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 174), decorrente da relação estabelecida entre o Estado, a sociedade civil e as parentelas da etnia Warao, gera não somente desconforto, mas um severo processo de vulnerabilização imposta e também o problema

da *equivocação*⁴:

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

⁴ O conceito de *equivocação*, em Antropologia, enfatiza a 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 implica no esforço de tradução e de comunicação de verdades de um mundo social para outro, o conceito implicitamente compreende desencontros e desencontros entre modos de ação e de realidade distintos, de modo que as negociações tácitas realizadas entre os relacionais são mais efeitos putativos de imposições de condutas assimiladas do que acordos de fato.

tutela e abrigo. Sintomas dessa assimetria comunicacional estão no não enxergar a importância da navegação urbana na formação do Conhecimento Tradicional Local Warao (*El Warao és el mayor 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 abarcar 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 na manipulação de substâncias-espíritos e na 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 umxamã implica em 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, parece ainda oportunamente segredado pelos Warao, que somente no jogo relacional da pesquisa desenvolvida 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 e 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*⁵, 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 intensa pessoalidade estruturado cosmológica e institucionalmente em um sistema corporativo de famílias estendidas compondo parentelas territorializadas em torno

⁵ 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”.

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” (*daunarao*) y la afluência de la “gente pez” (*jomakabarao*), 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 femininas, 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 residència uxorimatrilocal posmatrimonial, la cual exige un servicio de prestaciones que obliga al yerno a trabajar para su suegro [...], lo que lo otorga a lamujer [...] un formidable peso como administradora

y garente 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 abrigo estatal que tem acolhido esses *indígenas estrangeiros migrantes refugiados venezuelanos* passa a substituir, deveras problemáticamente, a tradicional experiência Warao de assentamento rural, litorâneo ou

ribeirinho no noroeste venezuelano do Delta do rio Orinoco, no estado Delta Amacuro e regiões adjacentes dos estados de Bolívar, Sucre, Monagas e, ainda, na Guiana Essequiba. Contexto ecológico aquele de abundância em águas pluviais e oceânicas, peixes e palmeira buriti, onde os Warao elaboraram o seu sistema socio-ecológico-territorial pautado na navegação com a *curiara* (canoa esculpida em madeira única), na habitação coletiva em *janokas* (palafitas) conectadas e na produção artesanal de *yuruma* (fécula fermentada da palmeira buriti).

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 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 aïdamos, xamãs e grupo referencial de mulheres.

A residência comum, conformando uma unidade doméstica com sua complexa cadeia operatória de tarefas socio-político-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 imediatas e mediatizadas 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 abrigo 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!*

Estar vivendo em um abrigo específico, portanto, expressa uma posição de parentesco Warao para o indivíduo do grupo, indo muito além de uma mera negociação ou escolha individual que possa ser simplesmente modificada mediante cálculo utilitário; e, por conseguinte, determinando obrigações morais, oportunidades de casamento e aberturas para o

exercício de reciprocidades e ritualidades. Estar vivendo em um abrigo específico, ressaltamos a título de fechamento argumentativo, implica em submeter-se à autoridade daquela parentela, sendo também por ela representado e assistido.

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 isto, obviamente, se reflete 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, 2009, p. 28).

Muñoz (2009) descreve 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 este é um elemento constante do território onde vivem tradicionalmente, mas, sobretudo, basilar na construção de territorialidades a partir de conhecimentos tradicionais elaborados em estreita simbiose com a vida ribeirinha, extraindo o sustento 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 deste importante elemento do qual depende grande parte de suas tradições, que vai, inicialmente, motivar o povo Warao a se afastar de seu sistema socio-ecológico-territorial tradicional.



Trauma cultural e desterritorialização

Considerando o movimento diaspórico abordado neste livro, como pontuado ao longo do nosso argumento, os primeiros registros da presença do povo Warao em território brasileiro remetem ao ano de 2014⁶, 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,

⁶ Embora nosso foco de análise considere a diáspora Warao para o Brasil iniciada em 2014, não podemos deixar de registrar que Pedro José Gregorio Rivas Gómez (2020) apresenta fontes que registram o parentesco linguístico com povos da região norte do Brasil por volta de 1595. Por meio de análise de documentos cartográficos e documentos que registram o parentesco com indígenas do Amapá, o que o leva a cogitar a possibilidade conceber os Warao como um povo que integra a extraordinária diversidade cultural brasileira.

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 diaspórico 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 prerrogativa 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 registado nos bordões: *Eles têm que se vacinar! Eles têm que se adaptar! Eles têm que falar português! Estão no Brasil, têm que seguir as nossas regras! 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! Eles são um problema da Venezuela!*

O caso Warao, como tem encarado o autor e as autoras desta obra 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 guarda distinções se compararmos

com a situação de muitos indígenas do Norte e do Nordeste brasileiro. O caso Warao, entretanto, compreende uma situação diaspórica de trauma cultural⁷, 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

⁷ 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 compreende, 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.

abrigo, de navegação urbana e de dinâmicas migratórias - perpassado pela intensa vulnerabilidade tanto social (a pauperização) quanto interacional (o abrigo 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 tradições *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 aidos que aprendem a se autodenominar caciques e a se respaldar na *Lei*

*brasileira*⁸ 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) e mesmo política (haja visto nenhuma pendência fundiária envolvendo os Warao); mas, por outro lado, pela enorme relevância social em

⁸ A Constituição Federal / 1988, a Lei Nº 6.0001 – Estatuto do Índio, a Convenção Nº 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.

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 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 174). Nesse diapasão, destacamos o processo Warao de elaboração da tensão entre a recente trajetória histórica no Brasil⁹ 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

⁹ Embora nosso foco de análise considere a diáspora Warao para o Brasil iniciada em 2014, não podemos deixar de registrar que Pedro José Gregorio Rivas Gómez (2020) apresenta fontes que registram o parentesco linguístico com povos da região norte do Brasil por volta de 1595. Por meio de análise de documentos cartográficos e documentos que registram o parentesco com indígenas do Amapá, o que o leva a cogitar a possibilidade conceber os Warao como um povo que integra a extraordinária diversidade cultural brasileira.

de indicações morais-emotivas), construindo novas territorialidades e renovados sentidos para a etnicidade Warao¹⁰. A preservação e a construção de sinais diacríticos (CUNHA, 1986), portanto, implica em inovação, o que não raramente incorre em *equivocações* entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente e demanda, conseqüentemente, processos de tradução cultural¹¹ etnicamente qualificada mediados por antropólogos e peritos¹².

¹⁰ Mais que uma organização sociopolítica instrumental da diferença ou de uma romantizada lealdade primordial, o processo de territorialização que produz etnicidade implica em sentimento de pertença e 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.

¹¹ Clifford Geertz (1989) defende que a análise antropológica é uma empreitada de tradução, que visa tornar acessíveis os conceitos de uma cultura a outra sem destruir o significado particular que esses conceitos possuem para aqueles que os vivenciam.

¹² Nos últimos anos, temos atuado na produção de pareceres antropológicos produzidos com o objetivo de subsidiar conflitos e demandas judiciais envolvendo os Warao em Teresina (PI) e Boa Vista (RR).

Para Muñoz (2019 e 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 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)¹³. Finalmente, nos anos

¹³ 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

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

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” (ibid.: 10).

jurídicos das sociedades envolvidas
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 abrigo em que eles passam.

Os deslocamentos temporários de famílias para fazer a *coleta* (*cosechar dinero*)¹⁴ em

¹⁴ Noção étnica Warao que sintetiza os esforços coletivos Warao em torno de uma *economia de sinais* em pontos

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 o vai e vem das famílias é um problema para o planejamento das ações, pois gera 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.

urbanos estratégicos. Desde que aportaram no Brasil que os Warao lidam com a criminalização das práticas de coleta por parte da sociedade envolvente.



Reelaboração étnica Warao no Brasil

O cotidiano agitado (e mesmo *nervoso*) nos aldeamentos urbanos em que os Warao estabelecem suas ocupações, comunidades e abrigos é primeiramente perpassado pelas vulnerabilidades próprias da interação pautada na intensa pessoalidade, na precariedade material e no monitoramento recíproco exaustivo entre subjetividades traumatizadas. Pais e filhos, esposas e maridos, velhos e novos, irmãos e cunhados se desentendem com frequência pelos motivos mais banais que tumultuam o parentesco, mas também pelas seriedades da disputa egocentrada municada por técnicas especiais de manipulação da materialidade e da relacionalidade mundana por meio de *forças espirituais* inscritas na religiosidade da cosmologia Warao¹⁵.

¹⁵ Mura (2014) discute o fenômeno religioso não somente como relação coletiva e cerimonial com o supernatural e místico, mas como processo de produção de decisões coletivamente vinculantes, portanto público, teleológico

Cabe enfatizar, entretanto, o quanto a impossibilidade do trabalho coletivo remunerado e a recusa individual ao trabalho assalariado precarizado, assim como as dificuldades inerentes aos regimes vexatórios das *quase-cidadanias de papel* tumultuam o aldeamento urbano Warao. Questões como a insegurança alimentar (o persistente monstro onipresente), a exigência burocrática pela atualização de documentos oficiais e as enormes dificuldades em enquadrar-se, por

e caracterizado por diferenciais de poder social. Esta 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 – religiosa de uma comunidade, e, por sua vez, pode ser entendida como um sistema sócio – ecológico – 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.

exemplo, na rotina escolar (faz-se a matrícula, falta o transporte; tem-se matrícula e transporte, falta-se a alimentação; tem-se matrícula, transporte e alimentação, falta-se 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 brasileira de 1988, mesmo tratando-se de um povo, um grupo étnico (BARTH, 2000 e COHEN, 1978 [1974]), que não

pertence tradicionalmente ao nosso território. Isto 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 regulamenta seu estatuto, 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. Por vezes, são comuns as tensões e os conflitos entre os grupos Warao e as instituições que se dispõem à sua *tutela*. Sobretudo, quando as práticas e representações, usos e costumes Warao se confrontam com as leis brasileiras, como é o caso das crianças que participam da *coleta* nas ruas das nossas cidades, o que é compreendido no Brasil como oportunidades para a comiseração social ao mendigarem, violando, assim, os direitos e garantias previstas no ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente)¹⁶.

¹⁶ No Código Penal brasileiro, por exemplo, no seu inciso IV do artigo 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

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). Deste 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

dignidade, dentre outros, também se assegura a convivência familiar e comunitária, bem como à liberdade e o respeito.

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 turneriano¹⁷ (TURNER, 2013), da coletividade.

¹⁷ No entender de Barbosa (2019, p. 129): Turner, em sua obra *O Processo Ritual* (2013), discute o seu modelo explicativo da relação indivíduo-sociedade e da relação tensa, mas estruturalmente determinada, dos atores sociais em jogo no sistema social de posições. Jogo este entendido a partir da metáfora teatral do *drama social*, que sintetiza o social como processo total de interação e interdependência de elementos, - práticas, crenças e ritos, - culturalmente complexos e mesmo opostos, mas estruturalmente integrados. Trata-se de um modelo

A uxorilocalidade e a matrilocidade, 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

influenciado pela tradição explicativa racionalista, estrutural-funcionalista da Escola Britânica de Antropologia Social, da qual Turner fazia parte, seja na sua filiação teórico-metodológica ligada a nomes como Malinowski, Gluckman e Evans-Pritchard, seja no seu esforço de explicar a alteridade com base em recortes temáticos que enfatizam mais a universalidade e a uniformidade das estruturas sociais humanas do que suas diferenças culturais expressas em gramáticas de sentidos locais. Neste sentido, o autor postula a universalidade da mente humana e a identidade de processos cognitivos que articulam as mais diversas experiências culturais já etnografadas. Assim que sua noção de estrutura, diferentemente do que entendia Lévi-Strauss, não alude às formas elementares de pensamento e linguagem, mas ao sistema de posições sociais, - com suas hierarquias e fronteiras, seus direitos e deveres, suas crenças e ritos -, que veste o indivíduo como pessoa no complexo interativo-estrutural coletivo. Com efeito, Turner se propôs a inovar no âmbito da matriz cognitiva de que era tributário ao problematizar justamente a necessidade de o etnógrafo acessar os idiomas rituais das gramáticas locais de sentido e simbolização da vida cotidiana”.

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, tem expandido o campo técnico de atuação de homens e mulheres: as primeiras têm assumido o papel de liderança política, até mesmo como *cacicas* (tidas como 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, vem 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 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 técnicas específicas (corporais, expressivas, performáticas, comunicacionais) para garantir sua sobrevivência, incluindo a coleta, “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 vacinação 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 com o 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 artigo 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 coletivas e individual e a cura¹⁸ das doenças do corpo, da mente e do espírito. Assim, é

¹⁸ 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, a cura em sentido amplo, implica no afastamento e na 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.

importante 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 isto 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 de 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 brujaria*.

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 precarizar 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 amarela¹⁹.

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

¹⁹ 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.

estatais ou paraestatais. Importa ao grupo, que se estabelece no urbano contemporâneo brasileiro, reinventar sistemas socio-ecológico-territoriais minimamente funcionais, de modo que as crianças continuem a nascer, os parentes não cessem de chegar da Venezuela, mantendo relações de reciprocidade no Brasil. A insistência na preservação de modos de ação, de racionalidade e de reconhecimento (GEERTZ, 2012) Warao, portanto, explica as micro territorialidades 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.



Considerações Finais

El Warao es um navegante! És el major navegante del mundo! Y que quiere el Warao? El Warao quiere 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. Isso tem se evidenciado quando observamos os deslocamentos geográficos, subjetivos e intersubjetivos nos agrupamentos Warao abrigados nas periferias urbanas brasileiras. Esses diminuto coletivos, em constantes rearranjos, guardam em seu núcleo duro a memória de atravessar a fronteira brasileira sob o cuidado mal pago de coíotes; 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, entre outras).

E, a título de conclusão, persistem na prática tradicional milenar de navegar em parentelas, elemento fulcral do conhecimento tradicional Warao, 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 pousos de dormida improvisada em rodoviárias, bem como de escavar um nova possibilidade de *colecta*, de *auxilio*, de *abrigo*, 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 e perigoso. Mas sempre Warao, com os parentes unidos em uma aparentemente sem-sentido fuga diaspórica predominantemente de mulheres e crianças, sempre como *Povo de Dios* 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: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), **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. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2019.

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**. Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

BARBOSA, Raoni Borges; LIMA, Carmen Lúcia Silva. **A diáspora Warao: itinerários de trauma e de esperança e sociotécnicas urbanas de convivialidade vulnerabilizada**. In: IV SIMPANTRO: LUTAS POR DIREITOS, HORIZONTES PLURAIS E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS, 2023, Teresina-PI. Anais do IV SIMPANTRO: lutas por direitos,

horizontes plurais e diálogos interculturais. Teresina-PI: CCHL/UFPI, 2023, p. 183-192.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 25-67, 2000.

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

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

BOTELHO, Emília; RAMOS, Luciana; TARRAGÓ, Eduardo. 2017. **Parecer Técnico Nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC**. Ministério Público Federal (MPF).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Índio no mundo dos brancos. Campinas: Ed. UNICAMP, 1996.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. Indígenas, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro. **EntreRios**, v. 3, n. 2, 2020.

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. e CHAVES, Lilian L. (Orgs), **Processos identitários diferenciados: etnografias contemporâneas a partir do Extremo Norte brasileiro**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020, p. 161-192.

COHEN, Abner. O homem bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

GEERTZ, Clifford. Por uma teoria interpretativa da cultura, In: A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro: LTC, 1989.

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.

HEINEN, H. Dieter. Los Warao. **Los aborígenes de Venezuela**. Fundación La

Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Venezuela, 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**. Monografía N° 51. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales - Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS), 2008.

LAFFÉ-WILBERT, Cecilia Ayala; WILBERT, Werner. **Los Warao - Gente de la Curiaara: 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 (ICAS); Instituto Venezoelano 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. (Orgs.). **Os Warao no Brasil: diáspora, políticas e direitos indígenas**. Mossoró: Edições UERN, 2022. 298 p. ISBN 978-85-7621-380-2.

LIMA, Carmen Lúcia Silva. Interculturalidade e os desafios da inclusão Warao. **EntreRios**, v. 3, n. 2, p. 136-152, 2020. ISSN 2595-3753.

MUÑOZ, Jenny Gregoria González. **La Oralidad como Instrumento Esencial para la Reconstrucción de la Memoria Etnohistórica del Pueblo Warao**. Tesis Doctoral en el Doctorado en Cultura y Arte: América Latina y El Caribe aprobada en nombre de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador por el siguiente Jurado, Noviembre, 2009.

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

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

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.

RIVAS GÓMEZ, Pedro José Gregorio. ¿Inmigrantes o retornados?: la xenofobia hacia los warao em Brasil, una paradoja histórica. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho e MUÑOZ, Jenny González (org). Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao. Recife: Ed. UFPE, 2020.

SANTOS, S. M. de A.; ORTOLAN, M. H.; SILVA, S. A. **Índios imigrantes ou imigrantes índios? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas**. Anais da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília/DF. 2018.

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

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

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,
Nº 5, Dezembro, 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.* **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n.1, p. 3-22, 2004.



Posfácio

O E-Book que ora se encerra é fruto de um encontro de olhares antropológicos sobre um dos fenômenos sociais mais atuais e desafiadores para as ciências humanas, a diáspora. Ao reunir esses três pesquisadores comprometidos com a escuta e com a análise crítica, a obra oferece ao leitor descrições etnográficas, e também reflexões densas que iluminam as múltiplas dimensões de uma experiência marcada por deslocamentos, fronteiras e reinvenções culturais.

Em três capítulos, o livro demonstra que a diáspora Warao não pode ser pensada apenas como um deslocamento físico, mas sim um processo complexo, atravessado por memórias históricas, rupturas políticas, desigualdades sociais e, sobretudo, pela agência de um povo que, apesar do contato étnico, tenta afirmar sua identidade e sua coletividade de maneira independente. A perspectiva que perpassa toda

a obra é que a mobilidade indígena, longe de ser uma exceção, tornou-se um traço constitutivo da contemporaneidade, expondo a insuficiência das categorias tradicionais do estado brasileiro, que ainda buscam implementar processos que apagam a alteridade destes povos.

Os autores nos convidam, de maneira direta, a revisitar o conceito de diáspora. Se na tradição clássica o termo esteve vinculado a deslocamentos forçados, perdas de memória e territorialidade, aqui a diáspora aparece resignificada, como um campo de negociação cultural, de produção de novas territorialidades, além de um deslocamento que não é mais realizado em canoas ou “curiaras” pelo Mar Caribenho, ou caños e florestas Amazônicas. Agora, o percurso é feito por estradas de rodagens que atravessam o País de norte a sul, leste a oeste. A leitura de Stuart Hall

(2007) é iluminadora nesse sentido: a diáspora, para ele, não é apenas dispersão, mas também uma possibilidade de articulação identitária em meio à toda diferença. Essa compreensão dialoga com as narrativas Warao, nas quais as fronteiras nacionais são atravessadas não como barreiras intransponíveis, mas como caminhos em aberto, por onde circulam pessoas, línguas, práticas espirituais e modos de sociabilidade.

Do mesmo modo, as reflexões de James Clifford (2003) sobre a condição diaspórica ajudam a compreender os capítulos desta obra. Para Clifford, as diásporas são formadas por trajetórias, conexões e redes, mais do que por fixações territoriais. Ao aplicar essa lente no caso específico Warao, percebemos que a mobilidade não apaga o pertencimento tradicional e territorial deste povo, apenas o reinscreve percorrendo novas paisagens urbanas, praças, abrigos e periferias, onde a

vida comunitária continua e se reinventa. A obra aqui apresentada mostra, com riqueza de detalhes, como esse processo se desenrola no cotidiano das famílias Warao que hoje habitam a Amazônia brasileira.

Outro ponto que emerge ao longo do E-Book é a dimensão política da diáspora. Longe de ser apenas um fenômeno cultural ou humanitário, o deslocamento Warao expõe os limites de políticas públicas humanitárias, os impasses nas suas implementações, mostrando a necessidade de novas formas de reconhecimento jurídico e social. É nesse sentido que Homi Bhabha (2007) nos lembra que a identidade em trânsito se constrói em espaços intersticiais, nos “entre-lugares” onde se negociam direitos, visibilidades e resistências. Os capítulos, em diálogo, mostram que os Warao, mesmo em situação de vulnerabilidade, não são sujeitos passivos da

migração, são atores e agentes sociais que reconstroem seus horizontes e desafiam as lógicas mais excludentes que os cercam.

Como pesquisador que acompanha o processo migratório Warao em Roraima, encontro neste E-Book uma contribuição inestimável. O mérito maior da obra está em não reduzir os deslocamentos a estatísticas ou diagnósticos emergenciais, mas em trazer à tona a dimensão humana, coletiva e cultural desta mobilidade. Trata-se de um convite ao leitor para que possa enxergar, nas trajetórias Warao, não apenas sofrimento ou vulnerabilidade, mas também as estratégias de sobrevivência, resistência e afirmação identitária que este povo é capaz de construir.

O pós-fácio, ao contrário do prefácio, não introduz, na verdade, prolonga o debate. Não apresenta solução, ele soma na costura de um diálogo. Meu intuito, portanto, não é oferecer

um resumo ou uma conclusão definitiva, mas sim expandir o horizonte aberto pelos autores. Esse horizonte, aponta para algumas questões centrais, como: pensar a mobilidade indígena em tempos de intensificação das fronteiras, guerras políticas e de narrativas? De que maneira a antropologia pode contribuir para que as políticas públicas que reconheçam as especificidades dos grupos indígenas Warao, como podem ser eficazes? Quais as metodologias de pesquisa que podem dar conta desta fluidez, desta temporalidade fragmentada e da multiplicidade de vozes que marcam a diáspora?

Bem, as respostas a essas perguntas não cabem em um único livro. Mas é certo que este E-Book cumpre um papel muito importante na inauguração de um diálogo que fomenta novas experiências e provoca reflexões que precisarão ser aprofundadas em outras futuras pesquisas.

Esse E-Book, se soma a um campo ainda emergente da antropologia brasileira — o estudo das migrações indígenas transnacionais —, que exige não apenas um rigor acadêmico, mas também engajamento ético e político com os sujeitos pesquisados.

Encerrar esta obra com este pós-fácio é, de certa forma, reafirmar que não há fim para a diáspora Warao. Ela segue em curso, atravessando territórios e desafiando categorias. O livro, nesse sentido, não é uma conclusão, mas sim um registro provisório, um marco em um processo que continua. Que este E-Book, portanto, seja lido não apenas como análise acadêmica, mas como um documento vivo do tempo em que os Warao se tornaram parte da história contemporânea da Amazônia brasileira. E que ele possa inspirar leitores, pesquisadores e gestores a não se afastar da realidade desses grupos em mobilidade, mas

sim a se engajar cada vez mais na luta, cada qual na sua esfera de atuação, somando sempre de maneira positiva na construção de caminhos que possam levar dignidade e respeito sociocultural a estes povos.

Boa Vista (RR), 07 de outubro de 2025.

Raniere Carvalho²⁰

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

CLIFFORD, James. *Rotas: Viagem e Tradução no Final do Século XX*. Petrópolis: Vozes, 2003.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (org.). *Identidade: Comunidade, Cultura, Diferença*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 222-237.

²⁰ Mestre em Antropologia Cultural pelo PPGANTS/INAN/UFRR. Pesquisador em Antropologia da educação, Antropologia das Migrações, Povos Indígenas da Pan Amazônia e Mobilidades Contemporâneas.



Sobre os autores



Raoni Borges Barbosa

Doutor em Antropologia pela UFPE (2019), mestre (2015) em Antropologia pela UFPB (2015), bacharel em Ciências Sociais pela Universität Osnabrück (2009) e Licenciado em Sociologia (2021).

Coordenador da pesquisa “Os Warao no Piauí: a dinâmica migratória e o processo de aldeamento urbano no cenário pandêmico da Covid-19” (DCR-CNPq FAPEPI). Vice-coordenador do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI. Professor Visitante do Programa de Pós-Graduação em Ambiente, Tecnologia e Sociedade PPGATS, na UFRSA.

E-mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com



Eliane Anselmo da Silva

Graduada em Ciências Sociais pela UERN (2002), Mestre (2005) e Doutora (2011) em Antropologia pela UFPE. Professora Adjunta do curso de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. É Diretora da Diretoria de Ações Afirmativas e Diversidade - DIAAD/UERN. É membro titular da UERN no Comitê Estadual Intersetorial de Atenção aos Refugiados, Apátridas e Migrantes do Rio Grande do Norte - CERAM/RN. Coordenadora do Grupo de Estudos Culturais da UERN.

E-mail: elianeanselmo@uern.br



Carmen Lúcia Silva Lima

Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre e doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pernambuco (UFPE).

Docente do PPGAnt/UFPI. Coordena o projeto de pesquisa Os Warao no Piauí: relações interculturais e práticas de acolhimento e proteção de indígenas migrantes refugiados. Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI.

E-mail: carmenstlucia@gmail.com

