

**O que se vive não se esquece:¹
eventos críticos, trajetórias e memórias dos Warao no Brasil**

Gabriel Tardelli
UnB/Brasil

Palavras-chave: Warao; eventos críticos; histórias de vida

Desterritorialização, deslocamento e luto

Conhecido como “gente das águas” ou “gente das canoas”,² o povo indígena Warao encontra-se nos estados venezuelanos de Delta Amacuro, Monagas e Sucre. Suas comunidades estão localizadas, sobretudo, nos *caños*, isto é, nos afluentes que compõem o sistema deltaico do rio Orinoco.³ Em 2014, milhares de venezuelanos deixaram a Venezuela em direção a diferentes países, incluindo o Brasil. Esses fluxos intensificaram-se em 2016 e contavam com a presença de inúmeros povos indígenas, como os Warao, os Taurepang, os E`ñepa, os Kariña e os Wayúu. De acordo com suas próprias narrativas, tiveram que deixar seu país devido a diferentes fatores: perda de colheitas, ausência de itens alimentícios, hiperinflação, desemprego, falta de atendimento médico e medicamentos, mortes de familiares, perseguições políticas, agressões cometidas por grupos armados que controlavam áreas de mineração etc.

Mas esses não foram os primeiros *eventos críticos* (DAS, 1995) que impactaram suas vidas, isto é, eventos que, de alguma forma, traumatizaram, provocaram dor, sofrimentos e perturbações, gerando novas subjetividades. Assim como ocorreu com outros povos indígenas das Américas, os territórios tradicionalmente ocupados pelos Warao sofreram uma série de impactos no decorrer de um processo histórico de longa duração. Ao longo do século XX, suas comunidades foram acometidas por grandes empreendimentos econômicos – muitas vezes capitaneados pelo próprio Estado –, a exemplo da exploração de petróleo, minério, madeira e palmito. Os resultados para as

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Etimologicamente, seu nome carregava os laços de pertencimento com seu lugar de origem: *waja* pode ser traduzido como “costa baixa”, “pantanososa” ou “pântano”, enquanto *arao* significa “gente”, ou seja, os Warao eram a “gente da costa baixa” (GARCÍA-CASTRO; HEINEN, 1999).

³ O nome desse rio deriva da palavra warao *wirinoko*, que pode ser traduzida como “lugar donde remamos”: *wiri* = onde remamos + *noko* = lugar (GARCÍA-CASTRO, 2006; ROSA, 2021).

famílias indígenas foram desastrosos: exploração laboral, abuso sexual e prostituição, uso abusivo de álcool, poluição dos rios, desmatamento, perda de colheitas, epidemias e mortes. Soma-se a isso a presença de missões religiosas, que desde o século XVIII começaram a aportar com mais frequência nos *caños*. Consequentemente, ocorreram mudanças substanciais em seus modos de vida, refletindo-se em sua organização política e nas relações de parentesco (TIAPA, 2007; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009; GASSÓN; HEINEN, 2012; ROSA, 2021; TARDELLI, 2023a; 2023b).

Atualmente, os Warao encontram-se em todas as regiões brasileiras, somando mais de 7 mil pessoas distribuídas em diferentes cidades.⁴ Ainda que muitos indígenas relatem que não pretendem voltar para a Venezuela – pelo menos, não a curto e médio prazo – e que suas vidas melhoraram no Brasil, a situação, em geral, ainda é bastante precária e repleta de violências e desafios, especialmente em relação ao acesso a políticas públicas, como saúde, educação e assistência social. Assim, à procura de melhores condições, continuam a se deslocar pelo território brasileiro. As razões que os levam a viajar em busca de outro lugar para viver podem ser sintetizadas da seguinte maneira: agressões e arbitrariedades perpetradas por agentes estatais, tensões e conflitos comunitários, busca por xamãs (*wiciratu*) com habilidades de cura, desejo de se reunirem com outros familiares, impossibilidade de geração de renda e procura por trabalho.

Ao longo dos últimos quatro anos, ouvi e registrei relatos pessoais de muitos indígenas warao que se encontravam em diferentes estados do Brasil. As histórias me eram contadas sempre que eu estreitava os laços com essas pessoas.⁵ Falávamos sobre suas vidas nos *caños*, seus “costumes” e sua cultura, como gostavam de dizer para se diferenciar dos não indígenas, aos quais se referiam como *criollos*,⁶ palavra que, durante a colonização espanhola, era adotada para classificar os filhos dos europeus que haviam nascido no novo continente. Indagava-lhes, igualmente, sobre a vinda para o Brasil, as razões, as estratégias, os percalços que teriam enfrentado no decorrer do deslocamento. Algumas dessas narrativas foram anotadas em momentos

⁴ ACNUR, Agência da ONU para Refugiados. **Painel de Informações sobre Populações Indígenas Refugiadas e Migrantes no Brasil**. Disponível em:

<https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMjlmNzdiODctYjMwZC00NjkzLWl0YzctY2VmZDdjYzJmMDQxIiwidCI6I6lmU1YzZM3OTgxLTY2NjQ0NDZlNC04YTBlYTY1NDNkMmFmODBiZSIsImMiOiJh9.> Acesso em: 10 jul. 2024.

⁵ Trabalhei em uma ONG em Boa Vista e Pacaraima (RR), bem como em três agências da ONU em contextos distintos, o que me possibilitou viver em Belém (PA) e realizar trabalho de campo em diferentes estados, como Amazonas, Goiás, Mato Grosso e Brasília. Além disso, realizei um diagnóstico antropológico na Guiana. Os laços com os Warao, contudo, têm sido construídos para além dos meus vínculos profissionais.

⁶ A partir de uma oposição por contraste, também classificam os *criollos* como *jotarao* (“gente de las tierras altas”): jota significa “lugar elevado”, “terra alta ou seca”, e *arao* é “gente”, “habitante”.

distintos, de modo que, aos poucos, as peças se encaixavam; principalmente quando se sentiam mais confiantes e à vontade para compartilhar. A maior parte, porém, constituía-se em longas falas que rememoravam o passado incorporando-o ao presente.

Essas histórias de vida condensam uma história social individual, sendo apresentada de diferentes formas, a depender do contexto dentro do qual são relatadas (POLLAK, 1989). No caso dos Warao, encontravam-se longe de suas terras, em um país cujo idioma não lhes era familiar. Ao atravessarem a fronteira, o sistema de classificação estatal passou a rotulá-los de formas variadas: “estrangeiros”, “refugiados”, “imigrantes”.⁷ Apesar de essas histórias de vida serem dotadas de variações, há, segundo Pollak (1989, p. 11), um “núcleo resistente, um fio condutor”, de modo que elas “devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos factuais”. Tais histórias sistematizam à luz do presente os acontecimentos que sustentam essas existências.

De fato, é difícil construir uma coerência e uma continuidade ao tecer os fios de narrativas de pessoas cujas vidas foram marcadas “por múltiplas rupturas e traumatismos” (POLLAK, 1989, p. 11), isto é, vidas que vivenciam eventos de violência física e simbólica e que entrelaçam experiências de comunidade e de Estado (DAS, 2020). Nas palavras de Pollak (1989, p. 11), “assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e tensões”. Para Bourdieu (2006), esse recurso narrativo é uma das características da ilusão biográfica. Apesar disso, os fragmentos narrados pelos Warao não devem ser compreendidos aqui, em conformidade com a sugestão de Das (2020, p. 27), como “uma parte ou várias partes passíveis de reunião com vistas à composição de um quadro da totalidade”, mas como alusões “a um modo particular de habitar o mundo, digamos, em um gesto de luto”.

Ter que sair de sua comunidade e se deslocar para as cidades e mesmo para outro país não foi algo trivial. Nas palavras de Gardenia, “*lo que vives no lo olvidas*”. Essa frase, que me remeteu às pesquisas de Das (2021) com mulheres indianas que vivenciaram eventos violentos, expressa a memória vivida dos Warao no que diz respeito às experiências sofridas no decorrer dos deslocamentos. O que a memória guarda? Como podemos esquecer experiências que se repetem insistentemente por meio de imagens que se projetam sobre nós?

⁷ Ver Capdeville (2021) e Tardelli (2023b).

A partir da descrição das trajetórias de mulheres e homens Warao, este trabalho pretende analisar a maneira pela qual diferentes eventos críticos têm impactado suas vidas, sendo incorporados em seu cotidiano e na memória coletiva. Na primeira seção, os Warao nos contarão a respeito das razões pelas quais saíram da Venezuela, assim como sobre as estratégias adotadas durante a viagem e ao chegarem no Brasil. Em seguida, descrevo e analiso a prática de pedir dinheiro e doações nas ruas, problematizando algumas *imagens de controle* (COLLINS, 2019) que têm sido projetadas sobre os Warao, ou seja, imagens estereotipadas que fazem parte de uma ideologia de dominação. Na parte final, tensiono quatro categorias que têm sido acionadas para compreender os percursos desses indígenas: *nomadismo*, *migração*, *deslocamento forçado* e *mobilidade*. Na ausência de uma categoria analítica melhor, no decorrer do texto utilizarei, provisoriamente, a palavra deslocamento para me referir às andanças dos Warao.

A longa travessia

Em fevereiro de 2024, encontrei-me com Hernaida Estrella, uma das principais lideranças de uma comunidade de Cuiabá (MT) que contava com mais de 120 indígenas.⁸ Como acontecia frequentemente, ela pertencia à família de pessoas com as quais fui estabelecendo laços nos últimos anos: no caso de Hernaida, ela era prima de Eudomar Estrella, jovem que conheci em Boa Vista no ano de 2020 e que, infelizmente, veio a falecer após um atropelamento. Ela chegou em Pacaraima em 2015, quando seu filho tinha apenas um ano. Nos três anos seguintes, permaneceu em um abrigo de Pacaraima. A morte de um irmão, contudo, representou um baque para a família, razão pela qual decidiram mudar de cidade. Viveram por um ano em Manaus (AM) e seis meses em Porto Velho (RO). Hernaida disse-me que não tinha a pretensão de sair da capital mato-grossense, onde vivia há três anos. Ela e as demais famílias Warao aguardavam uma doação de terra prometida pela prefeitura local.

Hernaida Estrella: *Es muy triste hablar de nuestra historia, porque por el camino han muerto familiares y seres queridos. Mucha gente pasa tres años sin ver a un hermano, a un tío... porque se quedaron en Venezuela. Aquí todos son parientes, todos son familia. Mi marido era funcionario nacional en Arawabisi,*

⁸ A pedido do Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e da Defensoria Pública da União (DPU), realizei um diagnóstico antropológico a respeito da situação e das demandas apresentadas por essa comunidade.

trabajaba en una escuela. Así que no podíamos comprar medicinas, ropa ni comida. Todo lo que podía conseguir era sal, azúcar y jabón. Allí había muchas enfermedades: hambre, diarrea. En muchas comunidades era así: un niño o un adulto moría en esa comunidad. Y yo tenía miedo. Tengo tres hijos. Mi hijo Francisco es pequeño y no quería perderlo. Nos quedamos en la calle esperando el autobús y no llegó. Entonces tomamos otro carro hasta Santa Helena. Llegamos a Janokoida a las 11 de la noche. Luego llegaron otros familiares. Ayudamos a las familias que quieren venir de Venezuela. Enviamos dinero a las familias. Ahora es más difícil. Murieron mis dos sobrinos, nietos de un primo mío. Tienen que pagar en dólares las pruebas y las consultas. Como no pudieron pagar la consulta, murieron. Ahora, cuando un warao enferma, no hay forma de salvarle la vida.

A história de Hernaida traz, ao menos, um ponto em comum em relação às narrativas compartilhadas pelos Warao: há sempre a perda de um familiar. Essas mortes estão atreladas há fatores que se correlacionam: impossibilidade de desempenharem suas atividades produtivas, como a pesca e a agricultura, dependência de dinheiro e produtos manufaturados, dificuldade de acessar medicamentos (fitoterápicos e industrializados), insegurança alimentar, maior vulnerabilidade diante de determinadas doenças, como as respiratórias, cardiovasculares e inflamatórias intestinais. Os deslocamento são realizados e impulsionados nesse contexto e sob essas condições.

Vejamos o que nos conta Euligio Baez, um amigo com quem mantenho contato desde fevereiro de 2020, quando aportei em terras roraimenses. Ele era uma das principais lideranças warao de Boa Vista, onde ainda vivia com a esposa, seis filhos e um sobrinho em um dos abrigos indígenas de Roraima. Nasceu no dia 12 de setembro de 1985, na comunidade Narunoko II, no município de Antonio Díaz, em Delta Amacuro. Seu avô era um *curandero*, categoria utilizada para se referir àqueles que dominam determinados saberes relacionados a processos de adoecimento e de cura. Sua avó era uma parteira local. Os avós paternos e maternos viviam em comunidades distintas. Seguindo as relações de parentesco dos Warao baseada na uxorilocalidade – quando se casam, o homem vai viver na casa dos pais da esposa –, o pai de Euligio foi para a comunidade de sua mãe, onde tiveram sete filhos.

Na Venezuela, Euligio trabalhava como agricultor e como pescador de maneira autônoma. Plantava, dentre outros gêneros alimentícios, *hure* (em espanhol, *ocumo chino*, um tubérculo que se assemelha ao inhame) e *jaisa* (plátano) e pescava *morokoto*, *rayao* e outras espécies de pescado. A pesca e a agricultura talvez sejam, ainda hoje, as atividades de maior predileção dos Warao, principalmente dos homens. Ambas são associadas à construção social da identidade warao; a um saber que é necessário dominar para fazer a passagem da infância para a vida adulta. A desterritorialização e o deslocamento para os centros urbanos, bem como as consequentes necessidades materiais, alteraram esses ritos de passagem, colocando os jovens warao em uma condição de *youthman* (“jovem-homem”), termo identificado por Honwana (2014) em vários países da África ocidental e adotado para designar os jovens que se encontram em uma idade suspensa, pois não conseguem ser homens “plenos”, isto é, não são adolescentes nem homens autônomos.

Em 2014, a situação começou a piorar para sua família. Já não encontrava mais alguns produtos alimentícios; faltavam medicamentos e materiais de limpeza. Nesse ano, o inverno perdurou por quase todos os meses. Euligio perdeu praticamente toda a sua plantação. No ano seguinte, seu pai veio a falecer, o que foi por ele atribuído à falta de profissionais de saúde, de medicamentos e à enorme distância que separa Antonio Diaz de Tucupita: “*La muerte de mi papa fue un golpe muy duro*”. Antes de morrer, seu pai lhe deu um conselho: para que cuidasse bem de seus filhos e de sua mulher e que não pensasse em coisas ruins, mas, sim, em coisas boas. Euligio tinha uma relação bastante afetuosa com seu pai, que, assim como seu avô, era um exímio contador de histórias. Além do avô, seis meses após a morte do pai, Euligio perdeu uma filha de seis meses; a criança estava gripada e com febre. Depois disso, decidiu ir para São Felix, o que não foi uma decisão fácil. Isso porque estava acostumado com a paisagem de seu local de origem, com rios, florestas e montanhas. Além disso, em São Felix deixou de praticar atividades agrícolas e pesqueiras. O cenário nessa cidade também não lhe era favorável: trabalhava das 8h às 16h, mas não recebia o suficiente para comprar alimentos para a família.

No ano de 2017, mudou-se de São Felix para a comunidade Ochenta y Ocho, localizada no estado de Bolívar, uma viagem que dura nove horas de carro. Viveu ali durante sete meses. Trabalhou como carregador. Juntou dinheiro para comprar as passagens da família com destino a Pacaraima, aonde chegou no dia 21 de janeiro de 2017. Segundo as informações que circulavam, sobretudo através de um outro irmão, José Baez, havia oportunidades de trabalho nesse município

brasileiro. Em Pacaraima, trabalhou como carregador de mercadorias em lojas locais e vivia com a família na rodoviária.

Em março de 2017, um tio que vivia em Boa Vista disse-lhe que havia uma “casa grande”⁹ (o Abrigo Pintolândia) na capital roraimense. Lá, segundo seu parente, havia comida e doação de roupas. E haveria trabalho. Euligio, mais uma vez, deslocou-se com a família. Em Boa Vista, ele conseguiu cinco diárias (cada diária equivale a aproximadamente R\$ 25,00) de trabalho em ocasiões distintas: descarregou comidas e caixas e fez a poda de uma mangueira. Depois, como aumentou o número de venezuelanos, não conseguiu mais trabalho, devido à competitividade. Passou a catar latinhas para vendê-las: com 1kg de latinhas conseguia R\$ 2,50.

Em Belém (PA), no início de 2022, Evelio Mariano ficou contente quando lhe perguntei se gostaria de me contar sua história; na verdade, a maioria dos Warao reagia assim: sentiam-se reconhecidos pelo fato de serem escutados e de alguém se interessar pelo que tinham para contar. Mas reagem de maneira diferente quando instituições e pesquisadores estranhos às comunidades insistiam em realizar levantamentos de dados, os quais não necessariamente se converteriam na melhoria de suas vidas. Evelio, assim como Euligio, rememorou a vida na comunidade de Arawabisi a partir de dois eixos centrais: alimentação e organização política:

Evelio Mariano: *Bueno, les cuento mi historia, mi historia desde que era pequeño. Crecí en los caños, en la comunidad de Arawabisi. Nací y crecí allí. Bueno, ya que me di cuenta, no pensábamos que esto pasaría en nuestro país. En nuestra cultura, en nuestra comunidad en Venezuela. Crecí con todos mis hermanos y hermanas en la comunidad Arawabisi. Nuestra comida no era lo que estamos comiendo ahora. Nuestra comida era ocumo chino, pescado (cualquier tipo de pescado). Esa era nuestra comida, como acure, lapa: estas son caza que comíamos en mi comunidad. Cuando me di cuenta en Arawabisi, no había muchos empleados. Solo había un comisario y un policía. El comisionado era como el jefe; el oficial de policía a cargo. Todos respetaban al comisario y al policía.*

A pesca e a caça eram atividades importantes não apenas porque era através delas que se compunha a dieta nutricional das famílias, mas porque aquele que sabia pescar e caçar – além de

⁹ Embora esta expressão assuma importantes significados na literatura sociológica brasileira, principalmente na obra de Gilberto Freyre, ela é invocada pelos Warao para se referir, na língua warao (*janokoida*), a um espaço (“casa”) de grandes proporções, onde muitos Warao podem coabitar.

dominar outros saberes – era reconhecido como um homem (*nibora*). Esse mesmo indivíduo podia acumular funções políticas na comunidade, como *comisario* ou *policía*, cargos que foram introduzidos por missionários capuchinhos na década de 1920 e reforçados pelo governo venezuelano nos anos 1960, sendo, porém, ressignificados pelos indígenas. Todavia, o deslocamento para os centros urbanos venezuelanos e para o Brasil, posteriormente, dificultou que os homens exercessem seus papéis tradicionais, o que gerou frustrações e tensões entre diferentes “autoridades”: por exemplo, entre aqueles que eram lideranças comunitárias e aqueles que conseguiram algum emprego. Por isso, Evelio lamentava não ter conseguido levar adiante seus estudos na Venezuela, deixando-lhe em desvantagem frente a uma lógica competitiva de mercado.

Evelio Mariano: *Bueno, así es como crecí en Arawabisi. Cuando crecí, a veces viajaba a Tucupita, junto con mi papá y mi mamá. Así que he ido creciendo. Hasta que me quedé con mi mujer. Entonces me fui a una comunidad de Tucupita que se llama Yakariyene, donde viví cinco años. Cuando pasaron cinco años volví a los caños, a Arawabisi.*

A comunidade à qual Evelio se refere era, na verdade, uma espécie de abrigo. Denominado de Yakariyene (“casa indígena”, em warao), o edifício foi projetado na década de 1990 às margens do *caño* Manamo que emoldura toda a orla de Tucupita. Yakariyene simbolizou, na opinião de Briggs e Mantini-Briggs (2003), a forma pela qual o governo e os moradores de Tucupita tentaram manter os indígenas segregados dos *criollos*. Abrigados naquele espaço superlotado e inseguro, os Warao eram deixados “fora” da cidade. A princípio, o espaço serviria para receber, temporariamente, as famílias que vinham das comunidades em busca de trabalho ou para realizar trâmites burocrático e atendimentos médicos na capital deltana. A casa, contudo, passou a ser ocupada permanentemente, à medida que aumentava as invasões e, conseqüentemente, os impactos provocados por empreendimentos econômicos em seus territórios.

Outra transformação apontada por Evelio diz respeito à vitória de Hugo Chávez, o “buen presidente” que teria expropriado terras pertencentes às classes mais abastadas para distribuí-las aos pobres. A morte de Chávez e os desafios que Evelio passou a enfrentar logo em seguida trouxeram-lhe uma dúvida: “*No sé si no hubiera muerto como lo estaríamos ahora*”. À época, já ouvia histórias de venezuelanos que haviam saído da Venezuela em direção ao Brasil, porém, como

trabalhava como piloto de uma embarcação que servia de ambulância nas comunidades indígenas, não lhe passou pela cabeça que, um dia, precisaria atravessar a fronteira.

De fato, a maioria dos Warao que conheci representavam Chávez e seu governo positivamente, enquanto o seu sucessor, Nicolás Maduro, alimentava opiniões contrárias. Não obstante, é preciso relativizar a ideia segundo a qual o chavismo teria rompido com o indigenismo e as políticas indigenistas pretéritas. Isso porque a exaltação da identidade indígena no plano discursivo não foi acompanhada pela concretização de direitos no plano prático. Mas, como Ferguson (1994), ainda que algo aparentemente não esteja gerando os resultados supostamente esperados ou que seja um fracasso, está produzindo efeitos sociais. Um desses efeitos é justamente transformar assuntos políticos em outro registro que não seja político. Daí o conceito de *máquina antipolítica* proposta por Ferguson (1994) para tentar compreender como os discursos e práticas atreladas ao desenvolvimento apresentavam-se como apartados da dimensão política e das relações de poder.

A *máquina antipolítica* do governo Chávez – ainda que isso possa soar paradoxal – operava pela recusa do governo venezuelano em reconhecer terras indígenas extensas e pelas dificuldades enfrentadas pelos indígenas para que suas terras fossem demarcadas (KELLY, 2011; ARIAS, 2016; ROSA, 2021). Os argumentos utilizados pelo governo ora adotavam um registro “técnico”, ora acionavam a defesa da “segurança nacional”. Nesse período, uma pequena porção de “comunidades indígenas”¹⁰ foram favorecidas com a titulação de terras.

Na narrativa de Evelio, ele teria tomado a decisão de viajar para o Brasil após presenciar saques e brigas em um mercado local. Antes disso, porém, a sua mulher já insistia para que fossem para outro país. O mesmo aconteceu com muitos Warao: mudaram os rumos da vida seguindo os *consejos* – no sentido de aconselhar – das esposas, seja viajando com toda a família ou separadamente. Isso evidencia algo que observei em diferentes situações quanto às relações de gênero entre os Warao: ainda que frequentemente os homens estivessem à frente dos diálogos com as instituições – geralmente, eram eles que faziam a mediação com as autoridades locais e, em alguns casos, que eram fluentes na língua espanhola –, as decisões eram tomadas a partir de ordens,

¹⁰ As “comunidades indígenas” seria agrupamentos humanos menores e ocupariam, portanto, uma extensão territorial de proporção inferior, quando comparada aos extensos territórios ocupados por “povos indígenas”, numericamente superiores. A supervalorização do “comunitário”, porém, teria como consequência a “divisão dos espaços étnicos de convivência, lutas e competições entre lideranças e, em geral, uma visão fragmentada dos espaços e identidades territoriais entre os povos indígenas” (ARIAS, 2016, p. 8, tradução minha).

críticas, sugestões e orientações dadas pelas mulheres. Como Rosa (2021, p. 108-109) bem notou em relação à dinâmica de organização das viagens, “é comum se deslocarem em grupos compostos apenas por mulheres e crianças, deixando os maridos e os filhos maiores no local de partida até que retornem ou enviem dinheiro para irem encontrá-las”.

Como Evelio relatou, em algumas ocasiões, policiais deportaram ou tentaram deportar os Warao. As relações com as autoridades locais e com a Polícia Federal (PF), em particular, não eram necessariamente amistosas. A sua história de vida concentra milhares de histórias de outros Warao que se deslocaram para o Brasil. Estão presentes perigos, fome, doenças, medos e violências de diferentes tipos. Depois de chegar em Pacaraima, algumas famílias ali permaneciam; outras, seguiam para Boa Vista, onde ocupavam praças, a rodoviária ou a Feira do Passarão.¹¹ Muitos foram em direção a outros estados. As ruas serviam de dormitório e de espaço para a venda de artesanatos ou para pedidos de dinheiro e doações. Naquele período inicial, de 2014 até 2016, quando aumentou o fluxo de venezuelanos em direção ao país, ainda não havia uma resposta articulada do governo federal, de agências da ONU e organizações não governamentais, que veio a ser chamada de Operação Acolhida.¹²

Já Teolinda Moraleda nasceu na comunidade de Arawabisi, tal como Evelio. Nós nos conhecemos em julho de 2020, quando fui trabalhar no município de Pacaraima, na fronteira com a Venezuela. A partir de 1999, ela atuou como coordenadora política junto ao governo local, cargo que exerceu por nove anos. Como liderança, ela coordenava a comunidade, quer em relação à administração de conflitos, quer em relação à limpeza e à geração de renda. Nesse último caso, a partir das relações políticas que estabelecia nos centros urbanos, conseguia que alguns membros da comunidade ocupassem cargos ou exercessem atividades laborais.

Teolinda Moraleda: *Nuestro trabajo era como aidamo, líder, cacique. Éramos dos o tres personas que éramos jefes de la comunidad de Arawabisi. Ayudamos a muchas personas a tener sus puestos en el ayuntamiento, ayudamos con lo que necesitaban, como ropa, con escuelas para los niños. Le pedimos al gobierno lo que necesitábamos para nuestra comunidad.*

¹¹ Situada na Avenida dos Imigrantes, em Boa Vista, trata-se de um espaço ocupado por tendas onde se vendem frutas, verduras, condimentos e outros itens alimentícios produzidos na região.

¹² Para uma descrição pormenorizada da Operação Acolhida, ver Capdeville (2021) e Tardelli (2023b).

Atualmente, a palavra *aidamo* denota tanto as lideranças políticas que estão à frente de famílias extensas ou de comunidades quanto os atores não indígenas que ocupam postos de chefia ou possuem algum tipo de autoridade dentro de certas instituições. Nesse caso, o *aidamo* se confunde com o “chefe” ou “cacique”, sendo adotado indistintamente para homens e mulheres. O termo, contudo, refere-se ao pai/sogro (*aidamo*; *iramo*) que orientava os genros nas atividades voltadas à obtenção de alimentos. À mãe/sogra (*arani*) era responsável, dentre outras atividades, pela redistribuição dos mesmos. Juntos, *aidamo* e *arani*, formavam o casal fundador que constituía a unidade doméstica.

Teolinda sempre gostou de dançar e cantar canções warao, destacando-se perante autoridades venezuelanas que a convidavam para realizar apresentações musicais. Chegou a viajar com um grupo de quarenta mulheres para diferentes localidades, como Caracas, São Carlos, Sucre e Amazonas. O mesmo acontecia quando sua comunidade recebia visitas de políticos locais. Cabia a ela, igualmente, ensinar às meninas os cantos que suas antepassadas lhe haviam transmitido: “*Mi vida era cantar y bailar*”. Além disso, ela era uma exímia artesã: a partir da fibra do buriti, produzia cestas, redes, colares e outros objetos. Do tempo em que vivia nos *caños*, recordava-se da pesca e da agricultura como atividades que lhe propiciavam “alimentos naturais”. Quando precisava de medicamentos ou de alimentos industrializados, ela tomava um barco a motor em direção a Tucupita. Mas logo regressava.

Posteriormente, contudo, a vida de sua comunidade passou a ser afetada pela instabilidade política e econômica que acometeu a Venezuela no final do governo de Hugo Chávez e se agravou no governo de Nicolás Maduro. Em função disso, ela e sua família tiveram que sair de Arawabisi. Do município de Antonio Díaz partiram em direção a São Felix. Chegaram em Santa Elena de Uairén no dia 22 de fevereiro de 2017. Como aconteceu com muitos Warao, a saúde de um de seus familiares apareceu em seu discurso como deflagrador do deslocamento:

Teolinda Moraleda: *Vine a Brasil por una condición que estaba pasando en Venezuela: la salud de mi hija. Vine a Brasil para salvar la vida de mi hija, porque era lo más importante de todo. Había perdido a mi nieta por cosas relacionadas con la enfermedad, cosas de la vida que pasaron. No quería perder a mi hija. Sabía que en Brasil conseguiría los medicamentos que necesitaba. Gracias a Dios mi hija se salvó.*

Hermes Mariano Zapata chegou ao Brasil em 2019; parte de sua família havia chegado no ano anterior. Filho de Rosa Maria Zapata e Antonio Mariano, ele também nasceu na comunidade de Arawabisi, no dia 20 de janeiro de 1965. Segundo ele, 769 pessoas viviam nessa localidade. Assim como aconteceu com Euligio e Teolinda, um caso de saúde marcou sua trajetória: em 2008, sua filha teve uma convulsão durante o período de gestação. Fora lavada às pressas para uma maternidade em Tucupita, onde passou por duas cirurgias e ficou 45 dias hospitalizada. O bebê sobreviveu. Quando saíram do hospital, os profissionais de saúde quiseram levá-los de volta para sua comunidade. Mas, com medo de que sua filha pudesse ficar doente novamente – e como a comunidade era desprovida de atendimento médico –, decidiu ficar naquele centro urbano. Os profissionais, então, deram-lhe um trabalho como enfermeiro.

Em 2018, o poder de compra dos venezuelanos estava cada vez mais reduzido e, ao mesmo tempo, havia uma escassez de itens alimentícios nas prateleiras dos mercados. Nesse ano, a inflação oficial chegou a 130.060%, conforme divulgado pelo Banco Central do país.¹³ À época, Hermes ganhava 1.389,00 bolívares, valor que, segundo ele, “*no pude comprar nada*”:

Hermes Zapata: *En el 2018 mis hijas fueron a Pacaraima, mi hijo y mi nieto también. En 2019, mi esposa se fue con otro nieto. Me quedé solo tratando de salvar mi trabajo. Entonces decidí irme. Fuimos en canoa. Fui varios años campeón nacional de canotaje en los juegos nacionales indígenas en Venezuela. Ejercí durante 20 años. Continuamos nuestro viaje. A las tres de la mañana pasamos por Barrancas, tomamos el río Orinoco y nos dirigimos a Ciudad Bolívar; pasamos por Upata, Tumaremo, Manauses, El Dorado, Cuiapare, La 20, Araimatepai. Llegamos a Ochenta y Ocho a las 8 de la noche: no comimos en todo el día; tuve dolor de estómago. Conmigo vino una nieta y un nieto. El hijo de un conocido lloraba de hambre. Durmió y no tenía hambre. Queríamos llegar a Santa Elena. Un camión nos cobró R\$ 12.000,00, porque éramos 12. Logramos ahorrar sólo R\$ 8.900,00. Llegamos a las 00:00 a Santa Helena. No dormí porque tenía que cuidar a mis nietos. En el viaje, traje conmigo un cuchillo para la prevención. Entonces un criollo me dijo que me durmiera. Pero no dormí. La una de la mañana este señor caminó sobre los niños. Pregunté qué estaba pasando.*

¹³ CAPP, Daniel González. Cómo salió Venezuela de la hiperinflación y qué significa para la golpeada economía del país. **BBC News Mundo**, América Latina, 11 jan. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-59939636#:~:text=Ese%20a%C3%B1o%20seg%C3%BAn%20el%20BCV,contrajo%20un%2047%2C6%25>. Acesso em: 02 out. 2022.

Regresó a su asiento. Un rato después volvió; entonces le mostré mi cuchillo. Salió corriendo. No iba a golpearlo, pero era para asustarlo. Era mi responsabilidad cuidar de los niños. Cuando llegamos, había una puerta que decía que no podíamos pasar. Le dije: "Sargento, pasemos que tenemos mucha hambre. Yo también soy venezolano, ¿qué debo hacer?". Él dijo: "No, no, Warao no puede pasar". En otro camino había un pemón que nos decía que si no pagábamos no podíamos pasar. Entonces un criollo preguntó: "¿Qué tienes para mí?". Luego nos fuimos. Llevaba una bolsa de latas que había recogido en la calle. Entonces los pemones nos dejaron pasar. Estuve dos semanas en la calle porque no nos dejaban entrar al abrigo. Mi hija trajo comida. Llegué a Brasil el 18 de marzo de 2019. Ahora tengo cuatro nietos que nacieron en Brasil.

A fala de Hermes traz pontos importantes para pensarmos na configuração dos deslocamentos dos Warao para o Brasil. Primeiramente, esses fluxos são realizados por famílias extensas, ou seja, por membro de diferentes gerações e graus de parentesco pertencentes a uma mesma família. Ainda que não necessariamente se desloquem todos juntos de uma vez, a tendência é que essas famílias se reúnam no decorrer ou no fim da viagem, a exemplo do que ocorrera com Hermes, que, juntamente com dois netos, foi ao encontro da esposa, dos filhos, genros e netos, além de outros familiares. Isso implica em um enorme dispêndio de recursos financeiros, os quais são obtidos através do pagamento de salários (em poucos casos), venda de artesanatos e de pertences, pedidos nas ruas ou trabalhos precarizados. Outro ponto importante diz respeito aos riscos e perigos do percurso, que vão da ausência de alimentos e aparecimento de enfermidades até o encontro hostil com *criollos* (o homem que se aproximou das crianças) e autoridades locais (o sargento que tentou impedir que ultrapassasse a fronteira).

O período anterior à vida adulta apareceu com frequência nessas narrativas. Recordam-se dos pais, dos primeiros aprendizados, da paisagem de suas comunidades, bem como dos primeiros contatos com o mundo distante das cidades. A história de Gardenia Cooper, liderança que vivia em Belém (PA), traz reminiscências de sua tenra idade, principalmente das tarefas que eram exercidas pelo pai e pela mãe: enquanto o primeiro saía para caçar, a mãe se dedicava a produzir pão, *yuruma* (farinha ou sagu), palmito e ocumo. Aos poucos, porém, sua família foi se acercando dos centros urbanos: "*Después de que salimos de la selva, conocimos un poco más la civilización, conociendo cómo eran los criollos*", contou-me, no segundo semestre de 2021.

Chegaram em um *pueblo*¹⁴ chamado “La Boca”, onde se estabeleceram e passaram a plantar. Vendiam a produção doméstica na cidade de Temblador. Mas, como seu pai viajava muito, acabou conhecendo um “gringo” que lhe empregou como motorista. Com esse “estrangeiro” conheceu o município Pedernales, em Delta Amacuro, para onde se mudaram. Nesse tempo, segundo ela, o governo venezuelano não queria mais estabelecer relações com estrangeiros, o que fez com que seu pai perdesse o trabalho:

Gardenia Cooper: *Nuestra vida, que no era tan difícil, se complicó, porque no teníamos trabajo, no teníamos dinero para comprar comida y teníamos que ir a la selva a producir nuestra comida.*

Ela cresceu e, assim que o governo do seu país deu uma oportunidade para os indígenas, foi estudar em um colégio situado em um centro urbano. Todavia, seus pais não conseguiam ajudá-la com os materiais escolares. Para piorar a situação, seu pai foi acometido por uma artrite. Embora sua mãe tenha conseguido um trabalho na prefeitura local, o dinheiro não era suficiente para a família. Por isso, quando tinha apenas 12 anos, Gardenia teve que largar os estudos para ir trabalhar na cidade em uma “casa de família”. O mesmo ocorreu com suas irmãs:

Gardenia Cooper: *Después de ese tiempo, conocí la ciudad y la civilización, los estudios, el buen comportamiento. Con el paso del tiempo, a los 16 años conocí al padre de mis hijos y me separé de mis padres”.*

Na fala de Gardenia, vemos os efeitos das políticas assimilacionistas no contraste entre a “selva” e a “civilização”, assim como na valorização do “bom comportamento”. Em Tucupita, aos 17 anos, teve a primeira filha. Depois vieram mais três. A relação com seu marido, contudo, não estava boa, razão pela qual decidiu se separar e regressar para Pedernales. Quando voltou, seus pais haviam falecido. Sem recursos e sem apoio, teve que “*ser madre y padre al mismo tiempo*”. Como a pesca era uma das principais atividades da região, Gardenia passou a pescar, o que lhe exigiu a apreensão de um novo saber naturalístico. O trabalho era exaustivo e bastante vinculado ao universo masculino. Conseguiu, então, um trabalho na prefeitura como promotora de esportes.

¹⁴ Os Warao costumam utilizar essa categoria para se referir às áreas habitadas por não indígenas.

Gardenia Cooper: *Como el gobierno de Venezuela empeoró y como aun con trabajo el dinero no alcanzaba para sostener la alimentación de mi familia, tuve que buscar una solución, que fue irme de mi país, dejar a la gente donde estaba acostumbrada a vivir con mis hijos.*

Ela saiu da Venezuela em 2019. Para chegar ao Brasil foi uma “*desesperación*”. Isso porque, como os filhos estavam de férias, pediram-lhe para visitarem a avó que estava em Tucupita. Ela atendeu ao pedido das crianças. No entanto, como não havia sinal de telefonia na comunidade, Gardenia ficou quatro meses sem ter notícia dos filhos. Quando conseguiu se comunicar, contaram-lhe que seu ex-marido levava as crianças para Brasil, sem a sua permissão. Viajou para Maturín, no estado de Monagas, onde pegou um ônibus para Santa Elena de Uairén. O trajeto durou um dia. Às 4 da manhã, caminhou por 40 minutos até Pacaraima. Estava assustada e com medo de que pudesse lhe acontecer algo ruim. Mas havia muitas pessoas pelo mesmo caminho. No município brasileiro, deram-lhe um *permiso* que lhe autorizava a ir para qualquer estado da federação. Foi para Boa Vista (RR), onde se encontravam seus filhos. Viveu um mês na capital roraimense, “*sobreviviendo recogiendo latas; buscando basura, ropa para vender en la feria*”.

Juntamente com os filhos, viajou para Manaus (AM), onde sua vida “*mejoró un poco*”. Ficou no Abrigo Alfredo Nascimento durante dois meses. Mas, devido à eclosão da pandemia do coronavírus, foi deslocada para outro espaço. Essa experiência lhe marcou negativamente. Por isso, preferiu sair desse abrigo para alugar uma casa, pela qual pagava R\$ 500,00 durante três meses. Para tanto, contou com o apoio de uma organização local. Seu próximo destino foi a capital paraense, onde vive atualmente. Essa viagem, feita em uma embarcação, levou três dias. Para ela, as dificuldades ali foram maiores, pois não conhecia ninguém, estava sem recursos financeiros e não tinha onde dormir. Cansada, com fome e sede, ela e seus filhos caminharam pela cidade durante três horas, pedindo ajuda pelas ruas. Em uma igreja, lhe encaminharam para um hotel que custava R\$ 70,00 à noite. Conseguiram o dinheiro “*pidiendo ayuda en los semáforos*”.

“*Salir a la calle para pedir*”

No século XX, o processo de desterritorialização dos Warao culminou no deslocamento para as cidades venezuelanas. Isso aconteceu com mais ou menos intensidade, a depender de empreendimentos econômicos (exploração petrolífera e madeireira, por exemplo), desastres

ambientais (fechamento do caño Manamo) ou epidemias (especialmente a cólera). Talvez a novidade desses deslocamentos esteja justamente na prática de pedir ajuda, que passaria a ser adotada estrategicamente. Pelas ruas das cidades, em pontos específicos como praças, feiras e semáforos, vendiam artesanatos produzidos com a fibra do buriti. Ou pediam aos transeuntes e motoristas uma *ayuda*, que poderia vir por meio de dinheiro ou doações de alimentos e roupas. Nesses casos, os homens podiam estar presentes, mas eram principalmente as mulheres que estavam na linha de frente, juntamente com as crianças. Quando chegaram ao Brasil, adotaram a mesma estratégia. Portavam pedaços de papelão nos quais podíamos ler: “*Bom dia sou venezuelano, precisa ajuda compra comida, precisa trabalhar*”.

Pesquisas realizadas na Venezuela (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008) e no Brasil (TARRAGÓ; SANTOS, 2018; ROSA, 2021), em períodos e localidades distintas, descreveram a mesma configuração familiar em relação à prática de pedir dinheiro: as crianças acompanhavam as mulheres, enquanto os homens exerciam outras atividades laborais ou aguardavam as mulheres em algum ponto (praça, rodoviária etc.) ou no lugar que servia de dormitório, a exemplo dos abrigos, cuidando das demais crianças e dos pertences. Dentre os motivos pelos quais essas mulheres levavam as crianças para pedir dinheiro, as pesquisas levantaram as mesmas razões que encontrei no decorrer do meu trabalho de campo. Primeiramente, são elas as principais responsáveis pelos cuidados dos filhos – e “filhos”, dentro da parentela warao, não são apenas aqueles nascidos de um mesmo casal, mas aqueles que chamamos de “sobrinhos” e “netos”. Os homens também são responsáveis pelas crianças, mas esse papel é prioritariamente feminino: “*Las mujeres tienen que cuidar a sus hijos*”. O verbo *cuidar* assume os seguintes significados: garantir que as crianças sejam alimentadas – mesmo quando é o homem quem obtém o alimento –, que os bebês sejam amamentados (aproximadamente, até os dois anos),¹⁵ que não fiquem doentes e “*asegurarse de que nada malo pase*”, isto é, que não sofram qualquer tipo de violência.

Uma segunda razão diz respeito às estratégias adotadas para sensibilizar eventuais “doadores”. Isso porque, de acordo com essas mulheres, as pessoas se enterneciam mais quando as crianças estavam presentes, aumentando, portanto, a possibilidade de ganhos. Segundo uma indígena warao da comunidade España, em entrevista à Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), uma mulher com um bebê obtinha 40.000 bolívares ou mais em um dia; se estivesse sozinha, só

¹⁵ Nesses casos, além do aleitamento materno, há mulheres warao que, antes de irem para as ruas, preparam e portam mamadeiras com leite em pó, de modo a garantir a alimentação dos bebês (ROSA, 2021).

conseguiria 15.000 ou 20.000. Os *jotarao* (não indígenas) compadeciam-se com os bebês, demonstravam afeto, perguntavam o nome e a idade. Elas *trabajaron* assim porque pagavam muito bem.

No entanto, isso não significa que as mulheres e as famílias warao avaliassem essa atividade positivamente. Ao contrário, como ouvi frequentemente, para muitas delas tratava-se de algo vexatório, não obstante fosse percebido como um *trabajo*, ou seja, como uma forma de se obter dinheiro – quase nunca acumulável –, “entendido como um insumo que pode ser trocado por produtos necessários para a alimentação e por roupas” (ROSA, 2021, p. 104). Itens não perecíveis podiam ser consumidos imediatamente ou armazenados, a fim de que fossem compartilhados posteriormente com os parentes que ficaram na Venezuela.

De fato, a palavra warao *yaota* pode ser traduzida como “trabalho”; com todas as ressalvas e limitações inerentes ao processo de tradução de palavras e, conseqüentemente, de visões de mundo. Assim, *yaota* não se reduz necessariamente a uma atividade remunerada. Para os Warao, se houver dispêndio físico, como ocorre na pesca, na plantação, na caça ou quando se varre uma casa, estamos diante do ato de trabalhar. Homens e mulheres exerciam atividades laborais, havendo uma divisão sexual do trabalho. Nos *caños*, por exemplo, a pesca e a caça eram atribuições preponderantemente dos homens, enquanto a colheita ficava sob a responsabilidade das mulheres. Essa divisão, contudo, não era estanque, e variava conforme as configurações familiar e comunitária. Nos centros urbanos, havia casos de homens que trabalhavam informalmente, carregando mercadorias em estabelecimentos comerciais ou catando latinhas e objetos do lixo para a venda. As mulheres, nesses contextos, geralmente confeccionavam e vendiam artesanatos, além de desempenharem a prática de pedir dinheiro nas ruas.

Seguindo esse raciocínio, a palavra *yaota* também era adotada para designar a atividade de pedir dinheiro e doações, sendo, pois, uma forma de trabalho. Na ausência de recursos, as mulheres warao passaram a adotar essa atividade como estratégia de sobrevivência. Quando saíam às ruas, diziam que iam trabalhar (“*ine naruia yaota*”). Na Venezuela, essa atividade era realizada de maneira sazonal ou fixa, a depender dos fluxos dos deslocamentos internos: podiam juntar recursos e voltar para suas comunidades ou passavam a viver em bairros periféricos de Caracas, Tucupita, Barrancas e outros centros urbanos. A mesma lógica foi adotada no Brasil. Saíam às ruas quando não tinham nenhum rendimento ou quando era insuficiente a renda que obtinham por meio de trabalhos formais e informais ou através de políticas públicas. Depois de obtido o recurso, o que

poderia levar dias ou semanas, compravam alimentos ou passagens de ônibus (ou de barco) que lhes possibilitavam o deslocamento para outras cidades brasileiras ou para o país de origem.

Conforme a minha pesquisa desenrolava-se, observei e anotei em meus cadernos de campo uma recorrência: conflitos relacionados à prática de pedir dinheiro nas ruas. Da mesma forma que a presença desses indígenas nos centros urbanos venezuelanos parece ter incomodado as autoridades locais – recordemos de Yakariyene –, o mesmo aconteceu em diferentes cidades brasileiras. O título de uma reportagem produzida por um jornal maranhense é bastante significativo: “Índios venezuelanos ‘invadem’ São Luís”.¹⁶ Em Ribeirão Preto, no interior do estado de São Paulo, esses “invasores”, segundo o jornal *GI*,¹⁷ provocaram um “choque de culturas” e “desafiaram” as políticas públicas locais.

Comumente, quando os não indígenas se deparavam com essas famílias nas ruas venezuelanas e brasileiras, uma série de reações mais ou menos hostis advinham. Alguns se compadeciam e faziam doações; outros desejavam metê-los em um ônibus de volta para suas casas. Em ambos os casos, porém, eram acionadas imagens pertencentes ao acervo colonial das Américas, onde “ser índio” significava ser reduzido a uma condição de selvageria e infantilidade, a um suposto estágio “primitivo” da evolução humana. Aqueles indígenas nos espaços urbanos pareciam provocar curto-circuito em quem acreditava que esses povos deveriam permanecer na floresta; de preferência em um outro tempo histórico, sendo-lhe negada uma coetaneidade (FABIAN, 2013). Aqueles que pediam dinheiro nas ruas eram estigmatizados como “mendigos” e “vagabundos”.

Por um lado, havia os que se incomodavam com a “mendicância”, como comerciantes locais, agentes policiais e prefeituras; por outro lado, os problemas da “exploração infantil” e da “proteção à infância e à adolescência” fomentavam a atuação de instituições como o Ministério Público e o Conselho Tutelar. Ainda que os governos municipais pudessem ser responsabilizados pela situação de vulnerabilidade desses indígenas, frequentemente a responsabilidade recaía sobre as próprias famílias warao, sobretudo sobre as mulheres. Certa vez, em uma reunião, em junho de 2022, um defensor público teceu críticas à essa visão, sustentando que era necessário compreender

¹⁶ CUNHA, Douglas. Índios venezuelanos ‘invadem’ São Luís. **O Imparcial**, São Luís, 29 jul. 2019. Disponível em: <https://oimparcial.com.br/cidades/2019/07/indios-venezuelanos-invadem-sao-luis/>. Acesso em: 04 out. 2022.

¹⁷ EPTV2. Choque de culturas: índios venezuelanos warao desafiam políticas públicas de acolhimento em Ribeirão Preto. **G1**, Ribeirão e Franca, 24 jul. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/ribeirao-preto-franca/noticia/2022/07/24/choque-de-culturas-indios-venezuelanos-warao-desafiam-politicas-publicas-de-acolhimento-em-ribeirao-preto.ghtml>. Acesso em: 04 out. 2022.

por que essas mulheres tinham que recorrer à essa prática. Mas ele era uma voz solitária em meio a discursos e ações orientados por uma moralidade que prescrevia quais eram os comportamentos adequados e inadequados de uma mãe, bem como enxergava a infância a partir de uma única lente.

Havia, ainda, aqueles que tentavam compreender a conduta dessas famílias no espaço urbano como uma espécie de resquício de um passado remoto: essas mulheres, na verdade, não eram “mendigas”, tampouco exploradoras de crianças, eram coletoras. Por meio de uma analogia inspirada em pressupostos teóricos da ecologia cultural, pesquisadores, incluindo antropólogos, passaram a defender que as mulheres warao, no processo de adaptação, estavam praticando a *coleta* nos semáforos venezuelanos, isto é, reproduziam o extrativismo dos tempos de outrora (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; WILBERT; LAFÉE-WILBERT, 2009; GARCÍA-CASTRO, 2018). A fim de fazer frente às discriminações sofridas pelos Warao, esses autores sustentavam que a prática de pedir dinheiro nas ruas seria, na verdade, uma “inovação cultural” que teria possibilitado a adaptação dessa etnia fora de seus lugares de origem. De acordo com García-Castro (2018, p. 36), a depender da região do delta à qual pertenciam, haveria uma variação em relação à percepção dos Warao acerca da prática de pedir dinheiro. Em algumas localidades, seria considerada como uma “técnica de coleta”; em outras, seria algo vexatório.

Esse argumento, que havia circulado pela Venezuela anteriormente, aportou em terras brasileiras por meio de agências da ONU, de organizações não governamentais e de pesquisadores cujos projetos voltavam-se para os Warao. A minha hipótese é que essa imagem foi endossada por essas instituições por meio da leitura de textos acadêmicos que defendiam essa ideia. Mas é importante frisar que, no início dos anos 2000, durante o Decênio Internacional das Populações Indígenas do Mundo, a ONU havia incluído os Warao na categoria *sociedades recolectoras*, devido à sua “*cultura de pesca/recolección*” ter derivado diretamente de seus “*ancestrais arcaicos*” (LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 39-40). Para Lafée-Wilbert e Wilbert (2008, p. 39-40, tradução minha), não se tratava de um caso de “falso arcaísmo”, mas, de fato, de uma sociedade de coletores, tendo em vista que seu “paradigma cultural” teria sido transformado há apenas 100 anos, “quando, por instigação de culturas estrangeiras, a grande maioria começou a adaptar a agricultura para fins comerciais e de subsistência”.

Todavia, nos relatos das mulheres warao transcritos por Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) não encontramos nenhuma menção à palavra coleta. Os verbos que aparecem são “trabalhar”, “buscar” e o verbo espanhol “recoger”, que, apesar de significar “coletar”, também traz outras

conotações: “juntar”, “reunir”, “recolher”, “colher”, “pegar”, “apanhar” e “angariar”. Durante o meu trabalho de campo com mulheres e homens warao, em determinadas situações, quando conversávamos sobre os desafios enfrentados nas áreas urbanas, a prática de pedir dinheiro nas ruas era associada a sofrimentos e dificuldades com as quais tinham que lidar no processo de deslocamento.

Sob essa perspectiva, a percepção que muitos Warao tinham sobre a prática de pedir dinheiro e doações nas ruas destoava tanto dos discursos que os classificavam como “mendigos” quanto daqueles que os viam como “coletores”. Diferentemente da imagem exotizante elaborada por cientistas sociais e endossadas por instituições, a tal coleta não era percebida como algo “cultural” ou do qual os Warao se orgulhassem: o sentimento de vergonha era frequente, principalmente quando tinham que exercer essa atividade em locais onde eram moralmente condenados ou onde podiam ser abordados por assistentes sociais, policiais e conselheiros tutelares. Nesse sentido, ainda que tais interpretações tenham sido utilizadas para combater preconceitos e discriminações, penso que podem fortalecer discursos e práticas coloniais, relegando-os a um passado idílico.

“Somos viajeros”

À problemática categoria *coleta* juntou-se a ideia errônea segundo a qual os Warao seriam um “povo nômade”. Durante o meu trabalho de campo, escutei atores estatais, assistentes sociais, militares e trabalhadores humanitários emitirem as seguintes impressões: “*Eles gostam de andar, né?*”; “*eles são nômades, estão em toda parte*”. Como frisei, os processos de desterritorialização e deslocamento dos Warao estão diretamente relacionados aos determinados eventos político-econômicos, de modo que as invasões e expulsões de seus territórios em hipótese alguma podem ser confundidas com “nomadismo”. Assim como Ramos (1995), penso que conceitos como os “povos nômades”, “tribo”, “povos marginais”, “caçadores” e “coletores” são utilizados a fim de se delimitar e classificar quem seriam os “civilizados” e quem seriam os “primitivos”. Tal terminologia faz parte de um acervo colonial amplo que é atualizado e ao qual se recorre para a elaboração de discursos e práticas contemporâneas, notadamente voltadas para o exercício de poder contra povos e territórios indígenas (SOUZA LIMA, 2015; FOUCAULT, 20021; TARDELLI, 2023b).

Mas como podemos compreender os deslocamentos dos Warao, levando-se em conta que a própria palavra *deslocamento* não está esvaziada de sentido? Nesta seção, eu gostaria de propor uma breve reflexão a respeito das categorias que têm sido mais utilizadas para se compreender os deslocamentos dos Warao. Tais categorias são, frequentemente, nativas e, ao mesmo tempo, analíticas. Por um lado, integram as gramáticas do Estado, das agências da ONU e de ONGs que atuam com políticas indigenistas e/ou no universo institucional do refúgio e da migração; por outro, são adotadas por pesquisadores sem a devida vigilância epistemológica (BOURDIEU, 2015).

A primeira categoria é *migração*. Nesse caso, a Lei nº 13.445/2017 não traz nenhuma definição acerca de seu objeto, a migração, mas define como *imigrante* a “pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil”.¹⁸ Já a Organização Internacional para as Migrações (OIM), que tem atuado com os Warao no Brasil, adota o termo *migrante*, definindo-o da seguinte maneira:

No plano internacional não existe uma definição universalmente aceita de migrante. O termo migrante compreende, geralmente, todos os casos em que a decisão de migrar é livremente tomada pelo indivíduo em questão, por razões de “conveniência pessoal” e sem a intervenção de fatores externos que o forcem a tal. Em consequência, este termo aplica-se, às pessoas e membros da família que se deslocam para outro país ou região a fim de melhorar as suas condições materiais, sociais e possibilidades e as das suas famílias (OIM, 2009, p. 43).

Pela leitura do trecho acima, podemos inferir que a categoria migrante implica em uma certa voluntariedade, na medida em que a decisão de migrar teria sido tomada de maneira livre e sem a influência de outros fatores. Como vimos acima, esse não é o caso dos Warao: todas as narrativas que me foram compartilhadas estão permeadas de eventos e fatores que impulsionaram ou foram determinantes para a decisão de saírem de suas comunidades em direção às cidades venezuelanas ou brasileiras.

A fim de tentar dar conta da falta de consenso em torno da categoria migrante, assim como de abarcar diferentes situações de deslocamento, a OIM (2009) lança mão de uma vasta tipologia: *migração assistida; migração circular; migração clandestina; migração de retorno; migração em massa/coletiva; migração espontânea; migração forçada; migração ilegal; migração individual;*

¹⁸ BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/113445.htm. Acesso em: 07 jul. 2023.

migração interna; migração internacional; migração irregular; migração laboral; migração líquida; migração ordenada; migração regular; migração secundária e migração total. Não cabe aqui transcrever como cada uma dessas categorias foi dicionarizada. Mas vale notar que, na prática, pelo menos no Brasil, a categoria adotada mais frequentemente pela organização e pelo senso comum – o qual deve ser levado a sério, como nos ensina Geertz (2021) – é a base de todas elas: *migração*, isto é, “processo de atravessamento de uma fronteira internacional ou de um Estado. É um movimento populacional que compreende qualquer deslocação de pessoas, independentemente da extensão, da composição ou das causas”, incluindo “a migração de refugiados, pessoas deslocadas, pessoas desenraizadas e migrantes económicos” (OIM, 2009, p. 40).

Migração, então, é definida como um processo através do qual pessoas atravessam fronteiras internacionais ou internas a um Estado. É, portanto, um movimento que implica em qualquer deslocamento, seja lá qual for a configuração e os motivos pelos quais esse processo foi iniciado. Trata-se, pois, de uma categoria “guarda-chuva” que engloba todos os tipos elencados acima: desde deslocamentos de pessoas que saíram de zonas rurais em direção aos centros urbanos, passando por aqueles que foram tentar a sorte em outros países, até situações mais dramáticas, que levaram à fuga, como guerras e desastres naturais. Ou seja, coloca-se no mesmo balaio processos radicalmente distintos, pouco ajudando na compreensão da configuração e das especificidades dos deslocamentos dos povos indígenas.

Outra categoria é *deslocamento forçado*, adotada pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), agência que também tem trabalhado com os Warao. A categoria é uma tradução da expressão inglesa *forced displacement*. Apesar do adjetivo “forçado”, aparentemente o ACNUR não faz uma distinção conceitual com a categoria *displacement*:

O movimento de pessoas que foram forçadas ou obrigadas a fugir ou a deixar suas casas ou locais de residência habitual (seja dentro de seu próprio país ou através de uma fronteira internacional), em particular como resultado de ou para evitar os efeitos de conflitos armados, situações de violência generalizada, violações de direitos humanos ou desastres naturais ou causados pelo homem (tradução minha).¹⁹

¹⁹ UNHCR. Displacement. In: **Glossary**. Disponível em: <https://www.unhcr.org/glossary>. Acesso em: 10 jul. 2024.

Essa categoria está diretamente ligada à Convenção de 1951 da ONU sobre Refugiados,²⁰ que define quem deve ser considerado como *refugiado* e estabelece direitos e deveres tanto para estes quanto para os países que venham a acolhê-los. Tal documento foi incorporado pelo ordenamento jurídico brasileiro e prevê que o termo *refugiado* se refere àquele que, devido a um fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas saiu de seu país de origem. Essa pessoa não pode ou não quer voltar ao seu país de residência habitual, pois teme ser perseguida. Há nessa categoria um componente de inexorabilidade, uma vez que o indivíduo, o grupo ou populações inteiras foram praticamente obrigados a saírem de seus países. No entanto, ainda que de fato muitos Warao tenham sido expulsos de seus territórios, tendo que recorrer ao deslocamento com o intuito de sobreviverem e de encontrarem alternativas, não podemos perder de vista as agências dos indígenas na tomada de decisão.

As narrativas sobre refúgio tendem a enfatizar a tragicidade e a implacabilidade dos eventos que levaram ao deslocamento forçado. Como se o país de origem estivesse em um “estado de natureza”, onde a vida está sempre por um triz, onde a política deu lugar à barbárie. Ao ultrapassarem as fronteiras, passam a ser consideradas como “sem-estado” em busca de uma outra civilização onde possam reconstruir suas vidas (FACUNDO, 2017; BUTLER; SPIVAK, 2019). Em contrapartida, o “país de acolhida” passa a ser pintado como um lugar de acolhimento e proteção, onde poderão começar uma nova vida. Mas podemos tensionar essa representação.

Por um lado, muitas famílias Warao estão realmente impossibilitadas de voltarem para os seus territórios, seja porque as comunidades foram inundadas ou passaram a ser ocupadas por grupos armados que controlam áreas de mineração, seja porque não possuem recursos suficientes para a compra de passagens ou porque simplesmente não têm vontade de retornar. Outras famílias, contudo, mesmo tendo experienciado uma série de violências, realizam viagens mais ou menos periódicas a Venezuela, a fim de visitar e buscar parentes ou levar objetivos e recursos pecuniários aos familiares que lá permaneceram. Depois, voltam para o Brasil. Por outro lado, a ideia de recomeçar uma vida num país supostamente acolhedor traz ao menos dois problemas. Primeiramente, ainda que os Warao adotem determinados eventos como marcadores temporais de

²⁰ Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43.

um antes e um depois, isso não significa que a vida nos *caños* seja representada como uma “morte” e que, posteriormente, tenham “ressuscitado” em solo brasileiro. O segundo ponto diz respeito à noção de “acolhimento”, que pode ser relativizada pelos discursos e práticas racistas e xenofóbicas que têm recaído sobre os Warao, expressos por meio de tentativas de deportação, agressões físicas e verbais de agentes estatais, pelos obstáculos que enfrentam no acesso a direitos e serviços públicos e pela impossibilidade do exercício pleno da cidadania.

A quarta e última categoria que eu gostaria de tensionar é *movilidade*. A OIM tem utilizado esse termo em diferentes publicações voltadas para os povos indígenas da Venezuela, especialmente os Warao (MOREIRA; TORELLY, 2020; OIM, 2023). Mas não localizei nenhuma definição, apenas o uso mais genérico: “processo de mobilidade Warao”, “experiências de mobilidade”, “estratégias de mobilidade” etc. O antropólogo Marc Augé nos dá algumas pistas do que se pode entender por mobilidade em termos analíticos: “A mobilidade sobremoderna nos movimentos de população (migrações, turismo, mobilidade profissional), na comunicação geral instantânea e na circulação dos produtos, das imagens e das informações” (AUGÉ, 2010, p. 15). Para ele, essa mobilidade vincula-se a um paradoxo, pois ocorre em “um mundo onde podemos teoricamente tudo fazer sem deslocarmo-nos e onde, no entanto, deslocamo-nos” (AUGÉ, 2010, p. 16).

Aqui temos uma discussão interessante sobre a circulação transnacional de pessoas, ideias-valores, mercadorias e capital. Podemos pensar, por exemplo, como as fronteiras podem ser mais ou menos porosas e protegidas, a depender da classe e do status social de quem passa por elas. Entretanto, ainda que estejamos lidando com um fenômeno global contemporâneo, a noção de *movilidade* (“sobremoderna” ou não) não nos ajuda muito a compreender os deslocamentos dos Warao. Primeiro, porque, assim como a categoria *migração*, mistura processos e situações diferentes: certamente os Warao não vieram para o Brasil como turistas. Em segundo lugar, a palavra *movilidade* significa a qualidade do que é móvel e a faculdade de mover-se. Conota, ademais, a facilidade de mudar, uma certa volubilidade e inconstância. Ora, apesar da agência ressaltada acima, não podemos perder de vista que essas famílias indígenas foram impelidas a ir embora de suas comunidades. A ideia de alguém ou algo “móvel” pode turvar uma evidência empírica: as desigualdades socioeconômicas estruturam os processos de deslocamento de forma diferenciada, e estes, por sua vez, também produzem desigualdades.

Por uma antropodiceia Warao

Poderíamos pensar, ainda, sobre as categorias *diáspora* e *êxodo*, mas deixarei essa tarefa para outra ocasião. Por enquanto, penso que as categorias aqui apresentadas são insuficientes para compreendermos não somente os deslocamentos dos povos indígenas, mas também um processo global mais amplo através do qual populações inteiras têm saído de seus países, de maneira mais ou menos voluntária, e fronteiras físicas e morais têm sido estabelecidas. Nesse sentido, concordo com a afirmação de Feldman-Bianco (2015, p. 24), segundo a qual “a adoção de uma perspectiva global dos deslocamentos possibilita expor os interstícios do poder e da dominação na produção de desigualdades nesta conjuntura do capitalismo global”. Os deslocamentos de pessoas pelo mundo não estão, portanto, apartados de “racialização, colonialismo, capitalismo e suas estruturas de dominação e desigualdades que transpassam os Estados-nações” (FELDMAN-BIANCO, 2015, p. 20).

E como os Warao compreendem esse processo? Muitos passaram a incorporar as classificações das instituições, reconhecendo-se ora como “refugiados”, ora como “imigrantes”. Outros fazem questão de ressaltar que os povos indígenas não têm fronteiras e que estas foram impostas pelos Estados nacionais. Alguns usam uma expressão muito significativa: *narutu narukitane*. Assim, *naurutu* é a pessoa que sempre segue viagem ou que gosta de viajar. Já *narukitane* traz a ideia de movimento; de ir para algum lugar. Mais interessante talvez seja o seu sentido figurativo: “destino”. Nas palavras de Gardenia: “*Somos viajeros, porque siempre estamos buscando un lugar estable*”.

De fato, os Warao parecem estar em busca de uma Terra sem Mal, a exemplo do que Hélène Clastres (1978) analisou em relação aos tupi-guarani. No entanto, embora alguns warao realizem viagens em busca dos “médicos tradicionais”, não identifiquei um componente religioso ou messiânico em seus deslocamentos. Buscam um lugar bom para se viver, onde podem ter acesso à terra ou onde podem auferir rendimentos; onde o corpo permanece “forte”, isto é, bem alimentado e longe das enfermidades. Onde as crianças não morrem na tenra idade, ingressam no sistema de ensino e ainda continuam falando a língua warao. Seu *destino* é viajar até encontrar esse lugar – daí o outro sentido de *destino* – onde haja “um bem para todos”: *warao a obonobuna yakera abakitane ja’ a nobara ekida jakitane*.

Referências bibliográficas

ARIAS, Hortensia Caballero. Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas: una revisión de conceptos en torno a la soberanía nacional en Venezuela. **Revue d’Ethnoécologie**, n. 9, p. 366-377, 2016.

AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia da mobilidade**. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (coord.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O poder simbólico**. Lisboa: Edições 70, 2015.

BRIGGS, Charles L. e MANTINI-BRIGGS, Clara. **Stories in the time of cholera: racial profiling during a medical nightmare**. Berkeley; Los Angeles; Londo: University of California Press, 2003.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** Língua, política, pertencimento. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.

CAPDEVILLE, Júlia. **Llegar, estar e salir: da Venezuela ao Brasil**. 2021. 225 f. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

_____. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FACUNDO, Ángela. **Êxodos, refúgios e exílios**: colombianos no sul e sudeste do Brasil. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Apresentação: deslocamentos, desigualdades e violência do estado. **Ciência e Cultura**, v. 67, n. 2, São Paulo, apr./jun., 2015.

FERGUSON, James. **The Anti-Politics Machine**: “Development,” Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 42. ed., 10 reimp. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro A. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PÉREZ, Fernando (coord.). **De Quito a Burgos**: migraciones y ciudadanías. Burgos España: Editorial Gran Vía, 2006.

_____. Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnológicas y etnohistóricas. **Périplos**: Revista de Estudos sobre Migrações, v. 2, n. 2, p. 32-55, dez. 2018.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro e HEINEN, Dieter H. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropológica**, 91, p. 31-56, 1999.

GASSÓN, Rafael; HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao genérico?: cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del Delta del Orinoco y el territorio Warao-LokonoParagoto. **Tipití**: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 10, n. 1, p. 37-67, 2012.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

HONWANA, Alcinda. Juventude, waithood e protestos sociais em África. In: BRITO, Luís de et al. (org.). **Desafios para Moçambique 2014**. Maputo: Instituto de Estudos Sociais e Económicos – IESE, 2014.

KELLY, José Antonio. Políticas indigenistas y “anti-mestizaje” indígena en Venezuela. In: BELLO, Luis Jesús (ed.). **El Estado ante la sociedade multiétnica y pluricultural**: política públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010). Venezuela: IWGIA, 2011, p. 366-377.

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

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

OIM, Organização Internacional para as Migrações. **Direito internacional da migração**, n. 22: glossário sobre migração. Genebra: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2009.

OIM, Organização Internacional para as Migrações. **Caderno de experiências sobre atendimento culturalmente sensível para indígenas warao em mobilidade no Brasil**. Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2023.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RAMOS, Alcida Rita. Por falar em paraíso terrestre. **Série Antropologia**, Brasília, n. 191, 1995.

ROSA, Marlise. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus-AM e de Belém-PA. Rio de Janeiro: E-papers, 2021.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, n. 21(2), pp. 425-457, 2015.

TARDELLI, Gabriel. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341, jan./abr. 2023a.

_____. **Entre o poder colonial e a razão humanitária**: sobre modos de gestão da população warao. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Referências Bibliográficas 153 Universidade de Brasília: Brasília, 2023b, 384p.

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

TIAPA, Francisco. Las relaciones interétnicas entre los Warao de la frontera noroccidental del Delta Orinoco durante la época colonial. **Trocadero**, 19, p. 215-228, 2007.

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