

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

PIETRO BUENO LONGONI

**A INVENÇÃO DO NOMADISMO WARAO E SEUS IMPACTOS PARA ALÉM DAS  
DISCUSSÕES ANTROPOLÓGICAS**

Porto Alegre  
2022

PIETRO BUENO LONGONI

**A INVENÇÃO DO NOMADISMO WARAO E SEUS IMPACTOS PARA ALÉM DAS  
TEORIAS ANTROPOLÓGICAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pablo Quintero

Porto Alegre  
2022

### CIP - Catalogação na Publicação

Bueno , Pietro

A invenção do nomadismo Warao e seus impactos para além das discussões antropológicas / Pietro Bueno .

-- 2022.

83 f.

Orientador: Pablo Quintero.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em  
Ciências Sociais, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Warao. 2. Migração. 3. Nomadismo. 4. Mobilidade  
Migratória. 5. Políticas Públicas. I. Quintero, Pablo,  
orient. II. Título.

PIETRO BUENO LONGONI

**A INVENÇÃO DO NOMADISMO WARAO E SEUS IMPACTOS PARA ALÉM DOS  
DEBATES ANTROPOLÓGICOS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**DATA DA APROVAÇÃO:** \_\_\_ / \_\_\_ / \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Pablo Quintero (UFRGS)

---

Prof. Dr. Handerson Joseph (UFRGS)

---

Prof. Dra. Marlise Rosa (Museu Nacional/UFRJ)

Em memória a meu pai, meu tio e meu avô; meus amigos que sofrem do coração.

*“Avise o pessoal que breve eu estarei de volta.”*

## AGRADECIMENTOS

Sempre achei um tanto quanto constrangedor escrever agradecimentos, no entanto, fico um pouco mais tranquilo quando penso que os únicos que de fato vão ler essa parte são as pessoas que constam aqui; as quais tenho motivos de sobra para demonstrar minha gratidão.

Agradeço minha mãe, Andrea, e minhas irmãs, Giordana e Marina, às quais devo o fato de estar vivo e respirando neste mundo. Obrigado por todo amor, carinho, apoio e gritos que marcaram nossa trajetória e, por serem as únicas pessoas vivas que sabem o que passamos. O caminho que trouxe até esse ponto nem sempre foi fácil, mas tenho a satisfação de saber que nós quatro conseguimos, juntos, reconstruir nossas vidas depois de tudo. Sou também eternamente grato a todo apoio que me foi dado pela minha tia, Anelise, e minha vó, Zélia; sem vocês eu não teria sido capaz de concluir minha graduação.

Jéssica, te agradeço por todo amor, paciência, companheirismo e contribuição; por ter me incentivado e também por aguentar meu constante mau humor e meus monólogos repetitivos e delirantes sobre Tolkien, xadrez e outras bobagens. Sem tua ajuda este trabalho não existiria e eu definitivamente não teria sobrevivido às perdas que tive nos últimos anos. Amo você do fundo do meu coração; só Deus sabe onde eu estaria sem você.

Aos meus amigos de Sapucaia: Andrade, Arthur, Gabriel, Henrique, Pedro, Renan e Muriel, sou grato por toda companhia nas noites sapucaieiras, onde a única coisa que pode ser feita é comer crepe, beber em um posto de gasolina e conversar por horas a fio. Obrigado por todo apoio e amor nessas décadas de amizade.

Agradeço a todos os amigos e Professores que, de variadas formas, me auxiliaram e incentivaram ao longo da graduação. Fico contente em afirmar que aprendi tanto nos cafés, conversas de corredor quanto dentro da sala de aula.

Aos colegas do NIT, que desde o primeiro semestre fizeram parte da minha trajetória como amigos e colegas de pesquisa, contribuindo para minha formação como cientista social e também na melhora das minhas habilidades como jogador de sinuca. Agradeço em especial a Clémentine, Augusto e Milena, por sempre serem gentis o suficiente para ter paciência e dividirem suas notas de campo comigo, sem as quais o trabalho não seria o mesmo. Sou grato também à família de Florencia e Rodolfo, que sempre me receberam muito bem e tiveram grande paciência com meu espanhol rudimentar.

É comum que durante a graduação escutemos histórias terríveis sobre péssimos orientadores, no entanto, fico muito feliz em afirmar que não foi este o meu caso. Sendo assim, agradeço imensamente ao Pablo Quintero, não só pela orientação, ajuda e paciência no

presente trabalho, mas também por todo acompanhamento e incentivo ao longo da graduação. Agradeço também à Marlise Rosa e Handerson Joseph por terem aceitado a tarefa de lerem e avaliarem o presente trabalho.

Por fim, gostaria de dedicar esse TCC à memória de meus três melhores amigos que perdi ao longo da vida. Meu pai, Luciano, a quem devo meu gosto não só pela leitura e fantasia, mas também o dom de uma memória intensa de conhecimentos inúteis à primeira vista. Ao meu tio, Moacir, culpado por direcionar minhas leituras para as ciências humanas, agradeço por ter sido quase um irmão mais velho e por ter constituído boa parte da minha personalidade através das longas conversas que tínhamos enquanto jogávamos xadrez. Ao meu avô, Roberto, que tive a imensa alegria de fazer companhia (e também de ter tido sua companhia) nos últimos anos; sou grato a tudo que me ensinou ao longo da vida e, também, por me fazer acreditar, através da história da tua vida, que o que os críticos literários chamam de realismo mágico nada mais é do que a realidade essencial do mundo. Não passa um dia sem que eu lembre de vocês três.

## RESUMO

O presente trabalho busca analisar, de maneira crítica, a representação dos Warao como “indígenas nômades”, procurando assim desconstruir a argumentação de que a migração Warao da Venezuela para o Brasil faz parte de algum tipo de característica cultural do grupo. Com esse intuito, construímos uma revisão sobre os principais aspectos históricos e socioantropológicos do povo Warao, revisando desde aspectos gerais sobre sua organização social até as intervenções históricas em seus territórios de origem, seus deslocamentos para os centros urbanos e principais dinâmicas que caracterizam a migração para o Brasil. Em seguida, procuramos ir além da noção genérica de erro e entender como a ideia/força de nomadismo opera no contexto, analisando a multiplicidade de discursos e situações etnográficas nas quais a categoria é articulada como meio de negar direitos aos Warao no Brasil. Finalizamos com a proposição de um aporte conceitual mais acurado sobre a migração Warao e, simultaneamente, uma crítica aos marcos políticos e ideológicos que orientam o acolhimento aos Warao no Brasil, no intuito de contribuir para a desestruturação do arquétipo de que a presença Warao é provisória.

**Palavras-chave:** Warao; Migração; Nomadismo; Mobilidade Migratória; Cultura; Estigmas; Políticas Públicas.

## RESUMEN

El presente trabajo busca analizar críticamente la representación de los Warao como “indígenas nómadas”, buscando así deconstruir el argumento de que la migración Warao de Venezuela a Brasil es parte de algún tipo de característica cultural del grupo. Con esto en mente, construimos una revisión de los principales aspectos históricos y socio antropológicos del pueblo Warao, revisando desde aspectos generales de su organización social hasta las intervenciones históricas en sus territorios de origen, sus desplazamientos a los centros urbanos y las principales dinámicas que caracterizan la migración a Brasil. Luego, buscamos ir más allá de la noción genérica de error y comprender cómo opera la idea/fuerza del nomadismo en el contexto, analizando la multiplicidad de discursos y situaciones etnográficas en las que se articula la categoría como medio de negar derechos a los Warao en Brasil. Terminamos con la proposición de una contribución conceptual más precisa sobre la migración Warao y, simultáneamente, una crítica de los marcos políticos e ideológicos que orientan la recepción de los Warao en Brasil, con el fin de contribuir a la desestructuración del arquetipo que los Warao la presencia es temporal.

**Palabras llave:** Warao; Migración; Nomadismo; Movilidad Migratoria; Cultura; estigmas; Políticas Públicas.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACOES**

**AAFC** Associação de Amparo  Família Carente

**ACNUR** Alto Comissariado das Naes Unidas para Refugiados

**CRAS** Centro de Referncia de Assistncia Social

**NIT** Núcleo De Antropologia Das Sociedades Indígenas e Tradicionais

**SJMR** Servio Jesuta a Migrantes e Refugiados Brasil

**UPIIRDD** Unidade dos Povos Indígenas, Imigrantes, Refugiados e Direitos Difusos

## **LISTA DE ILUSTRAOES**

<b>Figura 1: Mapa do nordeste da Venezuela</b>	16
<b>Figura 2: Os quatro quadrantes Warao</b>	19

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>1. DO DELTA DO ORINOCO AO BRASIL: O CONTEXTO HISTÓRICO DO PROCESSO MIGRATÓRIO WARAO</b>	15
1.1 O povo Warao	16
1.2 Intervenções no território de origem	20
1.3 Fluxos migratórios para os centros urbanos venezuelanos e a prática do <i>ebuquitane</i>	23
1.4 Os Warao no Brasil	27
<b>2. A INVENÇÃO DO NOMADISMO WARAO: REPRESENTAÇÕES E USOS</b>	33
2.1 Para além de uma noção simplificadora de erro	35
2.2 O discurso midiático em torno da imagem dos Warao como nômades	37
2.3 A construção da imagem dos Warao enquanto nômades	40
2.4 Nomadismo Warao como ideia/força: o caso de Porto Alegre/RS	46
<b>3. PARA ALÉM DA IDEIA/FORÇA DE NOMADISMO: MOBILIDADE MIGRATÓRIA E A “CULTURA” WARAO</b>	52
3.1 A suposição de um possível nomadismo Warao	54
3.2 Um enquadramento conceitual do contexto: mobilidade migratória	56
3.3 <i>Cultura</i> enquanto problema político	62
3.4 Os Warao contra o Estado?	68
<b>CONCLUSÃO</b>	73
<b>REFERÊNCIAS</b>	77

## INTRODUÇÃO

Minha inserção na temática da migração de indígenas Warao da Venezuela para o Brasil se deu ainda nos primeiros meses da graduação, em conjunto com os colegas do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT/UFRGS) e através do projeto de pesquisa “Processos de Territorialização, Estruturas de Subsistência e Relações Interétnicas na Imigração Warao no Brasil: Etnologia e história de um grupo étnico em transformação”, coordenado por Pablo Quintero. Como de costume, o esforço inicial nos primeiros meses de pesquisa foi direcionado a uma extensa revisão bibliográfica sobre os Warao na Venezuela, os processos históricos de intervenção em seu território tradicional (o delta do Rio Orinoco) e seus ciclos migratórios aos centros urbanos venezuelanos, a partir da década de 1960.

Concomitante a isso, acompanhamos à distância o desenrolar das inúmeras problemáticas que se desenvolveram a partir da chegada desses indígenas ao território brasileiro, bem como a revisão de diversos tipos de materiais – informativos ou antropológicos – que eram produzidos sobre o grupo. Se destacou logo nesse primeiro momento o fato de que diversos atores sociais se referiam aos Warao como um povo indígena nômade, no que parecia ser uma tentativa de relacionar sua vinda ao Brasil e, posteriormente, sua mobilidade migratória (ROSA, 2021), a algum tipo de característica cultural do grupo. Indicava-se assim, a crença de que a presença Warao no Brasil era transitória, afinal, sua característica nômade os faria retornar à Venezuela.

Nesse momento, tanto pesquisadores quanto às agências intergovernamentais que acompanhavam o fenômeno migratório insistiram na imprecisão do conceito de nomadismo, apontando que não se tratava de uma característica cultural, mas de uma migração resultante tanto das intervenções históricas no delta do Orinoco, quanto da crise na Venezuela (ACNUR, 2021; ROSA, 2021). Conforme a situação se desenvolvia e, os Warao não davam indícios de que pretendiam voltar definitivamente ao seu país de origem, ficou mais difícil sustentar a ideia de que se tratava de indígenas nômades. No entanto, mesmo com toda insistência na inadequação dessa categoria, seu uso não desapareceu do vocabulário dos diversos agentes envolvidos no processo histórico da migração Warao, sendo continuamente reproduzido e articulado em diversos meios.

A reincidência da argumentação de que os Warao são nômades trouxe consigo a necessidade de analisar a fundo essa representação, procurando entender qual articulação política e ideológica a faz possível, assim como os impactos que o uso do conceito acarreta para além das discussões antropológicas. Nesse sentido, não se trata apenas de apontar

novamente a inviabilidade da categoria para a análise da migração Warao, até porque basta uma “pitada mínima de história” (WOLF, 2003) para que a categoria seja descartada. O objetivo geral que, portanto, orienta o presente trabalho de conclusão de curso, é o de realizar uma análise crítica do desenvolvimento da representação dos Warao enquanto “indígenas nômades”, na tentativa de localizar, além das matrizes epistemológicas que dão sustentação a essa imagem, os impactos resultantes do modo que a categoria é articulada no campo das políticas públicas de acolhimento aos Warao no Brasil.

Para isso, estabelecemos três objetivos específicos; sendo cada um deles o resultado direto do outro e, portanto, momentos necessários para o desenvolvimento do trabalho: 1) Explorar o desenvolvimento da representação dos Warao como nômades, procurando encontrar as matrizes dessa argumentação assim como seus modos de uso e articulação nos debates sobre a presença Warao no Brasil; 2) Examinar as consequências e impactos do conceito de “nomadismo” no que se refere às políticas públicas de acolhimento dos Warao que estão no Brasil a partir da maneira pela qual essa categoria é articulada nesse campo de relações; e 3) Revisão crítica sobre a inadequação de leituras reificadas de cultura enquanto ferramentas de análise para os processos de mobilidade migratória Warao, com o intuito de colaborar com a construção de um entendimento dos fenômenos que não possa ser, novamente, utilizado como justificativa para as falhas nas políticas públicas de acolhimento aos Warao que estão no Brasil.

Grosso modo, a pesquisa se orienta através de uma revisão crítica da literatura referente aos temas da mobilidade Warao no Brasil, tendo como substrato histórico e antropológico a consideração dos processos de intervenção histórica que levaram os Warao a sair de seu território, conjuntamente com aqueles que são os aspectos centrais dos fluxos migratórios Warao para os centros urbanos venezuelanos. Insistimos aqui na impossibilidade de construir um entendimento preciso da migração Warao no Brasil quando analisada separadamente dos processos históricos anteriores na Venezuela, de modo que estes constituem o alicerce que sustenta toda a análise posterior.

Quando ao exame dos modos pelos quais a categoria de nomadismo é articulada no campo de relações interétnicas nos Warao no Brasil, trabalhamos a partir de duas “fontes”. A primeira é constituída a partir do exame de uma série de materiais no qual a característica nômade é atribuída aos Warao; não nos restringimos apenas a análise de trabalhos antropológicos, mas direcionamos nossa atenção também a maneira pela qual a categoria de nomadismo aparece no discurso midiático sobre os Warao no Brasil. Como veremos no segundo capítulo, existe uma importância fundamental na análise desse material se o

considerarmos como parte do campo prático-simbólico do indigenismo, conforme redefinido por Alcida Ramos (2012).

A segunda “fonte” fundamental dessa pesquisa são os resultados do trabalho de campo realizado desde 2020, em conjunto com os colegas do NIT, no qual acompanhamos a trajetória dos grupos familiares Warao que residem hoje em Porto Alegre/RS. Ao longo desse processo etnográfico, cujos resultados iniciais podem ser vistos em Maréchal (*et al*, 2020), diversas vezes os integrantes do núcleo acabaram por realizar o papel de “mediadores” entre as demandas dos Warao e as instituições públicas do município. Essa empreitada possibilitou a participação em diversas situações etnográficas interessantes, que possuem grande potencial para a reflexão e, muitas vezes, constituem-se como “situações limites” com o potencial para revelar as concepções simbólicas que orientam a ação do poder público (MARÉCHAL, *et al*, 2021).

Foi ao decorrer desse processo etnográfico que a justificativa para o presente trabalho se construiu explicitamente; o papel (muitas vezes contraditório) de apoiadores assumido pelos integrantes do grupo de pesquisa (MARÉCHAL, *et al*, 2020) possibilitou – ao mesmo tempo que uma relação colaborativa com os núcleos familiares Warao de Porto Alegre – a percepção quanto aos modos pelos quais diversas categorias são mobilizadas pelos agentes do poder público como uma justificativa para negação de direitos. Entender, portanto, a maneira pela qual essas representações são construídas e utilizadas por diversos agentes nos permite compreender, um pouco mais a fundo, a relação que se estabelece entre imagens estereotipadas dos povos indígenas e as políticas públicas direcionadas a eles.

Nesse sentido, consideramos que a compreensão dos modos pelos quais a categoria de nomadismo é construída e articulada nesse campo nos permite uma reflexão sobre diversos temas, tanto no âmbito da antropologia quanto do indigenismo. Como veremos, os Warao no Brasil se encontram em uma situação extremamente delicada, descrita por Rosa (2021) nos termos de uma “dupla subalternização”. Tendo isso em vista, acreditamos que a busca pelas maneiras específicas a partir das quais muitas vezes seus direitos são negados, com base em imagens estigmatizantes (entre elas, a de nomadismo), contribuem para a construção de ferramentas de auxílio para o reconhecimento pleno da presença e dos direitos dos Warao no Brasil.

Reconhecemos também, dentro do escopo desse tema específico, a existência de dinâmicas e aspectos mais gerais: os modos pelos quais a categoria de nomadismo foi construída e é articulada no campo imediatamente parecem fazer eco a diversas características de processos históricos distintos. Portanto, pensamos ser possível estabelecer uma ligação

reflexiva entre o contexto da migração Warao e os debates sobre a maneira pela qual as imagens sobre os povos indígenas são construídas (e utilizadas) na modernidade.

O último ponto que justifica o esforço empregado neste trabalho é o de propor uma compreensão conceitual mais acurada sobre os processos de migração Warao, levando em consideração tanto as intervenções em seu território tradicional quanto o peso dos conceitos utilizados na análise. Através disso, talvez possamos propor uma contribuição teórica mais responsável, construída a partir de um entendimento profundo das dinâmicas e reconhecendo as implicações que nossos conceitos podem vir a ter fora do espaço restrito dos debates acadêmicos.

Posto isso, o primeiro capítulo se concentra em realizar uma revisão bibliográfica sobre os principais aspectos socioantropológicos do povo Warao, bem como as situações históricas de intervenção em seu território de origem e suas dinâmicas de mobilidade na Venezuela a partir da década de 1960. Trabalhamos, também, a partir das pesquisas realizadas no contexto brasileiro, procurando identificar as principais dinâmicas que caracterizam o recebimento da população Warao no Brasil, as estratégias empregadas com o intuito de reproduzir sua vida e o “fechamento do cerco institucional” (ROSA, 2021) no entorno dessa população. Procuramos reunir neste capítulo apenas os dados essenciais para a compreensão do contexto da migração Warao, de modo que um amplo leque de temáticas acabara ficando de fora por motivos de espaço. Mesmo que essa revisão já tenha sido feita por outros autores (SONEGHETTI, 2017; RAMOS, *et al*, 2017; MARÉCHAL; *et al*, 2020; ROSA, 2021), sua retomada é indispensável tanto para o entendimento do surgimento da representação dos Warao como nômades e os modos de uso desta, quanto para a construção de qualquer análise séria da migração Warao.

Realizada a abertura e desenvolvimento das peças principais, o segundo capítulo inicia a análise que dá título ao presente trabalho. Amparados pelas sugestões de João Pacheco de Oliveira (2016) em seu exame sobre o indianismo, entendemos que somente apontar a imprecisão do conceito de nomadismo para o contexto não é suficiente, sendo preciso que observemos os modos específicos e concretos pelos quais a imagem de que os Warao são nômades é articulada, procurando entender essa ideia a partir da multiplicidade de seus usos. Começamos pela raiz do problema, identificando a maneira pela qual o conceito de nomadismo aparece no trabalho de antropólogos brasileiros e, conjuntamente, nos discursos midiáticos sobre a presença Warao no Brasil. Passamos então a analisar a maneira pela qual a imagem de que os Warao são nômades é construída e sustentada, articulando-se o tempo todo a um caráter negativo de estigmatização desses sujeitos que, por sua vez, está associado à

construção histórica de imaginários específicos sobre os povos indígenas. Por fim, analisamos – a partir de uma situação etnográfica específica de Porto Alegre – a imagem de que os Warao são nômades sendo articulada como uma ideia/força (QUINTERO, 2015), operando assim como um meio pelo qual as instituições públicas justificam suas falhas e negam a concessão de direitos aos indígenas Warao no município.

O terceiro e último capítulo surgiu da percepção de que o problema não era a categoria de nomadismo por si só, mas o substrato ideológico que permite a reprodução dessas imagens, bem como seu uso nas políticas públicas. Sendo assim, tentamos construir a proposição de um marco conceitual mais adequado para o entendimento da migração Warao, amparado na categoria de mobilidade migratória proposta por Rosa (2021), ao mesmo tempo em que criticamos as relações sociais e ideológicas nas quais estão assentadas as políticas de acolhimento aos Warao no Brasil. Analisamos então as principais situações que os Warao de Porto Alegre vivenciaram ao longo de seus deslocamentos pelo Brasil para, em seguida, demonstrar as maneiras pelas quais a noção de “cultura” foi articulada pelos agentes sociais com os quais os Warao se relacionaram. Feito isso, terminamos o trabalho com uma sugestão sobre um melhor entendimento conceitual sobre a relação que os Warao estabelecem com as instituições.

## 1. DO DELTA DO ORINOCO AO BRASIL: O CONTEXTO HISTÓRICO DO PROCESSO MIGRATÓRIO WARAO

Qualquer análise sobre os fenômenos de migração Warao em direção ao Brasil deve possuir como substrato os aspectos socioantropológicos e históricos que perpassam a existência desse grupo étnico. Tal afirmação não é, de forma alguma, um exagero de nossa parte, e possui como base preocupações teóricas fundamentais, que orientam também a presente pesquisa. Não é possível entender as dinâmicas migratórias Warao sem considerar os processos de intervenção histórica que os trouxeram até o Brasil, uma vez que tais processos reorientaram as principais dinâmicas da vida social Warao, coagindo-os a encontrar novas maneiras de reproduzir seu modo de vida.

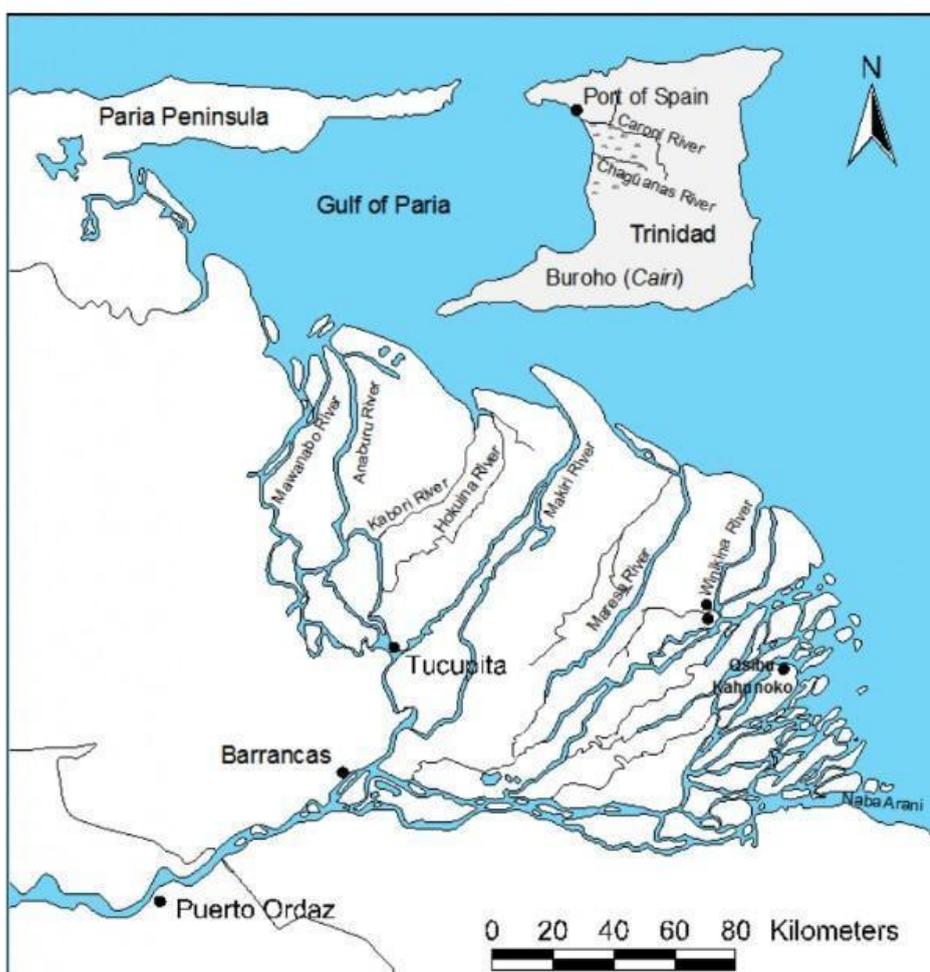
Tendo isso em vista, o objetivo do presente capítulo é o de reconstruir antecedentes históricos do processo de migração Warao, atentando, simultaneamente, para os aspectos etnológicos e socioeconômicos do grupo, bem como para os processos de intervenção histórica em seu território de origem. Como assinalamos anteriormente, esses fatores devem possuir uma centralidade em qualquer análise histórica sobre o processo de migração Warao, sendo sua ausência responsável por colocar qualquer estudo no nível da mais baixa especulação. Todos os dados que trazemos aqui já foram expostos de maneira sistemática em outros trabalhos (ROSA, 2021; GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999; AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008), de modo que para o presente momento é suficiente apenas uma revisão panorâmica.

Começando então pelos aspectos socioantropológicos e históricos da população Warao, seus antecedentes históricos, aspectos socioambientais, atividades produtivas, organização político-social etc. Cabe ressaltar que, as características elencadas no que se segue, não se propõe a uma definição *a priori* acerca da identidade Warao. Trata-se de elementos e traços distintivos, mas, sobretudo, heterogêneos e em permanente transformação. Feito isso, passamos para as principais situações históricas de intervenção no delta do Rio Orinoco, atentando para seus resultados desastrosos para a população Warao da região. Acompanha então, como consequência direta disso, a série de transformações sociais que resultam no início dos ciclos migratórios para os centros urbanos venezuelanos a partir da década de 1960. Do mesmo modo, e a partir do acirramento das condições de vida nos *caños*, revisamos o início do processo de migração para o Brasil: suas dinâmicas iniciais e primeiras impressões dos antropólogos, das instituições brasileiras e da sociedade-civil.

## 1.1 O POVO WARAO

Possuindo uma presença histórica no delta do Rio Orinoco que remonta mais de sete mil anos (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008), os Warao são o grupo humano mais antigo do atual território da Venezuela (GARCIA CASTRO, 2006). Além disso, são também a segunda etnia mais populosa do país, com aproximadamente 49 mil indivíduos segundo o último Censo Nacional Indígena (QUINTERO, 2020). Geograficamente, os Warao estão distribuídos entre diversas comunidades em uma ampla região do Nordeste da Venezuela que compreende quase todo o estado do Delta Amacuro e parte dos estados de Monagas e Sucre (ROSA, 2021). Pertencem a um tronco linguístico independente que se divide em quatro dialetos e possuem um sistema de parentesco matrilinear com residência uxorilocal (MARÉCHAL *et al*, 2020)

**Figura 1: Mapa do nordeste da Venezuela**



Fonte: Gásson e Heinen, 2012

Historicamente os Warao possuem um padrão de assentamento sedentário, formado a partir de comunidades ribeirinhas habitadas por até 200 pessoas, a casa tradicional Warao é construída sobre as águas dos rios que compõem o território do delta do Orinoco (GASSÓN; HEINEN, 2012). A economia esteve sempre baseada na pesca e na exploração de recursos naturais da região, tendo entre esses uma grande importância a palmeira de buriti (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; ROSA, 2021; MARÉCHAL *et al*, 2020). Conforme Ayala Lafeé-Wilbert e Wilbert (2008), até o início do século XX a economia Warao dependia quase inteiramente dos recursos naturais da região, no entanto, como veremos adiante, essa condição foi drasticamente transformada como consequência dos diversos processos de intervenção histórica na região.

Uma das principais bases da economia Warao é a palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*), nativa da região Central e Norte da América do Sul. Os Warao fazem uso do buriti como um todo, aproveitando integralmente os elementos da palmeira, de modo que essa é conhecida por eles com a “árvore da vida” (ROSA, 2021, p. 80). Mesmo que devido aos processos de intervenção no delta uma boa parte das dinâmicas em volta dos buritizais tenham sido abandonadas (ROSA, 2021), a palmeira não perdeu sua importância, fazendo parte da (re)elaboração do imaginário Warao mesmo em contexto migratório (MARÉCHAL, *et al*, 2020).

Conforme aponta Garcia Castro (2005), a estrutura social Warao está organizada em função de suas atividades de subsistência. O esquema de organização familiar está construído ao redor da relação entre os sogros e seus genros a partir do sistema de residência uxorilocal: o homem, ao se casar, muda-se para a casa dos pais de sua esposa, tendo então a obrigação de prestar serviços para esses. O sistema tradicional da organização do trabalho nas comunidades Warao está centrado, portanto, nos laços de parentesco; com a força de trabalho organizada pelo sogro e a repartição do produto realizada pela sogra (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999). A divisão sexual do trabalho é estabelecida tendo o homem como responsável pela pesca e caça e construção (tanto de canoas quanto de casas), enquanto, para a mulher, fica atribuído o papel de coleta, cuidado com as crianças e fabricação de artesanato (GARCIA CASTRO, 2005).

Dessa forma, os princípios básicos de coesão nas comunidades Warao estão fundados nas relações de parentesco, redistribuição, intercâmbio e reciprocidade (GARCÍA CASTRO, 2005). É interessante notar que a reciprocidade, no caso Warao, possui um caráter obrigatório; o membro da comunidade que se encontra em necessidade tem o direito de exigir daqueles que possuem algo em abundância (*cf.* HEINEN, 1988, p. 647-649 *apud* AYALA

LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 120). Tal obrigatoriedade é designada por Garcia Castro (2018, p. 5-6) sob princípio de *demand sharing* e, como nota o autor, não implica, simplesmente, princípios altruístas genéricos, mas sim uma complexa rede de relações e práticas sociais baseadas no parentesco. Mesmo com as intensas transformações na sociabilidade e na economia Warao, a lógica do *demand sharing* ainda parece operar sob novas formas, principalmente através da instituição do *ebuquitane* (MARÉCHAL, *et al*, 2020), como veremos adiante.

Devido às particularidades geográficas e ambientais de seu território, os Warao nunca foram completamente submetidos ao regime de missões<sup>1</sup> (ROSA, 2021) e, da mesma forma, algumas regiões do delta converteram-se em um “refúgio fortuito” para os Warao durante a colonização, tendo em vista que os espanhóis não tiveram interesse em colonizar a região por ser considerada um ambiente inóspito (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008, p. 54). No entanto, não podemos, com base nisso, afirmar que os Warao eram um povo isolado, que se manteria a parte das relações interétnicas na região. Como aponta Rosa (2021), os Warao mantinham, há aproximadamente três mil anos, contatos com outros grupos que costumavam cruzar o delta do Orinoco. Além disso, registros arqueológicos indicam a existência de doze sistemas interétnicos na região, nos quais indígenas de diferentes troncos linguísticos coexistiam e estabeleciam redes de comunicação e intercâmbio.

Pelo fato de o Delta ser uma região de passagem obrigatória para rotas comerciais, os Warao estabeleceram variados tipos de relacionamentos com outros povos, sendo até mesmo alguns deles incorporados à sociedade Warao (ROSA, 2021). Nesse sentido, é interessante notar que, embora a língua warao seja composta por um tronco linguístico isolado, ela tanto influenciou quanto foi influenciada por outras línguas indígenas (RAMOS, *et al*, 2017). Além disso, existiam também relações estabelecidas com os demais povos não-indígenas que passavam pela região, de modo que os Warao foram os principais fornecedores de canoas para os plantadores holandeses e britânicos na segunda metade do século XIX (GASSÓN; HEINEN, 2012).

Não pretendemos esgotar estas questões, mas sim trazê-las com o intuito de demonstrar que qualquer tentativa de considerar os Warao com um povo indígena que, por suas particularidades, esteve isolado, resultaria numa falsificação da realidade histórica. Como Eric Wolf (2009) aponta, as sociedades e culturas humanas só podem ser visualizadas e

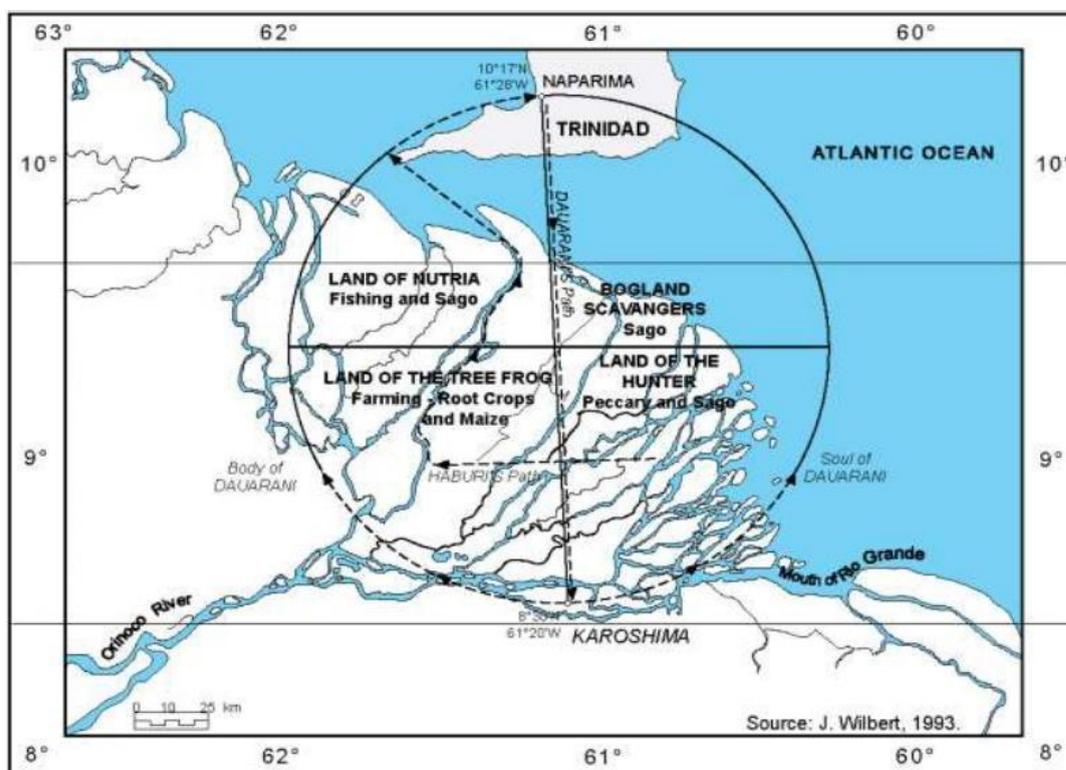
---

<sup>1</sup> Importante ressaltar que, mesmo que os Warao não tenham sido completamente submetidos ao regime de Missões, sua influência não é nula na história Warao, possuindo uma grande importância no indigenismo venezuelano e na relação dessas políticas com os Warao (ROSA, 2021).

compreendidas em suas inter-relações e interdependências no espaço e no tempo, e os Warao não são nenhuma exceção a isso.

Da mesma forma, não podemos considerar os Warao como um bloco homogêneo de indivíduos que mantém o mesmo padrão cultural imutável; como Ávalos (2002 *apud* ROSA, 2021) afirmou: falar do povo Warao significa falar da diversidade Warao. O antropólogo Johannes Wilbert (1979 *apud* GASSÓN; HEINEN, 2012) publicou em 1979, um estudo seminal que apresentava o universo Warao dividido em quatro quadrantes, a partir da compreensão dos Warao de si mesmos como grupo. Cada quadrante possuía uma população diferente com atividades distintas, mas todos falantes da língua Warao, de modo que cada quadrante se associa a uma comunidade humana distinta com diferentes modos de subsistência. Mesmo que, por diversos motivos históricos, os Warao não mais habitem os quadrantes originais, tal consideração é importante para assinalar a existência de subdivisões internas na etnia, apontando para uma visão mais heterogênea e descontínua da identidade Warao.

**Figura 2: Os quatro quadrantes Warao**



Fonte: Gassón e Heinen, 2021

## 1.2 INTERVENÇÕES NO TERRITÓRIO DE ORIGEM

Como veremos mais adiante (Capítulo 2), é comum no Brasil que diversos atores sociais façam referência aos processos de migração Warao como sendo o resultado de uma suposta característica nômade da etnia. Essa interpretação, além de criar uma imagem artificial, que relaciona a vinda dos Warao ao que seria algum tipo de característica cultural intrínseca ao grupo, também ignora em boa medida toda uma gama de intervenções históricas ocorridas ao longo do século XX nos *caños*<sup>2</sup>. De fato, os Warao não são um povo nômade: os registros de suas características sedentárias são recorrentes na literatura histórica e antropológica; do mesmo modo, como aponta Rosa (2021), estamos falando de um grupo étnico constituído a mais de sete mil anos. Sendo assim, se os Warao são nômades, porque iniciam seus deslocamentos somente a partir do século XX? (ROSA, 2021).

Portanto, descartado o conceito de nomadismo, a análise acerca do processo migratório Warao deve ter como base as situações históricas de intervenção em seu território de origem, uma vez que foi em virtude de tais intervenções e transformações que se iniciaram os deslocamentos para os centros urbanos (ROSA, 2021). Essas intervenções ocorreram por modos e motivos diversos, sendo sua análise aprofundada uma pesquisa por si só; por esse motivo, trabalhamos de maneira resumida<sup>3</sup> a partir de quatro processos centrais: 1) a introdução do cultivo de *ocumo chino*, 2) a construção da barragem no Rio Manamo, 3) a epidemia de cólera e 4) a exploração petrolífera na região.

Na década de 1920, a partir do retorno de jovens Warao educados nas missões às suas comunidades de origem (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008), é introduzido em algumas regiões o cultivo de *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*). O cultivo desse tubérculo tem como principal consequência o abandono parcial dos bunitizais e das dinâmicas que giravam em seu entorno, transformando os Warao em agricultores incipientes, iniciando uma relação de dependência com o trabalho assalariado na região e alterando os modos tradicionais de alimentação (ROSA, 2021). A palmeira de buriti (*Mauritia flexuosa*) era uma das principais bases da reprodução econômica Warao: além de ser central em sua dieta, era também a matéria-prima básica com a qual se confeccionam diversos tipos de instrumentos e

---

<sup>2</sup> A palavra “caños” faz referência aos afluentes e riachos que compõem o rio Orinoco, sendo assim, faz menção aos territórios originários Warao. (ROSA, 20201 p. 23).

<sup>3</sup> Para uma análise mais aprofundada dessas intervenções, bem como sua abordagem a partir da noção de “situação histórica” de João Pacheco de Oliveira (1988), ver o Capítulo 1 do livro de Marlise Rosa (2021), o qual tomamos aqui como principal referência.

artesanato (ROSA, 2021). A substituição dos buritizais pelo cultivo do ocumo chino também acarretou a alteração da organização das famílias extensas, contribuindo para a formação de famílias nucleares e a transferência do poder administrativo doméstico da mulher para o homem (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008).

Essas transformações na organização Warao começam se intensificam a partir da década de 1960, com o início da construção da barragem do Rio Manamo – projeto tecnocrático e desenvolvimentista realizado pelo governo venezuelano, que visava o desenvolvimento da região por meio da abertura de terras para agricultura (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999). Durante as fases de planejamento, a população Warao que residia próximo ao local nem sequer foi consultada, existindo até mesmo, por parte dos responsáveis pelas obras, desconhecimento do fato de que havia pessoas vivendo na região (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Imediatamente após o fechamento do *caño* começaram a ficar evidentes os problemas do projeto; uma série de alterações químicas nas águas do rio Manamo produziram diversos transtornos ecológicos na região (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999). A salinização dos rios e o uso cada vez mais constante de fertilizantes químicos, prejudicaram não somente o cultivo do ocumo chino como também a possibilidade de pesca na região, uma vez que a oferta de peixes e de água potável disponível foram afetadas (ROSA, 2021), tornando cada vez mais difícil para os Warao a reprodução de sua vida.

Resulta dessa situação que o sistema tradicional de organização do trabalho Warao – encabeçado pelos sogros – é, em boa parte, rompido, sendo substituído por grupos de trabalhadores individuais agrupados por famílias nucleares, dirigidos agora pelos genros. Agrega-se a isso a criação de uma “elite de funcionários” estatais que, com um salário mais elevado, aumentaram seu nível de vida; assim foi introduzido um processo de estratificação social que antes era desconhecido nas comunidades Warao (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999). A ruptura com os princípios que, antes, baseavam-se na reciprocidade e na redistribuição baseada no parentesco e sua substituição pelo salário assalariado individual, trouxeram problemas de desnutrição e pobreza para as comunidades Warao que, devido a impossibilidade de reprodução de seus meios tradicionais de subsistência, foram deslocados para o mercado de trabalho informal da região, tornando-se um excedente de mão de obra não qualificada (GARCÍA CASTRO; HEINEN, 1999).

Como se não bastasse, adiciona-se ainda o fato de que o rio Orinoco possui a maior reserva certificada de petróleo do mundo, onde se encontram 75% das reservas da Venezuela (*cf.* ROSA, 2021, p. 81). A exploração petrolífera no estado Delta Amacuro se realiza,

principalmente, em municípios cuja maior parte da população é composta por indígenas Warao, que segundo depoimentos coletados em 1998 pela Comissão de Meio Ambiente e Planejamento Territorial do Senado Venezuelano, relatam diversos danos ambientais à região e a perturbação das comunidades. Denunciam inclusive, a introdução de doenças como HIV, abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por parte dos trabalhadores das companhias petrolíferas, a compra de mulheres para prostituição e o aumento do consumo de bebidas alcoólicas e drogas (ROSA, 2021).

Devido a situação, foram fundados movimentos sociais fundamentais na divulgação de denúncias sobre os impactos da atividade petrolífera no delta, entre eles, a *Red de Mujeres Indígenas Warao*. Através dessas organizações, os indígenas relatam

a falta de água potável, a destruição dos viveiros de camarões e outros peixes, o adoecimento de adultos e crianças, a contaminação do solo e dos rios, e o comprometimento das lavouras de subsistência. Alegam também que, em nome do ‘progresso e do crescimento econômico’, não são informados sobre as decisões que afetam suas vidas e seu território. ‘Em outras palavras, nossa cultura desaparece para dar lugar à cultura do petróleo, assim aparece o álcool, a prostituição, as enfermidades raras, as violações, etc.’ (POCATERRA PAZ, 2004, p. 75 – tradução própria), enfatiza uma liderança indígena. (ROSA, 2021, p. 93)

Na mesma década, entre os anos de 1992 e 1993, houve uma epidemia de cólera na Venezuela que levou a óbito cerca de 500 pessoas no delta do Orinoco, sendo a maioria dessas indígenas Warao (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004 *apud* ROSA, 2021). Marlise Rosa (2021), a partir do trabalho de Briggs e Mantini-Briggs (2004), analisa o papel que o imaginário popular que associa a cólera a pobreza teve na conversão do problema da cólera em um “problema indígena”, numa divisão da população entre “sujeitos salubres e sujeitos insalubres”. Segundo a autora (ROSA, 2020), a culpabilização dos indígenas pela doença foi uma estratégia utilizada pelas instituições de saúde pública, legitimando práticas violentas no atendimento da população Warao. Esse processo de “racializar a cólera” (ROSA, 2021, p. 86) pode ser percebido até mesmo nas campanhas de prevenção da doença realizadas pelo Ministério da Saúde e outros órgãos públicos da Venezuela:

O material foi confeccionado separadamente: um destinado aos crioulos e outros aos indígenas. Enquanto que os panfletos para os crioulos continham imagens de famílias brancas bem vestidas e sorridentes, o material destinado aos indígenas apresentava imagens de pessoas mal vestidas e aparentemente pobres, além de cenas degradantes, como o folheto distribuído pela Guarda Nacional, com a ilustração de um indígena de costas, defecando. O texto em Warao diz: ‘vai lhe dar diarreia semelhante a água de arroz’ (ROSA, 2021, p. 95).

Essa relação estabelecida entre a cólera e o que supostamente seriam práticas tradicionais indígenas não é um caso isolado do contexto venezuelano, mas, pelo contrário, um exemplo dos amplos processos de estigmatização (TRINCHERO, 2000) sob os quais estão submetidos os povos indígenas. A racialização da cólera (ROSA, 2021) na Venezuela pode ser relacionada, sem muita dificuldade, ao processo de conversão da “questão da cólera” em uma “questão indígena” na Argentina, onde, da mesma forma que na Venezuela, os próprios indígenas que sofriam da doença foram culpabilizados com base em uma associação, produzida pelos meios de comunicação, entre a cólera e o suposto “costume indígena” de “comer peixe cru” (TRINCHERO, 2000, p. 338-339).

A relação entre o processo histórico da epidemia de cólera na Argentina e na Venezuela tem como intuito apontar a impossibilidade de analisar as intervenções no Delta do rio Orinoco como acontecimentos isolados ou meros acidentes históricos. Entender tais processos de maneira histórica deve ter como pressuposto um olhar teórico que capture as nuances tanto do processo contínuo de expansão do Capital e a maneira desigual pela qual este incorpora diferentes populações a sua lógica (MEILLASSOUX, 1977), quanto das matrizes subjetivas que constroem o que Aníbal Quijano (2005) denomina como “colonialidade do poder”. Encarar, portanto, as lógicas subjacentes às intervenções históricas no território Warao como parte de um processo mais amplo que se reproduz, desigualmente, por toda a América Latina nos últimos séculos parece ser essencial para a construção de uma antropologia histórica.

### **1.3 FLUXOS MIGRATÓRIOS PARA OS CENTROS URBANOS VENEZUELANOS E A PRÁTICA DO *EBUQUITANE***

Devido a deterioração de suas condições de subsistência causadas pelas intervenções no território Warao, a invasão progressiva de suas terras por parte de agricultores e criadores de gado, a procura por trabalho, comida e recursos sanitários e pela pressão ideológica civil e religiosa para impor aos Warao um modelo sociocultural *criollo*<sup>4</sup> moderno, os Warao começam a estabelecer a partir da década de 1960 diversos ciclos de migração temporária para os centros urbanos venezuelanos (GARCÍA CASTRO, 2000; AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Seus deslocamentos eram muito bem-organizados e

---

<sup>4</sup> Diferente do sentido que possui no Brasil, o termo *criollo* se refere a qualquer pessoa nascida na América Latina que não possua ascendência indígena; definição compartilhada pelos Warao (MARÉCHAL, *et al*, 2020).

tinham como principal intuito a obtenção de recursos econômicos que, uma vez adquiridos, permitiam a resolução de problemas locais em suas comunidades de origem (GARCÍA CASTRO, 2000; AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Sendo assim, através do trabalho informal, da venda de artesanato e da prática de pedir dinheiro nas ruas (*ebuquitane*), os Warao foram capazes de garantir sua sobrevivência e reprodução social.

Ayala Laffe-Wilbert e Wilbert (2008), ao analisarem esse processo de migração temporária (que em seu texto é exposto através do conceito de “*correría*”) apontam principalmente para o caráter estratégico da organização desses deslocamentos. O planejamento das viagens se dava com vários dias de antecedência, onde elaboravam o inventário de tudo aquilo que iriam precisar durante sua estadia nos diversos lugares por onde passavam (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Além disso, como meio de economizar no valor das passagens, era comum que os Warao realizassem um itinerário que passava por diversas cidades intermediárias, com paradas para adquirir dinheiro e continuar viajando (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008) – estratégia que, como veremos, se mantém nos deslocamentos pelo Brasil.

O principal meio através do qual os Warao obtêm dinheiro em suas migrações temporárias é a prática de pedir dinheiro nas ruas (*ebuquitane*), realizada principalmente pelas mulheres e que ocorre de maneira sistemática pelo menos desde a década de 1990 (ROSA, 2021; SANTOS; QUINTERO, 2021). Dessa forma, as viagens aos centros urbanos são organizadas e dirigidas pelas mulheres, enquanto os homens cumprem um papel de apoio logístico (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Essa prática é atravessada por um conjunto de estratégias específicas, empregadas pelas mulheres no intuito de obter uma maior quantia de dinheiro; normalmente escolhem fazer isso em pontos mais movimentados dos centros urbanos, onde existe um trânsito maior de pessoas e, portanto, mais chance de obter recursos e doações. Da mesma forma, as redes de parentesco cumprem aqui um papel importante, principalmente através da troca de informações sobre as cidades e os espaços nos quais é possível arrecadar mais (ROSA, 2021; MARÉCHAL, *et al*, 2020; SANTOS; QUINTERO, 2021).

Conforme aponta Rosa (2021), o dinheiro, na perspectiva Warao, não é destinado a acumulação, mas um insumo que deve ser compartilhado com quem não o tem. Da mesma forma, Garcia Castro (2018) defende que a prática de pedir dinheiro nas ruas é atravessada pelo princípio de reciprocidade Warao conhecido como *demand sharing*. Segundo a argumentação do autor, da mesma forma que nas comunidades dos *caños* os Warao que tem necessidade possuem o direito de exigir daqueles que possuem em abundância, nos grandes

centros urbanos a mesma lógica se põe em prática, uma vez que se supõe que a maior abundância de um centro populacional justifica o ato de pedir (GARCÍA CASTRO, 2018).

Portanto, para entender a prática do *ebuquitane* é necessário que nos afastemos de conceitos como "mendicância". Mesmo que a sociedade civil e o Estado normalmente vejam a prática dessa forma, os Warao que pedem dinheiro nas ruas e semáforos não enxergam a si mesmos nesses termos, existindo até mesmo conflito entre os Warao e a população não indígena que também pede dinheiro na Venezuela (ROSA, 2021). Desse modo, as mulheres Warao não consideram estarem pedindo esmolas, mas simplesmente coletando um recurso – neste caso o dinheiro –, estando convencidas de quem possui mais deve compartilhar com quem não possui (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; SANTOS; QUINTERO, 2021).

Diversos autores (GARCÍA CASTRO, 2000; AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008; GASSÓN; HEINEN, 2012) sustentam que existe uma relação entre o *ebuquitane* e a lógica que orienta a coleta de frutas e pequenos animais nos *caños*. Essa visão é apoiada por uma associação entre a migração temporária as cidades e os deslocamentos sazonais que os Warao realizavam no delta do Orinoco, com o intuito de coletar caranguejo e *yuruma*<sup>5</sup> (ROSA, 2021). No entanto, não podemos ignorar o fato de que o processo de migrações temporárias para os centros urbanos se inicia, justamente, nos momentos em que a reprodução econômica fica impossibilitada nos *caños*. Com isso, atentamos para a preocupação exposta por Meillassoux (1977) quando analisa as migrações temporárias de trabalhadores que, por múltiplas razões, ficam impossibilitados de reproduzir sua vida nas comunidades domésticas durante a estação morta. Essas migrações, tanto no interior do mesmo país (de zonas rurais para os centros urbanos) quanto migrações internacionais, segundo o autor (MEILLASSOUX, 1977, p. 173), não podem ser atribuídas a algum tipo de “tradição” ou “mentalidade indígena”, mas devem ser analisadas em conjunto com a conjuntura socioeconômica que faz com que tais populações sejam forçadas a migrar para conseguir reproduzir sua vida.

Não estamos aqui, descartando a possibilidade de que as migrações temporárias para os centros urbanos não compartilhem da mesma lógica que orientava as coletas sazonais nos *caños*; apenas atento que a análise dessas transformações não pode ser separada dos processos históricos que as trouxeram. Conforme assinalou Eric Wolf (2009, p. 12): “O entendimento de uma economia política historicamente alicerçada é imperativo para que se possa perceber as estruturas que determinam ou circunscrevem a vida das pessoas”. Assumir esse postulado não é, de forma alguma, ignorar as maneiras específicas pelas quais os agentes dão sentido às suas

---

<sup>5</sup> Fécula do buriti.

vidas, mas atentar para as conjunturas específicas que fazem necessários os processos de ressignificação. Pode ser que a busca por objetos em lixões seja orientada pela mesma lógica da coleta tradicional, como defende Christian Sørhaug (2012, *apud* ROSA, 2021), mas paralisar a análise nesse nível e assumir que as duas práticas se constituam como simétricas e mecânicas é, no mínimo, irresponsável.

Durante os deslocamentos para os centros urbanos, além da prática de pedir dinheiro, é normal também que os Warao se insiram de forma informal no mercado de trabalho, constituindo o que Garcia Castro (2018) denominou como uma verdadeira classe proletária indígena. Essas transformações nas atividades produtivas Warao contribuíram, segundo Garcia Castro e Heinen (1999), para o processo de desintegração dos mecanismos de reciprocidade e a separação das unidades domésticas em famílias nucleares. Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) ainda atentam para o modo pelo qual as migrações para as cidades afetaram os Warao idosos, que foram forçados a deixar suas comunidades em busca de empregos informais nas cidades – principalmente a coleta de materiais recicláveis, uma vez que, entre os trabalhos que os Warao realizavam nos centros urbanos, este era o que consumia menos esforço físico.

Na década de 1980, a fim de evitar que os Warao se instalassem nas áreas públicas das cidades de Barrancas e Tucupita, o governo venezuelano construiu uma infraestrutura denominada “Casa Indígena”, cujo objetivo era servir de abrigo transitório para os Warao enquanto estes permaneciam nas cidades (ROSA, 2021, p. 98). Devido a problemas estruturais e a superlotação, o projeto não cumpriu sua finalidade. No mesmo movimento, a solução encontrada por outros municípios para lidar com os Warao foi a de os enviar de volta para Barrancas e Tucupita, cidades de maior concentração de indígenas e origem das migrações (ROSA, 2021).

Com o surgimento e acirramento da crise econômica na Venezuela, a partir de 2014 os Warao começaram a realizar migrações transfronteiriças, se deslocando para diversos países – principalmente para o Brasil. Veremos como, de modo geral, muitas das dinâmicas que caracterizavam as migrações temporárias para os centros urbanos venezuelanos ainda podem ser visualizadas em seus deslocamentos para o Brasil. Do mesmo modo, também é possível construir uma relação entre a ação do Estado no trato dos Warao em ambos os países, como veremos a seguir.

## 1.4 OS WARAO NO BRASIL

Os primeiros registros de presença Warao no Brasil datam meados de 2014 (ROSA, 2021; SONEGHETTI, 2017), no entanto, sua presença se tornou mais evidente nas capitais do norte do país a partir de dezembro de 2016 (SONEGHETTI, 2017). Nos primeiros momentos desse processo migratório, eram as cidades de Boa Vista (RR) e Manaus (AM) que registravam o maior número de indígenas Warao, motivo pelo qual foram produzidos, a pedido do Ministério Público Federal, dois pareceres técnicos sobre a situação (SONEGHETTI, 2017; RAMOS, *et al*, 2017). Além de uma revisão sobre a etnia Warao e os contextos históricos que os trouxeram até o Brasil, ambos os pareceres são um importante registro das primeiras impressões geradas, tanto na sociedade civil quanto no Estado, pela presença Warao em território brasileiro. Constituem, portanto, uma das fontes de registro mais importantes dos primeiros momentos da migração.

Rosa (2021) foi uma das primeiras a atentar para o fato de que a migração Warao para o Brasil nada tem a ver com nomadismo ou qualquer tipo de determinismo cultural. Os Warao vêm ao Brasil, segundo a autora, em busca de condições dignas de sobrevivências (ROSA, 2021). Essa afirmação está em consonância com o que afirmam os próprios indígenas, que apontam como motivos para migração a busca por alimentos, trabalho e acesso aos serviços de saúde (ROSA, 2021; MARÉCHAL, *et al*, 2020; SONEGHETTI, 2017; QUINTERO, 2020; SANTOS; QUINTERO, 2021).

O elevado preço das passagens para o Brasil fez com que os Warao desenvolvessem certas estratégias, com o intuito de facilitar sua mobilidade, semelhantes às que já eram utilizadas em seus deslocamentos pelos centros urbanos venezuelanos. Segundo Soneghetti (2017), era normal que nem todos os membros da mesma família nuclear viessem juntos ao Brasil de uma vez só, sendo então comum a vinda gradual de familiares. É desse modo que as famílias Warao se dividiam entre Brasil e Venezuela: uma parte viaja enquanto a outra aguarda seu retorno ou, conforme for decidido, fazem o mesmo percurso (RAMOS, *et al*, 2017). Além disso, a heterogeneidade da etnia Warao se verifica também no fenômeno migratório, uma vez que, apesar de serem todos pertencentes ao mesmo povo e falantes da mesma língua, “o conjunto de indígenas que se deslocam para o Brasil é composto por famílias oriundas de diferentes regiões do Delta, com características socioculturais relativamente diferentes” (Rosa, 2021, p. 25).

Nos primeiros momentos do fluxo migratório, a dinâmica de mobilidade Warao era normalmente caracterizada por um constante ir e vir entre Brasil e Venezuela, o qual

Soneghetti (2017, p. 18) chamou de “movimento pendular”. Os motivos desse processo eram, principalmente, a busca dos materiais necessários para a fabricação do artesanato que era comercializado no Brasil<sup>6</sup> (SONEGHETTI, 2017), assim como a necessidade de levar alimentos e recursos para os parentes que ficaram na Venezuela, bem como – caso assim fosse decidido – o auxílio na viagem desses familiares para o Brasil (MARÉCHAL, *et al*, 2020). O “movimento pendular” era tão marcante nos primeiros anos da migração que poderia até mesmo ser verificado através da quantidade de Warao que estavam nas cidades Brasileiras, de modo que esse número oscilava ao decorrer do ano (RAMOS, *et al*, 2017). No entanto, à medida em que os deslocamentos se distanciam dos Estados que fazem fronteira com a Venezuela (ROSA, 2021) e que as complicações causadas pela pandemia de Covid-19 se tornaram mais visíveis (MARÉCHAL, *et al*, 2020), o trânsito entre os dois países se tornou cada vez menos frequente entre as famílias.

Quanto à ação do Estado brasileiro, nos primeiros anos se verificam tentativas constantes de tirar os Warao de vista (RAMOS, *et al*, 2017), não havendo nenhum tipo de esforço para compreender a situação ou auxiliá-los de alguma forma. Sendo assim, se verificam diversas tentativas de deportação coletiva de Warao (RAMOS, *et al*, 2017), de modo que, conforme Rosa (2021), entre os anos de 2014 e 2016 a Polícia Federal teria deportado mais de duzentos indígenas Warao que estavam em território brasileiro.

A relação estabelecida entre Warao e a sociedade civil brasileira também foi marcada por conflitos e violência. Ademais de serem forçados a pagar um valor claramente abusivo no aluguel de casas no centro<sup>7</sup>, os Warao também sofriam diversas ameaças de despejo com base no argumento de que sua presença no local era indesejada; situação que culminou em duas tentativas criminosas de incêndio nos imóveis resididos por Warao (SONEGHETTI, 2017). Sem dúvidas, o que mais causava “incômodo” nos brasileiros era a prática do *ebu quitane*, normalmente acompanhada pelas crianças<sup>8</sup>. Além de serem alvo de comentários

---

<sup>6</sup> A principal matéria-prima que os Warao utilizam para a fabricação do artesanato é a fibra do buriti, material de difícil acesso no Brasil já que é uma espécie vegetal protegida. No entanto, no decorrer do fluxo migratório, os Warao começaram a utilizar novos materiais na sua produção. Para uma descrição mais ampla desse processo. ver Maréchal, *et al*, 2020.

<sup>7</sup> Conforme relata Soneghetti (2017, p. 31), os Warao eram cobrados individualmente por sua hospedagem no centro de Manaus, de modo que o valor pago por doze pessoas no aluguel de um *kitnet* chegava a R\$3600. Verifica-se ainda que o valor de aluguel cobrado para um morador brasileiro, no mesmo edifício, era de R\$600.

<sup>8</sup> É comum que as mulheres levem suas crianças quando saem para realizar *ebuquitane*. Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008) registraram diversos testemunhos de mulheres Warao que afirmam que, acompanhadas de seus filhos, conseguem coletar uma quantidade muito maior de dinheiro. Podemos dizer, então, com extrema cautela, que a presença das crianças na prática de *ebuquitane* possui um caráter “estratégico”, o que não significa que estas estejam sendo “exploradas” ou malculadas, uma vez que as mulheres estabelecem estratégias com o intuito de não cansar as crianças (AYALA LAFÉE-WILBERT; WILBERT, 2008). Deve-se ressaltar além disso,

preconceituosos, afirmando que eram diferentes dos indígenas brasileiros pelo fato de “pedirem esmolas” (RAMOS, *et al*, 2017, p. 24), era extremamente comum que as mães Warao fossem acusadas de não cuidarem de seus filhos pequenos (ROSA, 2021).

Devido então ao número de denúncias feitas, o Conselho Tutelar executou diversas abordagens violentas (SONEGHETTI, 2017) que resultaram na retirada forçada de crianças Warao da guarda de seus pais (ROSA, 2021). Mesmo com a insistência de diversos agentes sobre a falácia da argumentação de que os Warao não cuidam de seus filhos, e passados vários anos da chegada desses indígenas no Brasil, a relação com o Conselho Tutelar ainda não se modificou, sendo a retirada de crianças ainda uma ameaça constante. O argumento de “proteger as crianças” também é utilizado, até hoje, como justificativa para ações violentas do Estado, como vemos exemplificado no trabalho de Maréchal *et al* (2021, p. 194).

A partir de 2016, o Estado brasileiro começa a dar sinais de ter entendido que a situação não se resolveria com deportações forçadas<sup>9</sup>, de modo que a abordagem institucional se modifica, passando então a ser organizada através das “políticas de abrigamentos”, que se constitui até hoje como a “principal política promovida pelo poder público federal, estadual ou municipal para a população indígena no fluxo migratório venezuelano” (MOREIRA, *et al*, 2020, p. 66). Os modelos de abrigo implantados nas cidades de Manaus e Belém foram analisados na pesquisa de Rosa (2021), que define como propósito dessa política o fechamento do certo institucional em torno dos Warao, de modo que

O abrigo, composto por um conjunto de regras que regulam a permanência dos indígenas nesses espaços, definem as condutas próprias e impróprias, os horários das refeições, de entrada e saída e também quem pode entrar e sair, é aqui entendido como um dispositivo político e administrativo empregado na gestão dessa população. (ROSA, 2020, p. 225)

Os abrigos possuem suas próprias normas e regras para a convivência que, caso não cumpridas, podem acarretar a expulsão dos Warao abrigados (MOREIRA, *et al*, 2020). Conforme Rosa (2021), a realidade cotidiana nesses espaços pode ser pensada através de um esquema de tríade de “controle - colaboração - subversão”; o controle é exercido através da coordenação e dos diferentes profissionais que atuam nos abrigos, já as condutas de

---

como reparou Maréchal *et al* (2020), que a presença das crianças também se justifica pela necessidade de cuidado, bem como fazem parte do processo educativo e de socialização indígena, atrelado ao acompanhamento das mães no dia a dia.

<sup>9</sup> Isso não significa que as tentativas de deportação se extinguíram de fato, de modo que em 2021 a Justiça Federal se viu forçada a impedir que a Política Federal deportasse – de maneira forçada – cinquenta e cinco indígenas Warao. Fonte: <<https://g1.globo.com/rr/oraima/noticia/2021/01/08/justica-federal-suspende-deportacao-de-55-indigenas-venezuelanos-que-andaram-por-18-dias-em-rr.ghtml>> (Acesso em 06/03/2022).

colaboração e subversão são adotadas, por diferentes motivos, pelos Warao abrigados, de acordo com suas estratégias, elaboradas para garantir seus interesses e suas visões de mundo (ROSA, 2020). Esse esquema é interessante justamente porque nos auxilia a compreender tanto a heterogeneidade da agência política Warao no Brasil, quanto a complexidade da situação histórica na qual estão inseridos, de modo a perceber que não chegamos a um entendimento do fenômeno através de oposições maniqueístas.

Uma das principais preocupações dos funcionários dos abrigos é a de controlar o trânsito das mulheres Warao com seus filhos (ROSA, 2021), proibindo-as de sair para realizar *ebuquitane*, numa argumentação nitidamente baseada na falácia recorrente de que as mulheres Warao não cuidam de seus filhos. Esse impedimento por parte dos abrigos dificulta ainda mais a situação dos Warao, impossibilitando seu principal recurso para aquisição de renda própria, tornando-os cada vez mais dependentes das políticas do abrigo. Ao mesmo tempo, não são apresentadas nenhum tipo de solução efetiva para o problema da inserção dos Warao no mercado de trabalho a não ser o incentivo a sua participação na economia informal da região, com orientações sobre a possibilidade de trabalharem na coleta de materiais recicláveis, vendedores ambulantes, comercialização do artesanato etc. (ROSA, 2021).

Para além dos problemas de organização e infraestrutura nos abrigos, verifica-se ainda a existência de conflitos internos entre os Warao que, conforme já ressaltado, apesar de serem uma unidade étnica em termos linguísticos possuem uma heterogeneidade característica. Desse modo, a convivência entre famílias provenientes de comunidades diversas se constitui como extremamente conflituosa, com acusações e desentendimentos mútuos (ROSA, 2021). A delicadeza dessa (e de outras situações) fez com que os Warao começassem a exigir demandas específicas a fim de melhorar suas condições, compostas a partir do que os indígenas consideravam como um acolhimento adequado, entre elas: “1) casas separadas por grupos familiares ou comunidades; 2) instalação de redário; 3) possibilidade de preparar as próprias refeições; 4) doação dos gêneros alimentícios que compõem a dieta do grupo.” (ROSA, 2021, p. 253).

Os defeitos diversos do modelo de política de abrigamentos, em conjunto com o movimento duplo de aceitação e rejeição por parte da sociedade envolvente e dos agentes estatais<sup>10</sup> (ROSA, 2021), estão entre os motivos que incentivam a mobilidade de indígenas Warao entre as cidades brasileiras. Os Warao relataram a Soneghetti (2017), que entre suas

---

<sup>10</sup> Tal movimento – que já se verificava nas cidades venezuelanas – é caracterizado, segundo Rosa (2021, p. 103), pela contradição entre a comoção e solidariedade causada com a chegada dos Warao a uma nova cidade e, a rejeição que a mesma cidade exerce sobre os Warao a partir do momento em que sua presença já se tornou recorrente no município.

razões para a mudança de uma cidade a outra se destacavam (além das condições de abrigo) as dificuldades de continuar realizando *ebuquitane*, a grande dificuldade por parte dos homens em não conseguir trabalho e a concorrência para venda de artesanato, causada pela grande quantidade de indígenas Warao numa mesma cidade (SONEGHETTI, 2017).

A mobilidade dos Warao no Brasil esteve restringida, nos primeiros anos, às cidades da região Norte, situação que se modificou a partir de maio de 2019, quando sua presença começou a se verificar em todas as regiões do país (ROSA, 2021). As estratégias empregadas em seus deslocamentos reproduzem, até certo ponto, as mesmas que já haviam sido percebidas por Ayala Lafeé Wilbert e Wilbert (2008) nas “*correrías*” para centros urbanos venezuelanos. Maréchal (*et al*, 2020) traz um exemplo disso ao acompanhar a trajetória de uma família Warao: enquanto uma pequena parte da família viaja a Porto Alegre (RS), os demais familiares ficam em Cuiabá (MT). Avaliam, assim, a situação de vida nos dois municípios, procurando encontrar qual possui uma conjuntura mais favorável e, tomam a decisão de acompanhar os parentes que foram a Porto Alegre ou a de contribuir com seu retorno. Desse modo, as dinâmicas de mobilidade Warao são continuamente organizadas:

por meio de redes de relações sociais estabelecidas mediante vínculos de parentesco, de amizade e de conterraneidade. Através dessas redes, circulam pessoas, bens (artesanato, alimentos, roupas, dinheiro), informações/referências (tanto de lugares como também de pessoas) e saberes, inclusive, espirituais. Os novos destinos são decididos com base nesse levantamento de informações: quando se interessam por alguma cidade, seja por ouvirem alguém comentar ou por terem visto algo na televisão, iniciam essa busca por informações, perguntando sobre a distância, meios para o deslocamento, possibilidade de trabalho, clima e etc. (ROSA, 2021 p. 290-291)

Esses deslocamentos podem ser verificados até mesmo grupos familiares que já residem fixamente numa mesma cidade a mais tempo. Entre os Warao que vivem em Porto Alegre (RS), por exemplo, é comum que nos períodos nos quais a renda obtida pelo *ebuquitane* e venda de artesanato esteja reduzida (ou impedida, como veremos), procurem como alternativa a locomoção temporária a outras cidades da região. A ocorrência disso é, como veremos no próximo capítulo, instrumentalizada pelo CRAS de Porto Alegre como justificativa para a falta de atendimento adequado aos Warao que residem na cidade (MARÉCHAL, *et al*, 2021).

Se constitui, assim, o principal paradoxo da mobilidade Warao no Brasil. Ao mesmo tempo que as instituições justificam a falta de atendimento aos indígenas pelo fato destes “nunca se encontrarem em casa” (MARÉCHAL, *et al*, 2021 p. 205), podemos perceber como

a inexistência de uma rede de suporte e acolhimento adequada acaba por compelir os Warao a se deslocarem para outras cidades no intuito de complementar sua renda. É no interior dessa contradição que começa a se desenvolver a ideia do “nomadismo Warao”, que opera como uma categoria falsificadora, rompendo o vínculo entre os Warao e o processo histórico que os trouxe até aqui e, simultaneamente, colocando-os numa ordem provisória, de modo a parecer que sua presença no Brasil é sempre temporária.

## 2. A INVENÇÃO DO NOMADISMO WARAO: REPRESENTAÇÕES E USOS

No violento processo de conquista do chaco argentino, em que todas as forças militares e políticas da nação se mobilizaram contra os povos indígenas da região, com o intuito de conquistar seus territórios e incorporá-los à lógica disciplinar do trabalho capitalista, foram criadas certas imagens ideológicas (ou “estigmas”) que possuíam o intuito de expor a suposta selvageria dos indígenas (TRINCHERO, 2000). Uma dessas imagens foi a de nomadismo, construída a partir de uma mistura de elementos genéricos sobre as atividades de caça e coleta, bem como os movimentos de fuga e combate contra o extermínio empregado pelo Estado argentino; resultava, pois, na produção de uma imagem operativa de um “nomadismo natural”, próprio do “temperamento” indígena (TRINCHERO, 2000, p. 100).

Produzidas em boa parte pelos exploradores que chegavam ao território chaqueño, essas imagens faziam parte de toda uma construção teórica doutrinária sobre os estágios de “evolução” do homem; em tal processo e através de diversas categorias (entre elas, nomadismo), as populações indígenas do Chaco eram posicionadas como fazendo parte de estágios inferiores da “barbárie” (TRINCHERO, 2000, p. 100). Essas imagens, significativas para o projeto de controle dos indígenas, eram produzidas com o intuito de legitimar a sua conversão às novas condições de existência, propostas no processo de modernização do Estado argentino do século XIX (TRINCHERO, 2000).

Em outro momento histórico, já exposto de maneira rápida no primeiro capítulo, o antropólogo marxista francês Claude Meillassoux (1977), demonstra um certo desconforto com os sociólogos, “ignorantes ou cúmplices”, que continuavam atribuindo os imensos movimentos migratórios de populações tradicionais a sua “mentalidade indígena” ou sua “tradição” (MEILLASSOUX, 1977, p. 173); quando, na verdade, tais deslocamentos temporários eram produto do duplo mercado de trabalho – um resultado da expansão do capitalismo que incorporava sob sua lógica diferentes populações de modo temporário (MEILLASSOUX, 1977).

Não pretendemos adentrar no desenrolar dessas situações históricas, o intuito ao referirmos a elas é o de construir um paralelo moderado com o processo de invenção dos Warao como nômades no Brasil. Obviamente estamos falando de contextos históricos por demais distintos para que possamos construir um modelo geral. No entanto, é possível localizar, a partir dos três casos supracitados, uma certa similaridade epistemológica e representacional que opera em dois níveis: uma lógica de pensamento que rompe com os

processos históricos efetivos e a invenção de uma suposta tradição que é utilizada de maneira justificadora.

Do mesmo modo que um dos motivos para o constante deslocamento das populações indígenas do Chaco (caracterizado como nomadismo) eram os ataques militares a seus territórios e, as migrações temporárias em busca de trabalho (vistas como parte da “tradição indígena”) eram organizadas no intuito de reproduzir suas comunidades nos períodos em que isso estava impossibilitado, a migração Warao é produto de processos históricos de intervenção nos *caños*, que coagiram os indígenas a terem de construir sua vida em a outro país. Nos três casos, existe uma ruptura significativa entre os processos efetivos que conduzem aos deslocamentos e a maneira pela qual os deslocamentos são explicados. Desse modo, emerge uma falsificação da realidade que opera, principalmente, através de um modelo específico de construção do Outro, no qual todas suas ações são vistas como fruto de uma característica “tradicional” de seus modos de vida.

Quanto à característica justificadora da invenção, essa opera de dois modos distintos, mas correlacionados. Primeiro, como no caso do chaco argentino, a ideia segundo a qual os indígenas estão no estado da “barbárie” e, dentro de seu conjunto a categoria do nomadismo, executa a função de justificar o modo pelo qual as políticas são conduzidas. A guerra, nesse caso, era necessária como um meio de inserir os povos indígenas atrasados na lógica da modernidade. O segundo modo ocorre quando as políticas empregadas não têm o resultado esperado; vemos isso no texto de Meillassoux (1977), onde a “mentalidade” e os “costumes” indígenas são usados como explicação para a falha dos processos de desenvolvimento, quando, na verdade, as migrações criticadas são o próprio produto da situação de dependência das comunidades locais (MEILLASSOUX, 1979, p. 173-174)

Na especificidade do caso Warao, a ideia do nomadismo (associada, por sua vez, a uma visão reificada da “cultura” Warao), opera simultaneamente através dos dois modos de justificação. Primeiro, justifica a falta de atenção e o caráter constantemente provisório das políticas de acolhimento, através da suposição de que, se os Warao são nômades, não existe motivo para pensar as políticas a um longo prazo, pois sua passagem pela região ou município seria sempre passageira. Em um segundo plano, também funciona como uma justificativa quando as escassas políticas empregadas não dão certo, fixando a falha da política não no seu planejamento ou execução, mas nos problemas referentes à suposta “tradição” ou “cultura” dos Warao.

Devemos especificar que nosso interesse não é no caráter teórico do conceito de nomadismo. O intuito aqui não é o de explorar o conceito de nomadismo em si, ou se sua

aplicabilidade faz sentido para entender o processo de migração Warao, mas pensar os modos pelos quais essa categoria é articulada nesse campo de relações interétnicas. Para esse propósito, procuraremos estabelecer no primeiro momento uma localização de quais atores sociais utilizam a imagem dos Warao como nômades, tentando ir além da noção de erro para compreender os modos pelos quais essa representação é articulada no Brasil. Em seguida, tentaremos estabelecer uma relação possível entre o presente tema e os processos de invenção do Outro, indicando a existência de uma conexão entre o contexto da migração Warao e um imaginário específico e já estabelecido sobre os povos indígenas. Finalizamos o capítulo com uma análise que parte de uma situação etnográfica específica de Porto Alegre (RS), na qual nomadismo é utilizado como um meio de justificar a falta de uma ação efetiva dos órgãos públicos.

## 2.1 PARA ALÉM DE UMA NOÇÃO SIMPLIFICADORA DE ERRO

Conforme aponta Rosa (2021), é comum que no Brasil os Warao sejam definidos por diferentes atores sociais como uma população nômade. No entanto, como nota a autora, essa designação está completamente equivocada: a migração Warao nada tem a ver com qualquer tipo de característica da etnia ou alguma espécie de “determinismo cultural”, os Warao migram na busca de condições dignas de sobrevivência (ROSA, 2021, p. 33). Esse descarte da categoria de nomadismo é amparado até mesmo por uma publicação de 2021 da ACNUR (ACNUR, 2021), onde, na reconstrução da trajetória que trouxe os Warao até o Brasil é apontada a inviabilidade do conceito de nomadismo. No entanto, mesmo com a insistência na inadequação dessa definição, a referência ao nomadismo não foi abandonada, sendo continuamente articulada como marco explicativo da migração Warao.

Tendo isso em vista, é necessário que localizemos, em primeiro lugar, quais são os atores sociais diversos que se referem aos indígenas Warao como nômades, no intuito de mapear como a categoria opera nesse campo de relações. A hipótese inicial com a qual trabalhamos foi a de que o uso do conceito teria sido divulgado a partir de trabalhos produzidos pelos primeiros antropólogos brasileiros que analisaram a situação. No entanto, mesmo que o nomadismo tenha aparecido algumas vezes nesses trabalhos, seu uso é por demais marginal e raso para que tenha sido a “fonte” do problema. Na grande maioria dos textos, o nomadismo aparece somente como uma referência a algo que os Warao praticavam *originalmente*, nos períodos mais antigos de sua existência; uma afirmação que, segundo os autores, é indicada por dados arqueológicos e históricos (TARRAGÓ, 2020; XAVIER, 2020;

ATHIAS, 2020). Não se faz, no entanto, referência a uma continuidade dessa característica nômade; ocorre justamente o contrário, afirma-se que tal modo de vida foi, com o passar do tempo, substituído por um estilo sedentário (ETAYO, 2013 *apud* XAVIER, 2020).

Descartada, portanto, a hipótese de que o uso da categoria teria sido divulgada no trabalho de antropólogos, iniciamos uma busca nos outros meios nos quais o nomadismo aparece relacionado a cultura Warao. Percebemos então que seu uso é muito mais recorrente em trabalhos que estão fora da antropologia. Encontramos menção à afirmação de que os Warao são nômades em diversas matérias jornalísticas, sendo algumas delas, inclusive, em páginas de prefeituras de cidades do Brasil. Além disso, como veremos ao final deste capítulo, a ideia de nomadismo também aparece no discurso dos agentes do CRAS de Porto Alegre /RS (MARÉCHAL, *et al*, 2021).

Por se tratar de trabalhos que não possuem caráter antropológico, à primeira vista, parece que a definição dos Warao como nômades constitui, apenas, um erro por parte desses atores sociais, sendo não mais que um equívoco leigo. Visto por esse ângulo, o uso da categoria seria simplesmente fruto da problemática imagem de um “índio genérico”, operando do mesmo modo que a associação entre “índios e floresta” criticada por Rosa (2021, p. 185), por exemplo. Sem dúvidas, os estereótipos genéricos dos povos indígenas fazem parte do problema, contudo, não é o suficiente se quisermos analisar os modos específicos pelos quais a categoria opera.

Quando analisa o indianismo e a representação nas suas obras artísticas, de uma morte “quase vegetal” do indígena, João Pacheco de Oliveira (2016, p. 77-78) se dá conta de que a imagem do “índio genérico” não pode ser propriamente examinada através de uma noção simplificadora de erro. Devemos, portanto, compreender a multiplicidade de usos sociais dessas representações, pois é por meio destas que “os agentes sociais e as épocas irão registrar (ou não) a presença de indígenas, bem como se relacionar com eles” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 78). Levando isso em consideração, pensamos que, mesmo que afirmar que a *definição* dos Warao como nômades seja sem dúvidas, um equívoco, não é o suficiente para entender e dar conta da complexidade dos processos envolvidos na *representação* dos Warao como nômades. É necessário então que busquemos compreender os usos da categoria de nomadismo na sua multiplicidade, através dos seus diferentes usos por diversos atores sociais.

Foi tentando ir além da noção de erro que procuramos analisar os materiais jornalísticos nos quais é estabelecida uma relação entre os indígenas Warao e a característica nômade; examinamos então as maneiras pelas quais a categoria é articulada nesses meios, no

esforço buscar a existência de uma multiplicidade em seus usos. Mesmo que não sejam de cunho antropológico, justificamos a análise de material por acreditar que façam parte do “edifício ideológico” do indigenismo – conforme (re)definido por Alcida Ramos (2012).

Mesmo que a definição mais comum do indigenismo seja “a realização de políticas para os indígenas dirigida por não indígenas” (BELTRÁN, 1991, p. 125), Ramos (2012) propõe uma perspectiva mais ampla, constituindo indigenismo como um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Nesse sentido, o indigenismo

não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do índio. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental (RAMOS, 2012 p. 2).

Dentro desse imenso campo prático-simbólico o indigenismo se manifesta pelas mais variadas formas, podendo tomar forma de preconceito regional, controle estatal, curiosidade antropológica etc. (RAMOS, 2012). É a partir dessas manifestações múltiplas que se assenta a construção desse “edifício de ideias e ações”, expondo, simultaneamente, alguns dos aspectos mais reveladores das nacionalidades americanas (RAMOS, 2012 p. 4).

## **2.2 O DISCURSO MUDIÁTICO EM TORNO DA IMAGEM DOS WARAO COMO NÔMADES**

Na tentativa de reconstituir esse “edifício de ideias e ações” (RAMOS, 2012, p. 4) no qual a imagem dos Warao enquanto nômades é construída, reunimos ao longo da pesquisa, todas as reportagens e matérias informativas nas quais constava uma associação entre a mobilidade migratória Warao e o nomadismo<sup>11</sup>. Acreditamos que a análise das matérias jornalísticas nos abre a possibilidade de compreender de forma mais aguçada as maneiras pelas quais a categoria de nomadismo é articulada no campo. No entanto, a aparição do conceito nas reportagens é por demais residual e esporádica para que possamos afirmar que estas tenham sido responsáveis pela “criação” (por assim dizer) da ideia de que os Warao seriam indígenas nômades. Mesmo assim, não podemos subestimar sua influência na divulgação dessa ideia, uma vez que parece ser normalmente através dessas notícias que os

---

<sup>11</sup> As reportagens aqui analisadas foram retiradas de diversos portais de notícias online, sendo referentes a várias regiões do Brasil e com datas de publicação que cobrem todos os anos desde 2017 até 2021. Seleccionamos, de acordo com os objetivos do presente trabalho, apenas as reportagens em que consta algum tipo de afirmação de que o nomadismo é um traço da cultura Warao.

agentes que trabalham no atendimento aos Warao no Brasil obtêm sua fonte de informação sobre esses indígenas.

Apesar de diferenças sutis no teor das reportagens, a maioria delas possui uma similaridade enquanto sua estrutura, referindo-se quase sempre às mesmas problemáticas. Nesse sentido, a vulnerabilidade dos Warao é constantemente ressaltada, de modo que o tema em quase todas as notícias é alguma medida emergencial de acolhimento. Na maior parte das notícias, a categoria de nomadismo é articulada com um teor explicativo (WLADMILA, 2018; RIBAS, 2021; IEAT, 2020; ECOAMAZÔNIA, 2021; MONTENEGRO, 2019), normalmente desacompanhada de qualquer explicação adicional, estando simplesmente listada como uma característica cultural dos Warao. Também ocorre algumas vezes de o nomadismo aparecer como um modo de distinção entre os Warao e os demais imigrantes venezuelanos não-indígenas, apontando que, apesar da existência de migrantes indígenas “nômades” e “mendicantes”<sup>12</sup>, não é essa a realidade da maioria da população de imigrantes da Venezuela (MARQUES, 2021).

Nomadismo também é utilizado a fim de explicar os deslocamentos dos Warao para o Brasil e entre os centros urbanos brasileiros (MPGO, 2021; ANADEF, 2020); nesse processo, toda a multiplicidade de contextos e situações que estão envolvidos na decisão dos indígenas em mudar de cidade é reduzida pobremente a uma categoria explicativa única: a “cultura nômade” é, portanto, o motivo do deslocamento. Aqui temos o maior exemplo da ruptura com a realidade efetiva operada através da categoria de nomadismo que, ao decorrer de sua utilização, ignora e apaga os múltiplos processos históricos que trouxeram os Warao até o Brasil, numa constante reconfiguração de dinâmicas e busca por condições dignas de existência. Encerra-se, assim, dentro de um conceito fechado e inadequado, décadas de intervenções históricas nos *caños* e toda uma série de violências que constroem os Warao a mudar de cidade no Brasil, fabricando uma imagem que falsifica e oculta os reais motivos que fazem os Warao migrar, ao mesmo tempo em que constrói e fortalece a ideia de que sua presença aqui é apenas transitória.

O caráter de provisoriedade fixado ao migrante não é um elemento novo, mas, ao contrário, constitui uma das características fundamentais do fenômeno da migração que, conforme Sayad (1998), dissimula a própria verdade do processo migratório e condena o

---

<sup>12</sup> Já apontamos, no primeiro capítulo, as problemáticas do uso do conceito de “mendicância” para analisar a prática do *ebuquitane* realizada pelos Warao. No entanto, como essa é a maneira que a prática é representada nos discursos midiáticos e dos funcionários que trabalham com os Warao no Brasil, optamos por manter dessa forma ao longo do texto. No final do capítulo argumentamos que a categoria de “mendicância” possui uma relação estreita com a de “nomadismo”, sendo ambas resultado de um mesmo processo.

migrante a uma dupla contradição que oscila, segundo as circunstâncias, entre o estado provisório definido socialmente e a situação duradoura que caracteriza o fato da migração. O obstáculo constituído por esse paradoxo é tão consistente que, mesmo após anos de permanência no país, o estereótipo socialmente construído da provisoriedade continua a ser relegado ao migrante (JARDIM, 2015).

Através das notícias examinadas vemos, portanto, como é realizada, no caso da migração Warao, a manutenção desse paradoxo. A provisoriedade do migrante se manifesta aqui através da utilização da categoria de nomadismo como meio explicativo para a migração Warao. Desse modo, não parece existir por parte das instituições públicas, um esforço efetivo para compreender que não existe nada de transitório na presença Warao; as políticas de acolhimento continuam, portanto, reproduzindo constantemente a ordem da provisoriedade, sem nunca se afastar, como seu próprio nome diz, de uma lógica de “abrigamentos”.

Simultaneamente, as reportagens revelam que a categoria de nomadismo opera também como uma justificativa para a carência de direitos, onde é relatado que, mesmo possuindo os documentos necessários, os indígenas não puderam realizar seu cadastro no CadÚnico por causa de “sua característica nômade” (CORREIO, 2020). Conjuntamente a isso, está a justificativa de que o “nomadismo Warao”, em conjunto com outras características culturais da etnia, como a “mendicância”, seriam um desafio para a acolhida, levando problemáticas peculiares (COELHO, 2020).

O exame desse discurso midiático nos permite identificar que o uso da categoria de nomadismo é operado (e ao mesmo tempo, sustentado) por dois elementos específicos que estão em uma relação de dependência: 1) a ideia de que o nomadismo faz parte da cultura Warao e 2) uma ênfase no caráter provisório da presença Warao no Brasil. Dessa forma, ambos elementos são articulados um através do outro, de modo que cada um, quando articulado, remete ao outro para se justificar, constituindo assim um truísmo ancorado na falsificação da realidade, em que o nomadismo faz parte da cultura Warao e por isso sua presença é provisória ao mesmo tempo que sua presença é provisória porque sua cultura é nômade. A consequência direta disso, além da ruptura com a realidade já exposta, é a articulação do nomadismo como modo a justificar a negação de direitos – mobilizando, por sua vez, tanto o caráter “cultural” quanto a “provisoriabilidade”. Ao final do presente capítulo, examinaremos com mais atenção o modo que a categoria de nomadismo é operada como justificativa para negação de direitos no âmbito das políticas públicas na cidade de Porto Alegre /RS.

É significativo apontar para o fato de que a relação entre o fenômeno migratório venezuelano e o conceito de nomadismo só existe em referência aos povos indígenas que estão em deslocamento, servindo inclusive de ferramenta analítica que distingue o caráter da migração de indígenas da dos venezuelanos não-indígenas. Em conjunto a isso, o modo pelo qual a categoria costuma aparecer, sempre de maneira simplificada, fruto de uma simples relação entre indígenas e nomadismo que não possui nenhum amparo antropológico, indica que o ponto de partida da imagem dos Warao enquanto nômades é parte de um imaginário específico sobre os povos indígenas. Do mesmo modo, a variação temporal e geográfica das notícias analisadas nos induz a pensar que estamos tratando de uma imagem comum e compartilhada, sendo uma associação que já possuía raízes profundas no imaginário brasileiro.

Ir além da “noção simplificadora de erro” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 78) possibilitou localizar as maneiras específicas pelas quais o conceito de nomadismo é articulado em campo; no entanto, somente isso não é o suficiente para a compreensão de como a categoria é produzida, nem no que se baseia a falsificação da realidade que sustenta a ideia de que os Warao sejam nômades.

### **2.3 A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DOS WARAO ENQUANTO NÔMADES**

Quando responde às críticas de que sua obra é “apenas uma polêmica negativa que não propõe um novo método ou uma abordagem epistemológica e expressa somente o desespero diante da possibilidade de alguma vez tratar com seriedade as outras culturas”, Edward Said (2003, p. 129) atenta para o fato de que o objetivo do “Orientalismo” (SAID, 2007) não era apenas uma crítica de oposição ao campos de estudos orientalista, mas também, um exame da situação sociocultural que torna seu discurso tão possível e sustentável (SAID, 2003). De modo semelhante, se encararmos a imagem dos Warao como nômades (e os modos pelos quais é articulada) como parte da construção do edifício ideológico que tem o indígena como pedra fundamental (RAMOS, 2012), a questão essencial sobre a estrutura que dá sustento a esse edifício, ainda não está devidamente respondida.

Insistimos novamente que o caso Warao não é o primeiro em que uma suposta “tradição indígena” é utilizada com caráter de justificação. Os contextos históricos expostos por Trincherro (2000) e Meillassoux (1977) no início do presente capítulo, assim como

inúmeros outros<sup>13</sup>, nos dão embasamento suficiente para a afirmação de que a presente questão não é, de modo algum, um fenômeno isolado, mas parte integrante da relação estabelecida entre um imaginário específico sobre os povos indígenas e as políticas de intervenção direcionadas a esses. Essas práticas de representação sobre os indígenas, constituem um espaço heterogêneo formado por diversas esferas de produção de sentido vinculadas entre si e

asentadas profundamente en los principales metarrelatos antropocéntricos de la modernidad, configurando así formaciones ideológicas particulares (conscientes o subyacentes) que se instalan en el sentido común de las gentes. (QUINTERO, 2021, p. 265)

Edificadas pelo indigenismo através de suas práticas e discursos, essas ideologias se constituem mais das necessidades e desejos dos indigenistas do que da realidade do indígena de fato (RAMOS, 1988 *apud* QUINTERO, 2021). Assim como a antropologia, esse imaginário específico foi estabelecido historicamente dentro de um campo simbólico mais amplo e pré-determinado, cuja temática auxiliou na construção do Ocidente tal como o conhecemos (TROUILLOT, 1991). Denominado por Trouillot (1991) como o “nicho do selvagem”, essa construção da alteridade é caracterizada pela relação de ambiguidade com o Outro, variando constantemente entre uma representação positiva ou negativa dessa alteridade, celebrando-a ao mesmo tempo que a rechaça; atitude essa que acompanha o processo de formação da identidade moderna (TROUILLOT, 1991; QUINTERO, 2021).

Compreender as maneiras específicas pelas quais tal imaginário foi construído não é uma tarefa passível de ser realizada aqui. No entanto, uma vez que diversos aspectos envolvidos na construção da imagem dos Warao como nômades parecem operar – amparados pelo uso reificado do conceito de cultura (WOLF, 2003) – a partir de uma construção de caráter quase-ficcional, pensamos ser possível explorar alguns paralelos com as reflexões de Edward Said (2007) sobre os processos pelos quais um “Outro” é inventado.

A ideia de que os Warao são indígenas com características nômades e, por isso, estão se deslocando pelo Brasil, partilha, assim como a construção orientalista, de uma atitude com natureza autocontida e auto reforçada de sistema fechado, “em que os objetos são o que são porque são o que são, agora e sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar.” (SAID, 2007, p. 99). O truísmo exposto anteriormente, que

---

<sup>13</sup> Podemos citar, só no caso dos Warao, os processos de “racialização da cólera” na Venezuela, onde os Warao foram culpabilizados pelas próprias mortes sob o argumento de que estas aconteciam em virtude de sua “ignorância, resistência e superstição” (ROSA, 2021, p. 95).

justifica a provisoriedade pelo nomadismo ao mesmo tempo que justifica o nomadismo pela provisoriedade, não precisa ser, de forma alguma, verificado empiricamente. Basta a argumentação de que se trata de um traço *cultural* Warao (sem que haja, ao mesmo tempo, qualquer definição do que se entenderia por cultura) para que a retórica se torne verdadeira.

Evidencia-se, assim, uma das principais bases epistemológicas que dão sustentação para a imagem dos Warao como nômades: o conceito de cultura utilizado de maneira reificada (WOLF, 2003), articulado de forma que ignora os processos históricos efetivos e posiciona os Warao numa existência fora do tempo e da história (FABIAN, 2013). Como demonstrou Eric Wolf (2003), não é raro que diversas sociedades sejam lidas de forma estática e isolada, com uma existência independente de qualquer tipo de intervenção, tendo como base uma suposta cultura imutável. Articulando, portanto, o conceito de cultura como um marco explicativo geral, que elucida e justifica todos os fenômenos, os agentes sociais que mobilizam a imagem dos Warao como nômades reproduzem a seu próprio modo, uma visão estática das sociedades indígenas; na qual nem mesmo um processo tão complexo como uma migração transnacional pode abalar a perspectiva de cultura que dá sustento a essa imagem.

Desse modo, em um processo análogo a transformação do Oriente num objeto geral, no qual não existe a possibilidade de que alguma de suas particularidades perturbe as categorias centrais que o constroem (SAID, 2007), nem mesmo a insistência dos antropólogos e das agências internacionais envolvidas na invalidade da categoria de nomadismo para explicar a migração Warao desestrutura a certeza de que se trata de indígenas nômades. Concomitante a isso, é a falta de uma correspondência entre a linguagem usada para retratar a realidade e a própria realidade que ela retrata, “não tanto porque a linguagem seja imprecisa, mas porque nem está tentando ser precisa” (SAID, 2007, p. 101). A alusão ao traço nômade na cultura Warao, exposta com tanta certeza no discurso midiático, não possui nenhum tipo de amparo ou referência antropológica simplesmente porque não é necessário ter; a certeza de que existe uma relação fundamental entre a *cultura* desses indígenas e o fato deles estarem migrando já é o suficiente para garantir que a afirmação possa ser enunciada.

Forma-se assim, assim como no caso exposto por Said (2007), um objeto passivo carimbado com uma alteridade construída de modo essencialista e artificial e, como de costume, não participativo na construção de sua própria imagem. Nesse sentido, denominar os Warao como nômades, além de ser equívoco conceitual e consolidar a ruptura com as situações de intervenção histórica na Venezuela, também opera de modo a criar uma representação da migração Warao em que estes contam como atores passivos que apenas reproduzem novamente aquilo que já é uma característica de sua cultura. Toda a pluralidade

de reconstruções, ressignificações e novas estratégias encontradas pelos Warao para reproduzirem sua vida em um país diferente e muitas vezes hostil (MARÉCHAL, *et al*, 2020) são postas de lado em detrimento de uma visão essencialista do que seria a “cultura” Warao, contribuindo com a construção de uma perspectiva que apaga relações sociais e históricas, reproduzindo o imaginário que caracteriza as sociedades indígenas como “um santuário absoluto de diferença e da externalidade cultural”, não afetando e nem sendo afetadas pelas dinâmicas gerais do mundo moderno; em suma, uma representação comprometida com a anulação do protagonismo indígena (PACHECO DE OLIVEIRA; QUINTERO, 2020, p. 15 )

A perspectiva essencialista, embora muitas vezes utilizada estrategicamente pelos próprios indígenas como meio de reivindicar pautas políticas de autonomia (RAMOS, 2017; QUINTERO, 2021), não deixa de conter um certo perigo quando reduzido a exotismo. Conforme demonstrado por Said (2007), o essencialismo muitas vezes se expressa através de uma tipologia étnica caracterizada que, por sua vez, pode levar na direção do racismo. O fato de que a cultura “nômade” e “mendicante” dos Warao já foi utilizada, no discurso midiático, como meio de distinção entre os venezuelanos indígenas e não-indígenas em processo migratório é um indício de que a construção desta tipologia pode vir a ocorrer, amparada na falsificação do que seria a “cultura” Warao. Isso não constitui, de forma alguma, um processo recente ou isolado, mas está intrinsecamente relacionado à própria forma que o conceito de cultura se desenvolve no Ocidente. Ao analisar a construção e os usos da ideia de cultura, Robert Young (2005) percebe se tratar de um conceito inventado, desde seu início, para retratar a diferença fundada na oposição hierarquizante entre a Europa e as “sociedades primitivas”, de modo que muitas vezes a ideia de cultura esteve intimamente relacionada com a ideia de raça:

A cultura inscreveu no seu interior as diferenças complexas e frequentemente contraditórias através das quais a sociedade europeia se definiu. A cultura sempre marcou a diferença cultural por meio da produção do outro; sempre foi comparativa, e o racismo foi sempre uma parte integral dela: ambos estão inextricavelmente emaranhados, alimentando-se e gerando um ao outro. A raça sempre foi culturalmente construída. A cultura sempre foi através da raça construída. (YOUNG, 2005, p. 64)

Existem, ainda, duas características essenciais para o processo de criação do Outro. Primeiro, trata-se de um procedimento que, muitas vezes, possui traços completamente arbitrários, no qual não existe a necessidade do Outro que está sendo criado reconhecer a distinção: “Basta que ‘nós’ tracemos essas fronteiras em nossas mentes ‘eles’ se tornam ‘eles’ de acordo com as demarcações, e tanto o seu território como a sua mentalidade são

designados como diferentes dos ‘nossos’.” (SAID, 2007, p. 81). Nessa medida, toda sociedade parece obter a percepção de sua identidade de modo negativo (SAID, 2007), de modo a construir sua ideia de si mesmo com base numa distinção do que seria o Outro.

Podemos, com base nisso, afirmar que a segunda característica desse processo é, portanto, sua própria universalidade: não existe sociedade que não tenha construído um “Outro” em oposição a si mesma. Nem mesmo os próprios Warao são alheios a essa característica, uma vez que muitas vezes definem as particularidades de seu modo de vida em oposição ao que é considerado da cultura *criolla*, como vemos em Maréchal (*et al*, 2020). No entanto, mesmo que a construção do Outro seja universal, as particularidades do processo dependem do momento e da configuração histórica.

O caráter muitas vezes negativo e pouco reflexivo que envolve a construção da imagem do nomadismo Warao nos remete aos modelos de classificação e qualificação social que existem no processo de estigmatização dos sujeitos (TRINCHERO, 2000). Todavia, para compreender as particularidades históricas do processo de construção do Outro é necessário transpor para o contexto Warao as mesmas perguntas que Trinchero (2000) propõe em sua análise sobre o Chaco: 1) por que o discurso estigmatizante se caracteriza, no Brasil, pelo uso da categoria de nomadismo? 2) Que vínculos existem entre a produção desse discurso em específico com as configurações de uma estrutura social e econômica mais ampla?

Quando a primeira questão, essa nos parece já ter sido respondida através da análise do discurso midiático, de forma que a categoria de nomadismo assume seu papel de importância primordial no contexto por ser uma chave de leitura que indica e insiste na existência de uma natureza provisória na presença Warao no Brasil. A segunda questão, por sua vez, necessita de um panorama mais amplo para ser respondida, que dê conta das maneiras específicas pelas quais o processo de produção do Outro se realiza na modernidade, bem como os modos particulares pelos quais essa produção está inserida numa estrutura social mais ampla que a sustenta e se aproveita de sua lógica. Trata-se, portanto, do aporte possível da categoria de colonialidade do poder, conforme exposta por Aníbal Quijano (2005).

Chegamos assim ao núcleo estrutural que sustenta e reproduz os processos históricos de construção do Outro na modernidade, caracterizada por um eixo que se fundamenta na classificação das populações de acordo com a ideia de raça e na articulação de diversas formas históricas de controle do trabalho sob a hegemonia do Capital e do mercado mundial (QUIJANO, 2005). É no interior desse processo que a ideia de raça se desenvolve, pela primeira vez, com suas características modernas, servindo como base para a construção de novas relações sociais e produzindo novas identidades sociais ao mesmo tempo que redefine

outras (QUIJANO, 2005). Produzindo assim, discriminações sociais que, segundo os momentos e as populações implicadas, são codificadas como sendo raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais, sendo em muitos momentos assumidas como categorias com pretensão científica.

Essas distinções, na forma específica em que são assumidas sob a lógica da colonialidade do poder, se constituem como essenciais para sustentar o padrão atual de configuração do poder, assentado na tríade de elementos de exploração, dominação e conflito (QUIJANO, 2005). Pensar a classificação dos Warao como nômades e as questões político-ideológicas implicadas nessa rotulagem demanda, portanto, considerar o fenômeno como parte das relações de dominação, sendo esse o elemento mais básico das relações de poder e também sua condição básica (QUIJANO, 2005).

Ao analisarmos a definição dos Warao no Brasil como indígenas nômades como sendo parte de um contexto histórico e social mais amplo, intrincado por relações de poder diversas, encontramos um meio analítico de pensar como a subalternização do grupo é construída e reproduzida historicamente. Esse processo de dominação, como notou Quijano (2005), é a condição *sine qua non* para a construção de relações de exploração, acarretando a sua participação subalterna nas relações de trabalho no Brasil, expostas em Maréchal (*et al*, 2020), e que são muitas vezes incentivadas pelos agentes públicos, como vimos anteriormente.

Além disso, se considerarmos que a busca por trabalho é uma das principais motivações para os Warao mudarem de cidade no Brasil (SONEGHETTI; 2017; MARÉCHAL, *et al*, 2020; ROSA, 2021), podemos reparar mais uma vez no paradoxo que é a classificação dos Warao como nômades. Os Warao se deslocam por diversas cidades na busca por trabalho, esse deslocamento é visto e classificado sob a categoria de nomadismo, em um argumento de esse movimento que faz parte de sua cultura; não são assim pensadas soluções ao longo prazo de inserção desses indígenas no mercado de trabalho, sendo, portanto, inseridos em relações de exploração que os coagem a se deslocarem novamente para outra cidade. Esse deslocamento por sua vez, é visto mais uma vez como a afirmação de que os Warao são nômades, reproduzindo novamente a classificação social que acarreta a dominação e na exploração.

O mesmo ocorre com a prática do *ebuquitane* que, apesar de ser uma solução histórica encontrada pelos Warao para reproduzirem sua vida, não é de forma alguma a única atividade que desejam realizar no Brasil (SONEGHETTI, 2019). Ao não serem amparados por nenhum tipo de política pública coerente, continuam a pedir dinheiro nas ruas, o que fortalece a crença

de que os Warao são indígenas com uma “cultura mendicante”. Resulta-se que, com base no argumento de que não estão interessados no trabalho formal por serem de uma cultura “mendicante”<sup>14</sup>, não são construídos esforços para uma inserção laboral íntegra, o que acarreta, novamente, nos Warao realizando a prática do *ebuquitane*.

Não estamos, com isso, afirmando aqui que todos os problemas existentes no contexto da migração Warao possam ser resolvidos com sua inserção no mercado de trabalho sob relações sociais capitalistas. Apenas desejamos atentar para o caráter contraditório e cíclico da maneira pela qual esses indígenas são classificados no Brasil, onde as complicações da situação social em que estão inseridos (resultado, em grande parte, da total desatenção das instituições brasileiras) são vistas e classificadas como consequência do que seria a cultura Warao. Mais uma vez verificamos, portanto, a situação paradoxal onde os indígenas são culpabilizados pelo próprio tratamento que recebem.

#### **2.4 NOMADISMO WARAO COMO IDEIA/FORÇA: O CASO DE PORTO ALEGRE/RS**

Já esboçamos aqui, através da categoria de indigenismo como um edifício ideológico (RAMOS, 2014), as principais maneiras pelas quais a imagem do nomadismo Warao é articulada nos discursos midiáticos. No mesmo movimento, indicamos algumas possibilidades de se pensar a sustentação dessa imagem por meio da construção ideológica de um imaginário específico (TROUILLOT, 1991) e através dos processos de construção do Outro (SAID, 2007) – estando ambos, no presente contexto, subsumidos tanto a uma visão específica do conceito de cultura, quanto às lógicas da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Nos resta agora explorar as relações entre a “geografia da imaginação” e a “geografia da administração” (TROUILLOT, 1991), de modo a indicar as maneiras específicas pelas quais a construção da imagem que caracteriza a migração Warao como nomadismo operam na prática, como um meio de justificar a ausência de políticas públicas de acolhimento coerentes.

De maneira semelhante à análise do desenvolvimento enquanto ideia/força proposta por Quintero (2015), pensamos não ser possível compreender a real dimensão no presente fenômeno a partir de uma ruptura entre discurso e prática. Entender apenas a construção discursiva da imagem dos Warao como nômades não é suficiente, sendo necessário uma

---

<sup>14</sup> Além de aparecer nos discursos dos funcionários públicos de Porto Alegre, esse argumento também é articulado na arena midiática, onde afirma-se que por serem um povo nômade, os Warao não se adaptam ao trabalho comum (ECOAMAZÔNIA, 2021)

atenção especial aos modos pelos quais a categoria é efetivamente utilizada, de maneira a pensar a relação específica estabelecida entre os modos de classificação social e o atendimento aos Warao no Brasil. Sendo assim, pensamos ser possível considerar a construção do imaginário que caracteriza os Warao como nômades como uma ideia/força: um conjunto estrutural de práticas e discursos (QUINTERO, 2015) que, agrupada com outras noções falsas do que seria a “cultura Warao”, configura uma boa parte das políticas públicas de acolhimento aos Warao que estão no Brasil.

No intuito de demonstrar como a ideia de nomadismo opera na prática, analisaremos uma situação etnográfica específica de Porto Alegre, onde os Warao tiveram seu direito ao auxílio moradia negado com base na argumentação de que sua cultura era incompatível com a lógica do benefício. Veremos como são operadas, no âmbito institucional, as lógicas paradoxais de uma concepção falsificada da cultura Warao, que culpabiliza os próprios indígenas pelas falhas das políticas de atendimento direcionadas a eles. É importante ressaltar que essa mesma situação etnográfica já foi trabalhada em um texto recente (MARÉCHAL, *et al*, 2021), que, em conjunto com minhas próprias notas de campo, será a principal base para análise.

A chegada de indígenas Warao em Porto Alegre foi registrada pela primeira vez em 2020, poucos meses antes do início da pandemia de Covid-19. O primeiro grupo familiar a chegar em Porto Alegre era composto, nos primeiros momentos, por um casal e sua neta, que alugavam uma casa no centro da cidade com o dinheiro obtido diariamente através da prática do *ebuquitane* (MARÉCHAL, *et al*, 2020). Ainda em 2020, os demais familiares do casal deixaram a casa que estavam abrigados em Cuiabá e vieram também para Porto Alegre, de modo a constituírem o primeiro grupo familiar extenso a viver na cidade. Nos anos seguintes, outras famílias Warao chegaram ao município, sendo hoje quatro famílias residentes na cidade, com uma trajetória marcada pela omissão e perseguição (MARÉCHAL, *et al*, 2021).

Segundo Maréchal (*et al*, 2021), podemos dividir as instituições que atuam no atendimento aos Warao de Porto Alegre em três esferas: 1) O poder público estatal, 2) as organizações internacionais e 3) as organizações religiosas. Apesar da existência desses três âmbitos, a maior parte das ações são coordenadas pelo poder público, principalmente na esfera municipal, sendo a Unidade dos Povos Indígenas, Imigrantes, Refugiados e Direitos Difusos (UPIIRDD), a principal instituição responsável pelo atendimento à população Warao em Porto Alegre (MARÉCHAL, *et al*, 2021). Mesmo com a institucionalização desse órgão supostamente direcionado para seu auxílio, todo o trabalho de atendimento ocorre de forma descentralizada, através de diversas instituições do município, o que contribui para o

tratamento dos problemas com os Warao em Porto Alegre como uma “batata quente”, passada constantemente de instituição para instituição (MARÉCHAL, *et al*, 2021, p. 187).

Em 2021, após passar algum tempo morando em quartos de hotel no centro de Porto Alegre, onde pagavam cerca de R\$3.000 por mês, um dos grupos familiares Warao conseguiram encontrar uma casa de dois dormitórios para alugar (MARÉCHAL, *et al*, 2021). Mesmo com a redução nos custos, a situação precária não se modifica, de modo que os Warao não conseguiam garantir a longo prazo o pagamento das despesas da casa, recebendo somente um auxílio-moradia do CRAS no valor de R\$500 – quantia que não cobria nem um terço dos custos. Com a chegada de novos parentes, e tensões com o proprietário da casa, os Warao solicitaram mais um auxílio-moradia, pedido que foi negado pelo CRAS (MARÉCHAL, *et al*, 2021). Vale lembrar que a unidade doméstica era formada por 16 indivíduos, constituindo vários núcleos familiares de uma mesma família estendida.

A situação se torna insustentável em agosto de 2021, momento em que a família decide sair da casa e montar acampamento em frente à rodoviária de Porto Alegre. A escolha do local, como indica Maréchal (*et al*, 2021), parece ter sido orientada, primeiro, pela proximidade ao centro, essencial para a prática do *ebuquitane*. O outro motivo para a escolha do lugar partia da própria demanda dos Warao de ganharem visibilidade, de modo que a ideia era “chamar a atenção” para sua condição (MARÉCHAL, *et al*, 2021, p. 189) e conseguirem pressionar os órgãos públicos para resolução do problema. Esse cenário demonstra de forma exemplar dois pontos centrais da migração Warao no Brasil. Primeiro, a agência Warao, que reivindica direitos através de um contínuo tensionamento com as instituições públicas (ROSA, 2020). Além disso, remete imediatamente a reflexão posta por Rosa (2021) sobre a relação paradoxal estabelecida com o Estado, onde por mais que os Warao sejam vítimas da omissão das instituições, resta muitas vezes aos indígenas somente a opção de apelar para esse mesmo Estado na busca por direitos.

Constitui-se assim, com as instituições sendo forçadas a atuarem no caso, uma “situação limite”, a qual possui, segundo Maréchal (*et al*, 2021, p. 182), “potencial de revelar quais são as concepções simbólicas (orientadas por padrões culturais dominantes) que orientam as ações do poder público e onde se enraízam suas motivações políticas”. Essa consideração é imprescindível para compreender os modos pelos quais a imagem do nomadismo opera como ideia/força, sendo constantemente reproduzida ideologicamente na atuação das instituições no Brasil.

Logo nos primeiros dias após ser estabelecido o acampamento dos indígenas, foram feitas algumas visitas esporádicas por funcionários do CRAS e SJMR, com o intuito de

“entender a situação” (MARÉCHAL, *et al*, 2021, p. 12). Essas visitas resultaram numa reunião *online*, onde estiveram presentes o coordenador da UPIIRDD, assistentes sociais do CRAS Centro-Sul e CRAS Centro, alguns servidores públicos e integrantes do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT-UFRGS)<sup>15</sup>, não havia na reunião nenhum representante das famílias Warao e sua ausência foi sequer questionada.

A proposta do encontro, segundo o coordenador do UPIIRDD, era a de juntar esforços para tentar compreender e resolver a situação. Os primeiros momentos da reunião foram marcados pela insistência de cada órgão envolvido em demonstrar a sua “não omissão” (MARÉCHAL, *et al*, 2021 p. 191), ressaltando a cada momento tudo que já havia sido feito pelos Warao em Porto Alegre. Simultaneamente, eram destacados momentos em que as famílias indígenas teriam recusado aceitar propostas de abrigamento feitas pela prefeitura. Dessas propostas, uma era a de colocar a família em um albergue, tentativa que já é realizada por parte da prefeitura desde 2020 e que foi diversas vezes recusada pelas famílias devido sua experiência precária nos abrigos de Manaus (MARÉCHAL, *et al*, 2020). A outra proposta era a de auxiliar no aluguel da “casa” que havia nos fundos da residência que os Warao haviam alugado anteriormente, sob a justificativa de ser um aluguel mais barato; o plano foi descartado após um dos colegas do NIT recordar de a “casa dos fundos” em questão se tratava, na verdade, de uma garagem.

O principal problema exposto na reunião parecia ser a discrepância entre a demanda dos Warao e a burocracia das instituições porto-alegrenses, entendidas pelos funcionários como fruto de duas “lógicas” distintas. Nesse contexto, mesmo que os agentes insistissem a todo momento que reconheciam as “particularidades indígenas”, apontavam para a percepção de que era incompatível o benefício do auxílio moradia com a forma pela qual os Warao estavam se organizando. Foi justamente nesse momento que começaram a ser articuladas justificações para a negação do auxílio com base no que seria “histórico” da família, sendo esse constituído pela sua cultura “mendicante” e “nômade”.

Segundo os agentes, a impossibilidade de um acompanhamento e assistência adequada aos Warao era resultado de sua própria cultura nômade e não, como argumentavam os Warao, da omissão das instituições. Os funcionários do CRAS afirmaram, ainda, que todas as vezes em que tentaram ir até a casa dos Warao para lhe entregarem benefícios, não encontravam quase ninguém em casa, estando a maioria dos indígenas indo e voltando entre outras cidades para pedir dinheiro nas ruas. Todas essas afirmações eram seguidas por frases genéricas,

---

<sup>15</sup> A reunião em questão ocorreu de forma virtual no dia 19/08/2021. Particpei do encontro em conjunto com outros dois colegas, como representantes do NIT.

normalmente em tom compreensivo, que expressavam que se entendia que essas práticas “já eram da cultura deles”, mas que mesmo assim, não havia nada que pudesse ser feito. Por se tratarem, portanto, de indígenas nômades, não havia a necessidade de investir tantos esforços na resolução dessa situação, pois “provavelmente vão estar saindo daqui em breve” (MARÉCHAL, *et al*, 2021, p. 188).

A situação do acampamento Warao veio a se resolver somente alguns dias depois, com a remoção forçada dos indígenas da rodoviária realizada pela Polícia Federal e com o apoio da UPIIRDD, sob a justificativa de que todas as possibilidades de resolução já haviam se esgotado e que os Warao seriam retirados “pelo bem deles” (MARÉCHAL, *et al*, 2021, p. 193). Os Warao tiveram seus pertences recolhidos e destruídos por um caminhão de lixo e foram enviados contra sua vontade para abrigos até que se achasse uma casa para eles residirem com o dinheiro dos dois (agora concedidos!) auxílio-moradia (MARÉCHAL, *et al*, 2021). O caráter paradoxal e absurdo desse incidente não deixa de surpreender; foi necessário que se utilizasse da violência e da coerção, sob a justificativa de retirada forçada das crianças, para que, por fim, se concedesse aquilo que era desde o início a demanda dos Warao para deixar o acampamento.

Podemos perceber, através desse exemplo etnográfico específico, as maneiras pelas quais os imaginários referentes a uma falsa tradição Warao são reproduzidos, na prática, como meio a negar direitos e justificar políticas violentas. De maneira geral, o âmbito das políticas públicas reproduz e utiliza as imagens de forma semelhante ao que já foi percebido nos discursos midiáticos. Em primeiro lugar, a associação já exposta entre a ideia de que os Warao são nômades e o lugar de provisoriedade no qual o migrante é continuamente colocado (SAYAD, 1998; JARDIM, 2015) aparece de maneira visível na fala dos funcionários. A crença de que a situação é temporária e que logo os Warao irão embora de Porto Alegre, não é desfeita nem mesmo pelo fato de que a família em questão já residia na cidade a quase dois anos, de modo a remeter imediatamente as certezas inabaláveis presentes na maneira com que a imagem dos Warao como nômades foi construída no Brasil.

Coexiste com isso o caráter paradoxal da argumentação dos agentes, de modo a romper com a realidade. A casa dos Warao “sempre vazia” porque estes estavam em outras cidades realizando *ebuquitane* é vista, simplesmente, como resultado da cultura indígena. Não existe, nesse discurso, espaço para que se conceba a relação existente entre a prática de *ebuquitane* em outras cidades, como meio de complementar a renda, e a falta de amparo dos órgãos públicos de Porto Alegre. Essa tão criticada mobilidade é inclusive incentivada constantemente pela própria ação do poder público, tanto direta quanto indiretamente, como

veremos a seguir. Ao mesmo tempo em que não é oferecida qualquer tipo de inserção no mercado de trabalho, as instituições de Porto Alegre também proíbem (por meio de ameaças quanto à retirada de crianças) os Warao de realizar *ebuquitane* na cidade. Os Warao ficam, portanto, impossibilitados de se reproduzir economicamente em Porto Alegre, tendo então que se deslocar de maneira temporária a outros municípios, movimento este que é visto, mais uma vez, como a prova de que se trata de indígenas nômades.

Do mesmo modo, a ambiguidade presente no discurso dos funcionários públicos constitui-se como um traço fundamental na relação entre a sociedade nacional e os povos indígenas (RAMOS, 2014). A ênfase dada na compreensão de que o “nomadismo” dos Warao se travava de uma prática cultural e, por isso, não havia muito a ser feito, porque tal traço deveria ser “respeitado”. Revela-se, assim, um reconhecimento ambíguo da cultura Warao, que é ignorada quando se trata de demandas particulares indígenas, mas muito bem aceita quando serve como meio de negação de direitos.

Nomadismo, no entanto, é apenas um exemplo da ampla relação estabelecida entre políticas públicas e imaginários específicos sobre os povos indígenas; nesse sentido, podem ser encontradas amplas referências a essa relação no uso das mais diversas categorias. Operando de forma similar a imagem do nomadismo, esses imaginários estão enraizados na construção das políticas de atendimento, influenciando a forma com que o atendimento aos Warao é realizado. A referência mais óbvia é o suposto traço “mendicante” na cultura Warao, utilizado diversas vezes como justificativa para intervenções violentas, como a retirada de crianças sob a justificativa de que os Warao estavam se colocando em vulnerabilidade (SONEGHETTI, 2017; ROSA, 2021). No entanto, nem sempre a categoria é utilizada de forma tão aberta e nítida como nos casos do nomadismo e da mendicância, as vezes se trata de uma referência mais sutil, como as regras dos abrigos onde consta a obrigatoriedade de vestir roupas (ROSA, 2021).

Insistimos, no entanto, que a análise do nomadismo e dessas outras categorias que influenciam as políticas públicas não deve ser feita tendo como alvo apenas os funcionários e agentes dessas instituições. Como Marx (1974, *apud* LÁPINE, 1983), notou quando analisava a situação desastrosa na Mosela, a causa dos males não deveria ser procurada na “crueldade” dos funcionários, mas no sistema de relações no qual estes estavam inseridos. Com isso, não estamos negando que existam funcionários cruéis ou mal-intencionados nas redes de atendimento aos Warao (temos certeza de que existem) apenas atentando para o fato de que devemos considerar essas ações como estando inseridas num campo de relações específicas muito mais amplo, o qual necessita dessas imagens para se reproduzir.

### 3. PARA ALÉM DA IDEIA/FORÇA DE NOMADISMO: MOBILIDADE MIGRATÓRIA E A “CULTURA” WARAO

O exame do chamado nomadismo Warao como ideia/força nos colocou diante de uma questão fundamental. Trata-se de considerar se a raiz do problema analisado no capítulo anterior estava no conceito que foi utilizado como marco explicativo para a migração Warao (afinal, a ideia de nomadismo quase sempre esteve intrincada por estigmas negativos); ou se residia no marco de relações sociais e ideológicas já estabelecidos, nas quais o conceito de nomadismo foi inserido. Ora, caso o problema fosse apenas o conceito de nomadismo em si, bastaria então apenas a insistência de que a migração e os deslocamentos dos Warao no Brasil (e na Venezuela) não podem ser pensados através da categoria “nomadismo”. A solução para o problema da invenção dos Warao como nômades, portanto, seria simplesmente a substituição de nomadismo por um outro conceito mais adequado.

Entretanto, esperamos ter deixado nítido que a questão não se resume apenas ao conceito em si, mas ao marco de relações sociais e ideológicas na qual este se opera. Ao longo da exposição e análise dos discursos enunciados tanto nos veículos midiáticos quanto pelas instituições, podemos perceber que o conceito de nomadismo raramente aparece sozinho, estando normalmente acompanhado por outras categorias igualmente falsificadoras e, ao mesmo tempo, amarrado a um emaranhado de construções ideológicas específicas sobre os povos indígenas. Portanto, pensamos aqui que nada adianta uma simples negação e substituição do conceito de nomadismo por outra categoria sem que, antes, ataquemos as raízes das produções mistificadoras que guiam o atendimento aos Warao no Brasil e associam sua presença à provisoriedade.

Imaginemos, por exemplo, que se descarte o conceito de nomadismo e, em seu lugar, proponhamos mobilidade migratória, sob a justificativa de que se trata de uma categoria mais adequada para entender o contexto (e de fato acreditamos que a seja, como veremos a seguir). Esse movimento, apesar de necessário, não levaria a lugar nenhum caso não sejam subvertidas as concepções simbólicas que orientam as ações do poder público, resultando no que Marechal (*et al*, 2021, p. 182) chama de “situações limites”. Logo, insistir na proposição de um novo conceito para análise do contexto deve ser um exercício realizado de maneira simultânea à crítica das relações sociais e ideológicas nas quais estão erguidas as soluções de acolhimento aos Warao no Brasil.

Observamos no capítulo anterior os modos pelos quais o conceito de nomadismo foi utilizado, sem embasamento teórico nenhum, por diversos agentes sociais como uma justificativa para as falhas no atendimento aos Warao. Do mesmo modo, caso a mobilidade migratória seja lida à parte dos processos múltiplos que a ocasionam, entrelaçando-se novamente com o argumento genérico de que faz parte da “cultura” Warao, nada impediria que os mesmos agentes sociais apenas atualizem seu discurso, substituindo nomadismo por mobilidade e argumentando, de maneira semelhante, que não existe nada a ser feito porque se trata de uma cultura caracterizada pelos seus deslocamentos.

Parafraseando Eric Wolf (2003), acreditamos que uma “pitada mínima de história” é o pressuposto inicial para a resolução do problema; contribuindo tanto para a construção de um marco conceitual mais adequado para o presente contexto, ao mesmo tempo em que auxilia na possibilidade de desestruturação da ideia de que as dinâmicas da migração Warao podem ser subsumidas a uma visão reificada de cultura. O amparo histórico, neste capítulo, opera, portanto, em dois níveis. Primeiro, reconhece a heterogeneidade das situações históricas vividas pelas famílias Warao desde o início das intervenções em suas comunidades de origem até sua chegada ao Brasil, atentando para as soluções que os indígenas encontraram para reproduzir sua vida no trajeto. Conjuntamente, é preciso considerar os modos pelos quais o processo migratório Warao foi gerido pelo Estado brasileiro, sendo esse um pressuposto essencial para a compreensão dos motivos para os deslocamentos de Warao dentro do Brasil. Ambos os aspectos serão aqui trabalhados através do conceito de mobilidade migratória proposto por Marlise Rosa (2021), cuja análise é a base fundamental para compreensão do contexto Warao no Brasil.

Além disso, o exame proposto no capítulo anterior nos permitiu a percepção de que as maneiras pelas quais o atendimento aos Warao é gerido institucionalmente estão apoiadas em marcos políticos anteriores, nos quais os imaginários genéricos sobre os povos indígenas possuem uma importância primordial. Nesse sentido, pensamos ser possível que através da reconstrução do desenvolvimento da mobilidade migratória Warao – tanto no que se refere às estratégias dos indígenas quanto aos modelos de gestão empregados – possamos desenvolver a crítica às bases ideológicas que orientam as ações do poder público. Ampliaremos, portanto, o escopo já analisado anteriormente, na tentativa de demonstrar que o conceito de nomadismo não é, por si só, o problema; de modo que as mesmas concepções simbólicas que orientavam e articulavam a imagem dos Warao como indígenas nômades podem ser reproduzidas mesmo sem a aparição desse conceito específico.

Encerramos com algumas colocações rápidas sobre a maneira que a relação entre os Warao e o Estado é estabelecida, propondo que é possível ter um melhor entendimento do contexto quando rompemos com perspectivas essencialistas. Ao mesmo tempo, avaliamos criticamente os limites do conceito de “resistência” para análise das estratégias de mobilidade migratória Warao, apontando para o fato de que o pressuposto para o entendimento da agência Warao é a consideração da situação histórica específica na qual os indígenas estão inseridos.

### 3.1 A SUPOSIÇÃO DE UM POSSÍVEL NOMADISMO WARAO

Mesmo que nosso objetivo aqui nunca tenha sido uma análise teórica do conceito de nomadismo *em si*, mas dos marcos políticos e ideológicos que orientam sua utilização nos discursos midiáticos e institucionais, é preciso delimitar – de modo geral e resumido – alguns esboços das razões pelas quais o conceito de nomadismo não faria sentido para entender a realidade Warao. Considere-se, ainda, que na presente análise entendemos que saber como as dinâmicas dos deslocamentos Warao *não podem* ser conceitualizados constitui um passo importante para estabelecer como, de fato, *podem* ser conceitualizadas; de forma que não parece ser possível a proposição de um novo marco teórico enquanto o anterior não for suprimido. As bases dessa supressão já foram estabelecidas no trabalho de Rosa (2021), que logo em seu primeiro capítulo já indica que

Os Warao, ao contrário dos beduínos do Oriente Médio ou dos Nenets da Sibéria, povos, de fato, com um modo de vida nômade, são descritos pela literatura histórica, antropológica e arqueológica como um grupo étnico com características sedentárias, que, em virtude de diferentes intervenções em seu território de origem, iniciou ciclos migratórios para os centros urbanos, primeiro nos entornos do delta e, posteriormente, chegando até Caracas, capital do país. Trata-se, portanto, de um processo de mudança social e cultural decorrente de relações de poder e de dinâmicas políticas e territoriais (ROSA, 2021, p. 79).

Todos esses processos de intervenção histórica e reconfigurações socioculturais já foram trabalhados em nosso primeiro capítulo, de modo que não existe aqui a necessidade de retomar extensamente esses aspectos; somente importa no momento, a conservação destes como substrato para a presente análise. No intuito de corroborar com a argumentação de Rosa (2021), partimos de dois pressupostos que poderiam, supostamente, favorecer o uso do conceito de nomadismo para análise dos fenômenos envolvidos em sua migração. Isto é, o argumento de que os Warao teriam sido nômades nos períodos mais antigos de sua existência e, as práticas sazonais de coleta nos *caños*.

A primeira proposta não necessita de muita atenção. Como já exposto, os próprios autores que defendem essa tese colocam o conceito de nomadismo em um tempo passado; até mesmo afirmando que, com o passar do tempo, esse modo de vida nômade teria sido substituído por um estilo de vida sedentário (ETAYO, 2013 *apud* XAVIER, 2020). No entanto, os fundamentos da afirmação de que os Warao já foram nômades não parecem possuir muito embasamento. Tarragó (2020 p. 122), por exemplo, afirma que os Warao, “assim como outros povos indígenas, praticavam preferencialmente o nomadismo”, sem especificar muito bem a fonte dessa informação. Athias (2020, p. 7), por sua vez, afirma que os Warao possuíam um sistema nômade “próprio”; quanto às dinâmicas que constituíam a *particularidade* desse nomadismo, não são oferecidas respostas. Dentre os textos antropológicos nos quais a categoria de nomadismo é articulada, apenas Xavier (2020) apresenta algum tipo de referência para sua afirmação – o trabalho de Etayo (2013), no qual nomadismo só aparece do modo exato que é citado em Xavier (2020).

Não é nosso intuito criticar o trabalho desses autores, apenas queremos chamar atenção para a maneira que o conceito de nomadismo é utilizado por eles. Por tratar-se de uma categoria articulada de maneira genérica, normalmente nas partes mais introdutórias dos trabalhos, podemos afirmar que nomadismo nunca foi uma categoria relevante para a análise do povo Warao; sendo seu uso também quase inexistente na bibliografia sobre os Warao produzida na Venezuela. Saber, portanto, se os Warao foram ou não nômades nos períodos mais antigos de sua existência é uma questão que, particularmente, não nos interessa agora. Além do mais, caso de fato, os Warao *tenham sido* nômades no passado, a suposição de que algum tipo de continuidade marcante nesse tipo de prática possa ter sido mantida ao longo dos mais de sete mil anos de história do povo Warao é, no mínimo, um absurdo histórico.

Quanto ao segundo pressuposto, que poderia enxergar nos deslocamentos sazonais que os Warao realizavam pelo delta do Orinoco algum traço do que seria uma característica nômade, gostaríamos de fazer alguns apontamentos. Primeiro, lembramos que esses deslocamentos tinham como intuito a coleta de certos recursos em outras regiões dos *caños* somente nos períodos do ano em que tais recursos ficavam disponíveis – a coleta do buriti, por exemplo. Mesmo que os Warao percorreram um trajeto de até 120km e passassem em média dois meses realizando a coleta na região (ROSA, 2021), essa estadia temporária em nada modificava o padrão sedentários de assentamento das comunidades Warao, para as quais estes retornavam quando finalizado o período de coleta. Com base nessas características, podemos afirmar que esses deslocamentos sazonais não eram de jeito algum sinais de um modo de vida nômade, sendo somente uma característica que faz parte do sistema econômico

de coleta dos Warao. Lembremos, inclusive, que uma associação restrita entre os padrões de uma economia de coleta e característica nômade é, nas palavras de Pierre Clastres (2020, p. 176), “etnograficamente inexato: uma economia de caça, pesca e coleta não exige obrigatoriamente um modo de vida nômade.”

É preciso abrir um parêntese aqui. Estamos cientes de que por trabalhar aqui a partir de um contraponto com uma definição dicionarizada de nomadismo, contornamos um debate importante proposto a partir do trabalho de Deleuze e Guattari (1980), no qual é realizada reflexão que possui, como ponto de referência, a categoria de nomadismo. Optamos, propositalmente, em não adentrar nesse terreno teórico; primeiro, porque consideramos que esse debate em si está muito mais preocupado no afastamento crítico com as “epistemes sedentárias” (KATZER, 2021) – de modo a propor uma “ciência nômade” caracterizada por um esforço por tornar o pensamento independente do Estado (LIMA; GOLDMAN, 2020, p. 11) – do que com a categoria de nomadismo propriamente dita. Em segundo (e mais importante) lugar, não parece haver nenhuma referência a esse debate nas discussões sobre o suposto nomadismo Warao no Brasil, não aparecendo menção a esses autores nem nos trabalhos antropológicos e nem nos discursos midiáticos ou das instituições. Fato esse que, inclusive, corrobora com nosso ponto de que a imagem dos Warao como indígenas nômades é muito mais um fruto dos imaginários hegemônicos sobre os povos indígenas do que de discussões teóricas, sendo essa, portanto, nossa principal preocupação no presente trabalho.

Esperamos ter demonstrado aqui, através dessa curta exposição, que a categoria de nomadismo não funciona como marco conceitual para análise da migração Warao, sendo sua utilização no campo muito mais um resultado dos imaginários construídos sobre os povos indígenas do que uma preocupação teórica propriamente dita. Tendo isso em vista, é igualmente equivocado qualquer tipo de proposição que considere a migração e os deslocamentos dos indígenas Warao como puramente o resultado de algum processo cultural. Precisamos, portanto, da proposição de um conceito que não caia nesses reducionismos, podendo ser utilizado de uma maneira mais aberta, indicando a multiplicidade de dinâmicas que estão envolvidas nesse processo histórico.

### **3.2 UM ENQUADRAMENTO CONCEITUAL DO CONTEXTO: MOBILIDADE MIGRATÓRIA**

Podemos encontrar, na obra de Marlise Rosa (2021), a chave de leitura que nos possibilita dar conta da complexidade inerente ao contexto da migração Warao e seus

desdobramentos dentro do Brasil; trata-se, portanto, do conceito de mobilidade migratória, proposto pela autora. Além da insistência de que não se trata de uma característica cultural, o conceito propõe um estudo que dê conta não somente dos pontos de partida e chegada no processo migratório, mas também no próprio trajeto em si, explorando as particularidades produzidas no decorrer desse processo (ROSA, 2021).

Essas particularidades são resultado não somente das reconfigurações e estratégias empregadas pelos indígenas Warao, mas também do cerco institucional<sup>16</sup> construído pelo Estado brasileiro no entorno dessa população (ROSA, 2021). Portanto, não é possível entender a mobilidade migratória dos Warao no Brasil sem que seja conjuntamente considerado os fatores que a incentivam, sejam esses tanto as violências perpetradas pela sociedade civil quanto os modelos institucionais de acolhimento (muitas vezes igualmente violentos) estabelecidos na gestão da migração de indígenas Warao.

Buscamos aqui examinar, tendo como base o conceito de mobilidade migratória, os momentos mais relevantes no trajeto que as famílias Warao de Porto Alegre vivenciaram ao longo de seus caminhos pelo Brasil. Esperamos demonstrar que para a compreensão dessas dinâmicas é necessário levar em consideração tanto as ações efetivadas pelos Warao quanto a relação que foram estabelecendo ao longo de seu trajeto com as diversas instituições e agentes com os quais se relacionaram; caso contrário, todos os deslocamentos das famílias pareceriam somente fruto de escolhas aleatórias. Almejamos que, com isso, contribuir para a desestruturação da argumentação de que a mobilidade é o resultado da “cultura” Warao.

Nos momentos iniciais da presença Warao no Brasil, sua mobilidade reproduzia em boa parte as mesmas dinâmicas que já tinham sido anteriormente verificadas em seus deslocamentos pelos centros urbanos venezuelanos, de modo que

Eram as mulheres, acompanhadas pelos filhos menores, que realizavam o primeiro deslocamento para outra cidade. Viajavam em grupos de mulheres e crianças, todas pertencentes à mesma família extensa. Algumas vezes, um ou dois homens as acompanhavam, mas eles, via de regra, mantinham-se no local de partida esperando que elas retornassem ou enviassem dinheiro para que fossem ao seu encontro. (ROSA, 2021, p. 289)

Foi dessa maneira que os Warao se deslocavam, sobretudo, quando sua mobilidade estava restrita à região norte do Brasil (ROSA, 2021). A situação mudou a partir de 2019, com o acirramento dos conflitos nos abrigos do norte e as constantes ameaças por parte do Estado

---

<sup>16</sup> Para uma análise completa sobre os modos de gestão que o governo brasileiro empregou no amparo da população Warao, bem como o fechamento do cerco institucional em torno dos indígenas, ver os capítulos 3 e 4 do livro de Rosa (2021).

brasileiro de retirar as crianças Warao da guarda dos pais, os indígenas reconfiguraram suas dinâmicas de mobilidade. As principais alterações percebidas por Rosa (2021) foram 1) homens começando a se deslocar sozinhos, deixando temporariamente suas famílias no local de partida; 2) grupos familiares extensos, compostos por até vinte pessoas viajam juntos ou 3) famílias nucleares viajavam sem a companhia dos outros parentes. É através dessas novas dinâmicas de mobilidade que os Warao se deslocaram para outras partes do país além do norte; resulta que, já em 2020, a presença de grupos Warao poderia ser localizada em todas as cinco regiões do Brasil (ROSA, 2021).

Por exemplo, é justamente em 2020 que a primeira família Warao chega a Porto Alegre. Ao reconstituir seu trajeto, fica evidente que seus deslocamentos mais “drásticos”, nos quais mudaram definitivamente de cidade e estado, foram na maioria das vezes resultado do esgotamento de alguma relação com as instituições e/ou com a sociedade civil. Em Manaus/AM, residiam nos abrigos da Operação Acolhida, onde eram maltratados pelos militares encarregados da gestão. Segundo os relatos dos Warao, não era permitido que cozinhassem sua própria comida<sup>17</sup> e, quando tentavam, os militares derrubavam as panelas com chutes (MARECHAL, *et al*, 2021). Os mesmos militares ainda violentavam fisicamente os Warao, batendo até mesmo nas crianças (MARECHAL, *et al*, 2021), de modo que a opção por saírem de Manaus está diretamente relacionada a esses abusos<sup>18</sup>.

Os Warao então se deslocaram para Cuiabá, onde foram acolhidos pelos *encarregados*<sup>19</sup> da Associação de Amparo à Família Carente. A situação na casa onde moravam – cedida pela AAFC – era similar ao que Rosa (2021) reparou nos abrigos; os *encarregados* proibiam os Warao de sair para realizar *ebuquitane*, administravam toda e qualquer doação que os indígenas recebiam e constantemente teciam comentários preconceituosos para os Warao, acusando-os de serem “sujos” e de não cuidarem de suas crianças. Quando essa relação se esgotou e a situação chegou ao limite do insustentável, os Warao decidiram se deslocar novamente, dessa vez até Porto Alegre. A escolha dessa cidade em específico se deu porque alguns membros do grupo famílias já haviam residido nela por

---

<sup>17</sup> Lembramos que a possibilidade de preparar suas próprias refeições sempre foi uma demanda dos Warao que residem nos abrigos (ROSA, 2021).

<sup>18</sup> Também está aí a razão para os Warao de Porto Alegre recusarem constantemente as propostas da Prefeitura de colocá-los num abrigo.

<sup>19</sup> *Encarregados* é a maneira pela qual a família Warao em questão se referia aos funcionários da Associação de Amparo à Família Carente, uma instituição (criada pelo vereador da cidade de Cuiabá) que acolheu os Warao durante os meses iniciais da pandemia de Covid-19. Para um relato completo sobre as particularidades e os conflitos entre os Warao e a AAFC, ver Marechal, *et al*, 2020.

um tempo e, assim, estabelecido uma relação com os pesquisadores do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT).

Em Porto Alegre, onde a família reside desde 2020, já foram vividas diversas situações, tendo os Warao já residido em diversos hotéis, casas alugadas e até mesmo acampado na rua frente à rodoviária (como vimos no segundo capítulo). Quando os agentes das instituições do município articularam a ideia de que os Warao são nômades, ampararam a afirmação no fato de que estes “nunca estão em casa”, estando sempre indo e voltando a outros municípios do Estado. Os intuitos dessa mobilidade são, como já definimos, a realização de *ebuquitane*, venda de artesanato e busca por trabalho; esses deslocamentos nunca alteraram os padrões de residência do grupo, de modo que sempre enquanto uma parte da família viaja, o restante continua residindo em Porto Alegre, para onde aqueles que se deslocaram retornam após poucos dias.

A argumentação contida no discurso dos funcionários do CRAS de que isso seria um movimento nômade, característico da cultura Warao, ignora um fator primordial para a ocorrência dessa mobilidade, isto é, o fato de que muitas vezes a prática de *ebuquitane*, sem dúvidas a principal quando se trata da obtenção de renda<sup>20</sup>, fica impossibilitada de ser feita nas localidades próximas de onde os Warao residem. É comum em Porto Alegre que os agentes da rede institucional responsável pelos indígenas costumem fiscalizar os pontos nos quais os Warao costumam realizar *ebuquitane*, ameaçando-os constantemente de retirar forçadamente as crianças da guarda da família caso estes sejam vistos “pedindo esmolas”. Essa rede institucional, ao mesmo tempo que não constrói nenhum tipo de esforço efetivo para a inserção dos Warao no mercado de trabalho, ainda proíbe a realização da única prática de reprodução econômica que os indígenas possuem como alternativa no momento, resultando que a ida para pedir em outras cidades é vista pelos Warao como a única possibilidade de continuar obtendo renda.

O mesmo processo acaba se repetindo continuamente nessas outras cidades para as quais os Warao se deslocam para obtenção de renda, onde ocorrem sempre uma série de conflitos entre as instituições da cidade e a presença dos indígenas no centro<sup>21</sup>. Impedidos de

---

<sup>20</sup> Além do *ebuquitane*, os Warao de Porto Alegre costumam vender artesanato, panos de prato e *ecobags* recicláveis (as quais eles mesmos confeccionam). Também trabalham informalmente em alguns serviços temporários. Nenhuma dessas atividades, no entanto, consegue se equiparar à renda que obtêm quando saem para pedir.

<sup>21</sup> Apenas como um exemplo ilustrativo disso, podemos trazer a situação que ocorreu em Caxias do Sul/RS em julho de 2021, onde um grupo de Warao que se deslocava para o município foram presos e levados à força a um abrigo pela Assistência Social sob o pretexto de estarem “em condição de rua”. Mesmo com a insistência dos Warao de que o pretexto era falso, pois estavam alugando um quarto de hotel do centro da cidade, foram

realizar *ebuquitane* em Porto Alegre, e sofrendo ameaças pelas outras cidades nas quais passam, resta aos Warao a procura constante por novos espaços nos quais possam obter sua renda, indo sempre na direção a um município no qual ainda não foram ou do qual ouviram falar bem.

Também é interessante reparar que a mobilidade para outras cidades é, algumas vezes, incentivada e até mesmo subsidiada pelas instituições municipais – tendo isso ocorrido tanto nos deslocamentos “drásticos” quanto nas idas temporárias para obtenção de renda. No trajeto de Cuiabá até Porto Alegre, a família decidiu fazer uma parada de alguns dias no município de Cascavel/PR, onde pretendiam ficar até juntar dinheiro suficiente para pagar as passagens para seu destino final. Entretanto, pouco após sua chegada na rodoviária, foram abordados por funcionários da prefeitura que, ao ouvirem que sua estadia na cidade era condicionada ao tempo necessário para obter dinheiro suficiente para irem a Porto Alegre, imediatamente se ofereceram para pagar suas passagens diretamente (MARECHAL, *et al*, 2021). Um episódio semelhante ocorreu em Gramado/RS, onde os Warao tentaram ir para vender artesanato. Pouco tempo após chegarem à cidade, foram abordados pela Assistência Social que, rapidamente providenciou passagens de ônibus para os Warao se deslocarem até a cidade vizinha de Caxias do Sul/RS (MARECHAL, *et al*, 2021).

Um outro fator central para a mobilidade entre as cidades brasileiras são os conflitos que se dão entre os Warao de diferentes grupos familiares e comunidades de origem. Lembramos que, apesar dos Warao serem uma unidade étnica em termos linguísticos, existe uma grande diversidade em termos socioculturais nas comunidades dos *caños*. Essa heterogeneidade é também verificada no fenômeno migratório, sendo o conjunto dos indígenas que migram para o Brasil composto por famílias de diferentes regiões e comunidades, com características e hábitos relativamente diferentes (ROSA, 2021). A convivência de famílias oriundas de diversas regiões nos mesmos abrigos sempre implicou na ocorrência de diversos “conflitos, agressões, acusações de feitiçaria e, conseqüentemente, novos deslocamentos” (ROSA, 2021, p. 286). Tendo também em consideração que outros fatores de classificação social ou outros marcadores sociais da diferença como pertencimento religioso dos Warao às confrarias católicas ou evangélicas são fonte de tensões e conflitos sociais.

Esses conflitos não ocasionam somente os deslocamentos, mas também pesam na tomada da decisão de para qual cidade se transferem, preferindo sempre ir para uma cidade

---

obrigados a passar a noite inteira no abrigo e liberados apenas no dia seguinte (MARECHAL, *et al*, 2021, p. 206).

onde não residam outros indígenas Warao. Quando questionada sobre os motivos para terem fixado residência em Porto Alegre, uma de nossas interlocutoras na família nos relatou que era porque na cidade havia poucas famílias Warao além deles. Segundo ela, quando muitos Warao moram próximos uns dos outros, inevitavelmente vão ocorrer brigas e conflitos; foi esse também um dos motivos apontados para terem decidido abandonar os abrigos da região norte, onde havia muitos indígenas morando juntos e, por consequência, muitas desavenças.

Embora os casos aqui relatados sejam majoritariamente referentes à trajetória de mobilidade migratória dos Warao que hoje vivem em Porto Alegre, não significa que esses elementos constituem fenômenos e dinâmicas isoladas. Pelo contrário, são verificados de maneira variável em outros contextos no Brasil, como vemos nos trabalhos de outros antropólogos que examinaram o contexto da migração Warao (SONEGHETTI, 2017; RAMOS, *et al*, 2017; ROSA, 2021; SANTOS; QUINTERO, 2021). O exame do trajeto das famílias Warao de Porto Alegre, somado às referências que temos sobre a maneira pela qual a mobilidade migratória opera em outros estados, torna explícito o fato de que não podemos tomar esses deslocamentos como sinal de uma suposta característica nômade do grupo. Seria também, igualmente equivocada, qualquer tipo de conceitualização e análise da mobilidade Warao amparada em uma visão teórica que considere esses deslocamentos como resultado da “cultura Warao”.

É preciso também, como reparou Rosa (2021), não nos limitarmos somente à situação etnográfica de nossas pesquisas, mas compreender por meio de outras etnografias os modos pelos quais a mobilidade se dava na Venezuela. Temos assim uma referência comparativa, que nos possibilita entender o quanto as dinâmicas nos diferentes países se assemelham ou distinguem. Rosa (2021), usando como base os processos na Venezuela, percebeu os modos específicos pelos quais a mobilidade Warao foi transformada, principalmente, devido à maneira que a sua relação com o Estado brasileiro foi estabelecida. Essas reconfigurações nas dinâmicas são um sinal de que não é possível analisar a mobilidade Warao e a ação do Estado separadamente pois, ambos âmbitos estão intrinsecamente relacionados. As reconfigurações na mobilidade são, portanto, o resultado conjunto tanto das consequências da gestão do Estado quanto da agência Warao em reproduzir sua vida.

A mobilidade Warao no Brasil é, portanto, o resultado conjunto de uma gama variada de fatores específicos que, quando tomados isoladamente, não dão conta de compreender a realidade do fenômeno. É preciso que se considere a 1) realidade histórica dos processos de intervenção no delta do Orinoco; 2) as múltiplas e cambiáveis relações que os Warao estabelecem com os diversos setores da sociedade brasileira; 3) os modos através dos quais o

Estado brasileiro administra o fluxo migratório Warao e 4) as diversas estratégias empregadas pelos indígenas para reconstruir sua vida em outro país. Analisar a mobilidade migratória Warao utilizando, como parâmetro, apenas um desses elementos enquanto os outros são ignorados, só pode resultar em uma compreensão mutilada da realidade.

### **3.3 CULTURA ENQUANTO PROBLEMA POLÍTICO**

A ideia/força de nomadismo, examinada no segundo capítulo, revelou um problema central das políticas públicas direcionadas aos Warao no Brasil, isto é, o fato de que estas estão construídas em um emaranhado ideológico que, além de atribuir um caráter provisório à presença Warao no Brasil, organiza uma série de justificativas para suas falhas, ao mesmo tempo em que nega direitos aos Warao. Se consideramos a impossibilidade de pensar as dinâmicas da mobilidade migratória de maneira isolada aos modos de gestão que o Estado emprega no controle desse fluxo, somos levados, igualmente, a ter de pensar quais as concepções simbólicas que orientam a maneira que as políticas de acolhimento são operadas. Nossa preocupação aqui, é com a continuidade da culpabilização dos próprios indígenas com as falhas das políticas que são direcionadas a eles. Vimos como isso ocorreu em Porto Alegre a partir da imagem de que os Warao possuem uma tradição nômade e, portanto, não havia necessidade de garantir alguma assistência a esses indígenas pois sua presença no município era temporária.

A categoria de nomadismo, no entanto, é apenas um dos modos pelo qual esse emaranhado ideológico pode vir a se expressar, sendo apenas um exemplo entre vários da relação estabelecida entre políticas públicas e imaginários específicos sobre os povos indígenas. Poderíamos realizar, de maneira semelhante ao que foi feito com a categoria de nomadismo, um exame dos modos pelos quais outras categorias (mendicância, por exemplo) são utilizadas nos discursos sobre a presença Warao no Brasil; provavelmente, chegaríamos assim a resultados similares quanto às bases que dão sustentação a esses argumentos. Resulta então, na necessidade de ir além de uma crítica de oposição a essas categorias em si, mas atacar o substrato político-ideológico que as fazem ser tão possíveis e aceitáveis.

Nenhuma das bases de sustentação da ideia de nomadismo examinadas no segundo capítulo é tão evidente quanto o uso de uma noção reificada de cultura, de modo que mesmo quando o conceito de nomadismo não é operacionalizado, sendo outras categorias artificiais utilizadas em seu lugar, a ideia de que o problema das políticas é resultado da “cultura Warao” continua a aparecer nos discursos. Assim como muitas vezes o conceito de cultura carrega,

nos discursos antropológicos, sentido hierárquicos que se movimentam no interior de uma distinção genérica entre *nós* e os *outros* (ABU-LUGHOD, 2018), o mesmo parece ocorrer quando todas as problemáticas referentes a relação dos Warao com as instituições são subsumidas à lógica de “desafios culturais”. Mesmo que esses desafios de fato existam (afinal estamos falando não só de indígenas, mas também de indígenas estrangeiros), a ênfase constante dada pelas instituições no “fator cultural” como a origem de toda e qualquer dificuldade, parece muito mais uma atualização do discurso já verificado na análise da categoria de nomadismo do que uma verdadeira compreensão das demandas particulares Warao.

Estamos preocupados aqui com uma possível adoção genérica do conceito de mobilidade migratória por parte desses agentes, sem que antes, entenda-se que essa mobilidade nada tem a ver com características culturais, mas é o resultado de diversos processos históricos interligados (ROSA, 2021). Caso não considerado tal pressuposto, mobilidade pode vir a ser integrada ao mesmo discurso, transformando-se numa afirmação de que os Warao possuem uma “cultura migratória” e, assim, reproduzir todo o caráter de provisoriade que antes lhe era imposto através do conceito de nomadismo, agora apenas com um amparo antropológico renovado. É graças a essa inquietação que insistimos repetidamente que a mobilidade migratória não é uma mera reatualização da cultura Warao, sendo essa uma visão que, além de romper com os processos de intervenção que ocasionaram a vinda dos Warao ao Brasil e as violências que os constroem a mudar-se de cidade, também constrói uma imagem estática da sociedade Warao, na qual a mesma estrutura cultural imutável é apenas atualizada frente a um novo contexto. Apaga-se assim, tanto o protagonismo histórico dos indígenas frente ao fenômeno migratório quanto o papel que as instituições têm no incentivo dessa mobilidade.

É preciso, portanto, alargar um pouco o debate e construir uma crítica à maneira pela qual o conceito de cultura parece ser entendido pelas redes institucionais de acolhimento aos Warao no Brasil. Deixemos legível aqui: não estamos alegando que não exista uma cultura Warao, nem que a afirmação da distinção cultural não possua importância no cenário político, o ponto não é esse. Do mesmo jeito, não é nosso objetivo aqui realizar um extenso debate sobre o conceito de cultura na antropologia, discussão que acompanha todo o desenvolvimento da disciplina e não está nem perto de chegar a um fim ou consenso. Esperamos apenas refletir, com base no exame realizado no capítulo anterior, algumas das preocupações sobre os impactos que a ideia de cultura (na maneira em que esta é vista pelas instituições) pode possuir na realidade da migração Warao, quando abordada de maneira a

construir esses indígenas como um “outro-distinto” (ABU-LUGHOD, 2018). Nossa preocupação, portanto, é com a possível continuidade da argumentação que coloca os problemas do atendimento aos Warao nos termos de uma “distinção cultural”, reproduzindo os mesmos elementos já verificados no segundo capítulo, sem que, no entanto, se faça qualquer menção ao conceito de nomadismo.

Comentamos anteriormente sobre os problemas de uma visão essencialista das culturas indígenas que, quando reduzidas a uma visão exotizada e tipológica, pode vir a recair num substantivismo que reduz toda a existência dessas populações à mera reprodução mecânica de suas práticas culturais ou tradições; impõe-se assim, uma “alteridade radical” a esses povos, a qual não se justifica por ângulo nenhum (RAMOS, 2017). Considere-se, ainda, o fato de que o local coercitivo no qual o racismo foi produzido sempre possui uma relação íntima com a ideia de cultura (e classe) (YOUNG, 2005), e temos como evidentes os perigos da construção de uma “tipologia étnica caracterizada” (SAID, 2007) quando se trata da ênfase constante das instituições em insistir de que os Warao possuem uma *visão de mundo* completamente distinta da nossa, sendo essa a principal dificuldade de seu acolhimento.

Mesmo que possua ares genéricos de compreensão e relativismo cultural – que, como sabemos, sempre foi uma estratégia utilizada para a negação da coetaneidade (FABIAN, 2013) –, nada mais é do que a reafirmação constante de que o *problema cultural* deve vir a ser resolvido de alguma forma. Apesar da constância do tom compreensivo nos enunciados referentes à cultura Warao (como vimos na reunião examinada no segundo capítulo), a resolução, da parte das instituições, só parece ser possível de dois modos: ou lavam-se as mãos, e afirmam que não há nada que se possa fazer porque a cultura Warao é assim; ou propõem-se que a condição primordial para o “entendimento” da “cultura Warao” é que os indígenas entendam (e, portanto, assimilem) o que seria a “nossa cultura”.

O primeiro argumento se fez evidente no exame dos discursos sobre o “nomadismo Warao”, onde, sob a justificativa de que a mobilidade trata-se de uma característica cultural, não havia nada que pudesse ser feito. Explícito aqui é o caráter específico que o relativismo cultural assume, como um meio encontrado pelos agentes de não somente negar a coetaneidade dos Warao, mas também a própria realidade que gerava os deslocamentos vistos como nomadismo; que, como sabemos, eram o resultado da impossibilidade – sob ameaça de retirada das crianças – dos Warao de realizarem *ebuquitane* no município de Porto Alegre. O motivo para os deslocamentos que eram vistos como afirmação de uma distinção cultural estava, portanto, na própria ação do poder público; o paradoxo aqui se completa quando essa

distinção cultural inventada era utilizada como negação para a concessão do auxílio moradia, amparando-se na falsificação do que seria a cultura Warao.

No que se refere ao segundo argumento, esse foi escutado inúmeras vezes pelos Warao que residem em Porto Alegre ao longo de toda sua trajetória pelas cidades que passaram no Brasil e independente da relação que constituam com uma determinada instituição. O exemplo mais geral disso são os discursos gerados a partir da imagem que a sociedade brasileira possui da prática de *ebuquitane*, principalmente quando acompanhada de crianças. Normalmente antecedido por um longo discurso compreensivo sobre o entendimento de “na cultura deles é assim”, os agentes logo atentam para o fato de que agora os Warao estão no Brasil e, portanto, devem respeitar a cultura dos brasileiros e não mais levar as crianças para as ruas – como se sair a pedir nas ruas acompanhado das crianças fosse uma característica cultural e não um modo específico pelo qual os Warao encontraram de reproduzir-se economicamente quando tudo lhes é negado.

A relação entre o que as instituições entendem como a “cultura Warao” e as imagens estereotipadas sobre os povos indígenas aparece, mais flagrante do que nunca, em uma das reuniões *online* realizadas em agosto de 2020 entre os integrantes do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (NIT) e uma das funcionárias da Associação de Amparo à Família Carente de Cuiabá. Durante todo o percurso da reunião, a assistente social em questão não parecia fazer nenhum tipo de menção ao fato de que os Warao eram indígenas, referindo-se a eles apenas como imigrantes venezuelanos. Em um determinado momento, ficamos até mesmo em dúvida se, de fato, a AAFC estava ciente de que abrigavam indígenas; até que, com a finalidade de dar uma resposta definitiva às nossas dúvidas, perguntamos quais eram, na opinião da assistente social, os maiores desafios para trabalhar com os povos indígenas. Fomos então surpreendidos com a rapidez que ela nos relatou que sua maior dificuldade era a de fazer com que os Warao entendessem que “não estavam mais na floresta” e, portanto, deviam “respeitar nossa cultura do mesmo modo que respeitamos a deles”. Esse “respeitar nossa cultura” em questão dizia respeito a não mais do que um apanhado de características de sua “cultura” que os Warao deveriam abandonar, isto é: “a falta de higiene, a exploração das crianças, e o costume de comer comida estragada”.

A necessidade da “pitada de história” proposta por Wolf (2003) aparece aqui como evidente, de modo que para a compreensão dessas imagens e da maneira que operam, é preciso um esforço para a construção de similaridades históricas com outros contextos, como meio de indicar que as principais características que são, hoje, atribuídas à “cultura Warao” não constituem nada mais do que a reprodução e reiteração das cargas e arquétipos “sobre os

brutos comedores de gente beligerantes, primitivos e pagãos malditos” (RAMOS, 2012. p. 7), que foram construídas ao longo dos séculos, num processo simultâneo à própria edificação da identidade moderna (TROUILLOT, 1991; QUINTERO, 2021).

Sem muito esforço, é possível estabelecer um paralelo entre cada um desses “costumes Warao” citados pela assistente social e os diversos processos históricos nos quais os sujeitos indígenas foram estigmatizados (TRINCHERO, 2000). A falta de higiene, por exemplo, já foi atribuída à “cultura” Warao na Venezuela, durante o processo de racialização da cólera (BRIGGS; MANTINI-BRIGGS, 2004; ROSA, 2021); a exploração das crianças é reproduzida a todo momento no Brasil, servindo de justificativa para a violenta ação do Conselho Tutelar verificada em diversas regiões (SONEGHETTI, 2017; ROSA, 2021; MARECHAL, *et al*, 2021); quanto ao hábito de comer “comida estragada”, mesmo que não tenhamos nenhuma referência direta disso no contexto Warao, não é preciso ir muito longe para perceber a existência de estigmas que fazem referência a alimentação dos indígenas. Usando apenas um exemplo já presente nesse trabalho, podemos citar a acusação de que a cólera na Argentina era resultado do “costume indígena” de comer peixe cru (TRINCHERO, 2000).

Evidencia-se, assim, que por trás do discurso institucional que supostamente reconhece a diversidade e o relativismo cultural, estão mascarados os mesmos pressupostos e preconceitos estigmatizantes que sempre caracterizaram a relação das sociedades nacionais com os povos indígenas. A ambiguidade característica desse tipo de prática discursiva é um traço central que sublinha tanto as relações entre a sociedade nacional e os povos indígenas (RAMOS, 2014) quanto uma característica no conjunto das políticas indigenistas, onde são construídas estratégias para assimilação dos indígenas simultaneamente a uma defesa ou (re)valorização das suas culturas (QUINTERO, 2021). Precisamente, entre as características centrais desse conjunto de práticas e políticas, são localizados atributos específicos como o exotismo, a imprecisão<sup>22</sup>, e a ambivalência, que permitem a oscilação das políticas indigenistas entre essencialismos românticos e perspectivas primordialistas da cultura indígena (QUINTERO, 2021).

A partir disso, fica óbvio que o uso constante de um vocabulário amparado pelo conceito de cultura não significa nenhum tipo de avanço nas políticas públicas caso as concepções de cultura utilizadas continuem a ser meras reproduções do imaginário colonial. Tentando colocar a situação nos termos empregados por Ramos (2012, p. 7) quando analisa a

---

<sup>22</sup> Sobre essa imprecisão, lembremos Said (2007), que aponta para o fato de que a linguagem sobre o Outro nem ao menos tenta ser precisa.

chegada dos conceitos antropológicos ao “mundo real”: mesmo que a “eloquência antropológica” tenha convencido os agentes sociais ao reconhecimento de que existem particularidades culturais que devem ser respeitadas, estas ainda não foram separadas dos arquétipos construídos ao longo dos séculos.

A supressão da visão da “cultura” Warao articulada no contexto das políticas públicas requer, além do papel do antropólogo como um ator político responsável (RAMOS, 2021), um esforço para a construção conjunta de uma antropologia histórica, entendida aqui como um campo de estudos aberto a novas temáticas, métodos de investigação e protocolos de conhecimento (PACHECO DE OLIVEIRA; QUINTERO, 2020). Tal projeto pode vir a auxiliar na desestruturação das reproduções exotizadas e estigmatizantes do que seria a cultura indígena, contribuindo para com a visibilidade do protagonismo indígena nas situações históricas específicas nas quais estão inseridos (PACHECO DE OLIVEIRA; QUINTERO, 2020). O passo inicial nessa direção foi, sem dúvidas, dado por Rosa (2021); resta agora o desenvolvimento de novas pesquisas com um direcionamento político e histórico sobre a presença Warao no Brasil.

Concomitante à proposição de uma antropologia histórica, é necessário que nos esforcemos para encontrar meios de escrever “contra a cultura” procurando subverter as acepções mais problemáticas do conceito, como a homogeneidade e a atemporalidade (ABU-LUGHOD, 2018). Não estamos sugerindo aqui a “morte” da cultura enquanto objeto antropológico, afinal, cultura é o principal conceito através do qual podemos chegar a uma compreensão da maneira pela qual a experiência humana se organiza por meios simbólicos (SAHLINS, 1997). Tais meios simbólicos, no entanto, não podem ser separados da situação histórica e social efetiva no qual os indígenas estão inseridos, em uma espécie de valorização *poética* da cultura Warao que, utilizando a metáfora de Ramos (2017), faz recordar o estado de espírito de uma vítima de assalto que teve os dedos arrancados, mas, no entanto, deixaram-lhes os anéis: o bem estar físico e a dignidade social dos Warao que estão no Brasil são colocados em segundo plano, vindo logo após a valorização genérica de sua “cultura”.

Deixemos assinalado aqui que, a crítica ao conceito de cultura e aos modos pelos quais essa categoria é lida (e articulada) fora da antropologia, não é uma afirmação de que a cultura ou os sistemas simbólicos Warao devam ser deixados de lado em nossos estudos. Pensamos ser possível uma perspectiva teórica que considere a cultura Warao não como integrada por uma essência interna ou mola mestra organizacional, mas como um conjunto de práticas e valores que estão num contínuo processo de construção, desconstrução e reconstrução, ocorrendo a partir de diversos processos históricos específicos (WOLF, 2003).

Ler a cultura dessa forma, significa atentar não somente para os modos através dos quais os Warao dão sentido para sua experiência no Brasil, mas também o quanto esse processo está associado a uma série de fatores que lhe são externos. Assim como não é possível entender a mobilidade migratória Warao somente a partir da iniciativa dos indígenas em mudarem de cidade, sendo necessário levar em consideração toda a gama de situações sociais e históricas que os condicionam a se deslocar, o estudo da cultura Warao deve ter como substrato as arenas históricas maiores (WOLF, 2003) na qual esses agentes sociais estão inseridos.

Quando a ideia de cultura é apropriada por agentes sociais diversos, como um meio de deslegitimar a busca por direitos e acionar um campo político-ideológico que possui como únicas alternativas a isenção de qualquer responsabilidade por parte das instituições ou a assimilação dos indígenas à “nossa cultura”, é preciso dar um passo atrás e considerar a maneira que nossos conceitos são lidos fora do “ambiente fechado dos debates acadêmicos” (RAMOS, 2012, p. 7). A cultura Warao deve, sim, ser reivindicada na arena dos direitos específicos, garantidos no papel pela Constituição Federal de 1988 e pelos diferentes instrumentos jurídicos internacionais; justamente por isso que surge a necessidade tão urgente de combater as visões reificadas e desqualificadoras da cultura, que constroem a imagem dos Warao como um Outro hierarquizados que deve ou aceitar ser assimilado ou aceitar que não há nada que as instituições possam fazer.

### **3.4 OS WARAO CONTRA O ESTADO?**

Antes de encerrarmos, gostaríamos de desenvolver alguns esboços sobre a relação que os Warao estabelecem com o Estado brasileiro, na tentativa de insistir que as dinâmicas Warao não podem ser compreendidas a partir de uma construção teórica dicotômica. Como vimos, é impossível que se examine a mobilidade migratória Warao sem levar em conta o papel que o Estado possui nesse processo. Nesse sentido, as próprias reconfigurações da mobilidade (quando comparadas com a maneira que o processo se dava na Venezuela) podem ser lidar como uma estratégia para escapar do controle que o Estado brasileiro tenta exercer sobre essa população, principalmente através das políticas de abrigamentos e da retirada forçada de crianças (ROSA, 2021). Estamos de acordo com essa afirmação, podemos até mesmo perceber essas alterações nas dinâmicas dos Warao de Porto Alegre, que tiveram que reconfigurar suas estratégias de *ebuquitane* frente às ameaças expressadas pela Assistência Social do município.

Entretanto, tal reconfiguração não pode ser analisada e pensada de maneira acrítica e desatenta, a ponto de cair em uma redução da realidade que só consiga perceber a relação entre os Warao e as instituições através de uma oposição maniqueísta, de modo a criar uma imagem artificial de que os Warao estão *contra* o Estado brasileiro. Os modos pelos quais a relação entre os Warao e as instituições é por demais dinâmica e mutável para que seja reduzida a uma dicotomia vazia e imprecisa que subsume toda a efetividade dos fenômenos a pares de oposição.

Ao menos do que foi percebido nesses dois anos de acompanhamento das famílias Warao em Porto Alegre, não parece que estes estejam tentando fugir *do* Estado em si, mas somente de algumas políticas específicas às quais foram submetidos ao longo de seu trajeto pelos diversos municípios e Estados brasileiros. A aversão constante demonstrada pelos Warao de Porto Alegre quanto a possibilidade de morarem em um abrigo da prefeitura é um exemplo perceptível disso. Quando recusam essa proposta, não estão manifestando uma rejeição ao amparo proposto pelas instituições, mas somente a essa proposição em específico, de modo que a recusa em ir morar em um abrigo é enunciada simultaneamente à demanda por receberem auxílio-moradia.

Em determinados momentos, os Warao inclusive empenham-se em realizar algum tipo de ação que chame a atenção das instituições, como vimos na situação do acampamento na rodoviária de Porto Alegre, onde a empreitada tinha como principal objetivo convocar as instituições a perceber a presença Warao no município e prestar algum tipo de auxílio (MARECHAL, *et al*, 2021). Uma de nossas interlocutoras na família relatou que durante o planejamento do acampamento, ficou decidido entre os Warao que, caso o governo<sup>23</sup> não os ajudassem a encontrar uma nova e casa e auxiliassem no aluguel, iriam embora de Porto Alegre. Algumas indicações sobre a relação entre os Warao e o Estado podem ser tiradas daqui.

Primeiro, os Warao parecem transpor para o Estado brasileiro as expectativas que possuíam sobre o auxílio prestado pela política indigenista na Venezuela<sup>24</sup> antes da crise; o abatimento dessa expectativa causa dúvida e revolta entre os Warao de Porto Alegre, que afirmam não conseguir entender o porquê de, no Brasil, o governo não prestar auxílio a eles. A decisão dos Warao de deixar Porto Alegre caso suas demandas não fossem atendidas, revela

---

<sup>23</sup> *Governo* é o termo que os Warao de Porto Alegre utilizam em suas falas para se referir às instituições públicas, sejam elas quais forem. Optamos por manter o termo aqui por se tratar de um trecho em que o relato dos interlocutores é central.

<sup>24</sup> Nos relatos coletados por Marlise Rosa (2021) em seu livro, podemos observar que alguns Warao associam sua migração para o Brasil com o fim das políticas indigenistas do governo de Chávez, afirmando que “naquela época havia trabalho para os indígenas e assistência por parte do Estado (...)” (ROSA, 2021, p. 28).

mais uma vez o fato de que a mobilidade Warao é o resultado conjunto tanto da ação e das estratégias Warao quanto da falta de amparo dado pelas instituições, repetindo constantemente o paradoxo no qual a mobilidade é, ao mesmo tempo, a consequência da ausência de políticas direcionadas aos Warao e a justificativa utilizada pelas instituições para a continuidade dessa escassez de atendimento.

Percebemos também um caráter de “cabo de guerra” na relação estabelecida com o Estado durante o acampamento na rodoviária. Ao mesmo tempo que os Warao decidiram que iriam deixar Porto Alegre caso não fossem atendidos pelas instituições, estas por sua vez, esperavam que o problema se resolvesse sozinho com a partida dos Warao. Resultou, portanto, em uma situação de tensionamento contínuo, em que cada uma das partes envolvidas aguardava a movimentação da outra; os Warao souberam então se aproveitar dessa situação ao escolher uma das zonas mais movimentadas de Porto Alegre para levantar seu acampamento, de modo que as instituições foram obrigadas a se movimentar para “resolver” a situação antes que os Warao tivessem de ir embora para outro município. A conclusão dessa situação se deu, como já relatado no segundo capítulo, com a remoção e transferência forçada para abrigos, onde os Warao ficaram alguns dias até serem liberados e receberem o auxílio-moradia, que era a demanda dos indígenas desde o início.

Através desse exemplo podemos perceber que a relação construída entre os Warao e as instituições brasileiras é por demais dinâmica, complexa e até contraditória para que seja reduzida a uma dicotomia de oposições. Ao mesmo tempo em que a mobilidade Warao se organiza como um modo de escapar do controle do Estado brasileiro (ROSA, 2021), ela também é realizada na busca por uma relação de auxílio com esse mesmo Estado, de modo que quando analisamos a trajetória da mobilidade migratória dos Warao de Porto Alegre, vemos como seu tempo de estadia em um determinado município ou região é sempre condicionado com a relação de colaboração estabelecida inicialmente com as instituições dali. No momento em que essa relação se esgota, ou se encontra em vias de se esgotar, os Warao decidem deixar a cidade e buscar por outro lugar para residirem, onde tentarão estabelecer novamente a relação com as instituições do novo município; a busca por uma nova cidade, portanto, é sempre organizada em torno de encontrar um lugar onde sejam acolhidos institucionalmente, recebendo acesso aos seus direitos.

É nítido aqui como o movimento de “dupla aceitação e rejeição” (ROSA, 2021, p. 103) influenciam na mobilidade: quase sempre<sup>25</sup> que chegam a um novo município ou região os Warao causam uma espécie de comoção pela sua situação, que faz com que sejam acolhidos momentaneamente tanto pelas instituições quanto pela população local, que os auxilia com doação de alimentos, roupas e dinheiro<sup>26</sup>. Com o passar do tempo, o impacto dessa solidariedade tende a diminuir (ROSA, 2021), a população local deixa de se comover pelos Warao – se tornando muitas vezes hostil a sua presença – e a relação com as instituições começa a se desgastar. São nesses momentos de esgotamento que o reconhecimento da cultura Warao, inicialmente percebida como necessidade de um acolhimento diferenciado, é transformada no discurso dos agentes públicos, passando a representar imagens estereotipadas sobre os povos indígenas que, por sua vez, justificam a debilidade do atendimento. É no desenvolver dessas “situações limite” (MARECHAL, *et al*, 2021) que os Warao decidem mudar-se novamente, buscando estabelecer novas relações ao longo de seu trajeto.

Levando tudo isso em consideração, pensamos que a chave para um entendimento mais dinâmico da relação estabelecida entre os Warao e o Estado brasileiro pode ser encontrada na tríade de elementos que caracterizam as relações assumidas entre os Warao e os funcionários brasileiros nos abrigos da região norte (ROSA, 2021). Desse modo, ao mesmo tempo em que as instituições tentam manter o controle sobre os Warao, estes podem, tanto subverter e essas investidas, estabelecendo novas estratégias para escapar dessa administração<sup>27</sup>, quanto colaborar momentaneamente com o controle, aceitando de maneira restrita algumas das demandas institucionais como um meio de obter algum tipo de compensação.

No entanto, é importante frisar que independente dos Warao adotarem as estratégias de subversão ou colaboração, as hierarquias que sustentam a relação de controle do Estado não são modificadas, de modo que os Warao ainda continuam sujeitos à autoridade das instituições. Portanto, a necessidade de ruptura com uma perspectiva maniqueísta da relação com o Estado não significa que possamos adotar uma ideia de que os Warao estão sempre resistindo aos abusos e violências por parte das instituições, sendo sempre retratados como

---

<sup>25</sup> Em algumas cidades, o movimento de aceitação nem sequer ocorre, como foi o caso em Caxias do Sul/RS, onde os Warao foram presos em abrigos, e Gramado/RS, onde foram mandados para outra cidade assim que chegaram (MARECHAL, *et al*, 2021).

<sup>26</sup> O motivo para os Warao sempre procurarem se deslocar para municípios onde não há uma presença marcante de outras famílias Warao pode ser percebido, além de uma estratégia para evitar conflitos com outros indígenas, como uma tentativa de encontrar regiões onde possa ser possível reproduzir a aceitação marcada pela novidade de sua presença, de modo que é mais fácil desse fenômeno se repetir caso a região em questão não conheça ainda a situação dos Warao.

<sup>27</sup> As saídas temporárias para realizar *ebuquitane* em outros municípios da região quando a prática é impossibilitada em Porto Alegre é um exemplo disso.

atores “inerentemente criativos e sempre prontos para reinventar quem são e quem querem ser” (WOLF, 2009, p. 15). As estratégias empregadas pelos Warao para reproduzir sua vida no Brasil não podem ser encaradas romanticamente a partir da categoria de resistência, sob pena de desconsiderar que as possibilidades de escolha dos Warao no Brasil estão condicionadas à uma ampla multiplicidade de fatores. Como apontou Eric Wolf (2009) ao criticar os momentos em que o desejo se torna pai e mãe do pensamento:

As pessoas nem sempre resistem aos constrangimentos em que se encontram e nem podem reinventar-se com toda a liberdade por meio de construções culturais de sua própria escolha. A remodelagem cultural e a mudança cultural prosseguem continuamente sob condições variáveis, mas também altamente determinadas. Essas podem ampliar a criatividade ou inibi-la, estimular a resistência ou dissipá-la. (WOLF, 2009, p. 15)

Assim sendo, mesmo que a mobilidade migratória Warao tenha se construído como uma busca constante por autonomia<sup>28</sup> e melhores condições de vida (ROSA, 2021), suas ações e estratégias nessa empreitada estão sempre condicionadas a um terreno histórico específico. Esperamos ter demonstrado aqui, tanto as violências que marcam essa mobilidade, quanto os modos específicos pelos quais certas categorias que, são fruto de um imaginário colonial anterior a migração Warao, são reproduzidas no decorrer desse processo. Portanto, não é como se os Warao possuíssem total possibilidade de escolher onde e como viver. Essas estão sempre restritas à situação na qual se encontram, de modo que as decisões tomadas pelos Warao devem ser sempre avaliadas dentro do contexto histórico-estrutural (e conjuntural) na qual foram tomadas, e não calibradas como a reprodução a-histórica de um padrão subjetivo imutável

---

<sup>28</sup> Deixemos demarcado aqui que a busca por autonomia não significa que as instituições devam se isentar do auxílio aos Warao. A demanda indígena de construir sua vida autonomamente deve ser realizada em conjunto com a reivindicação dos direitos reservados aos povos indígenas.

## CONCLUSÃO

Ao longo dos três segmentos aqui contidos, exploramos alguns dos principais aspectos da migração dos Warao para o Brasil, enfatizando o modo como a mobilidade migratória desses indígenas é encarada (e administrada) pelos agentes sociais brasileiros. Utilizamos aqui a invenção da imagem de nomadismo como uma chave para adentrar no cerne do problema sobre as construções ideológicas que guiam as políticas de acolhimento aos Warao no Brasil. Chegando assim à percepção de que a construção de um amparo adequado para essa população deve ocorrer, simultaneamente, à crítica da situação sociocultural que tornou o discurso sobre o nomadismo (e a “cultura”) Warao tão aceitável.

Dedicamos o primeiro capítulo à revisão dos principais aspectos socioantropológicos do povo Warao, assim como o contexto histórico que resultou no início de seu processo migratório para os centros urbanos da Venezuela e, posteriormente, para o Brasil. Argumentamos diversas vezes ao longo do texto na impossibilidade de construir uma análise coerente da migração Warao sem levar em conta os processos históricos de intervenção no delta do rio Orinoco que, como vimos, tiveram resultados desastrosos que acarretaram na impraticabilidade dos indígenas reproduzirem seus modos de vida na região. Foi com base nisso, portanto, que construímos a revisão sobre os modos pelos quais a mobilidade migratória Warao se organizava na Venezuela, sendo esses deslocamentos a maneira que os indígenas encontraram de obter recursos econômicos quando a reprodução de sua vida ficava impossibilitada nos *caños*.

Assim como Marlise Rosa (2021), consideramos a revisão da mobilidade migratória na Venezuela essencial para o entendimento de como essas dinâmicas são mantidas ou transformadas frente ao contexto brasileiro. Embora nos primeiros momentos a mobilidade Warao no Brasil reproduzisse as mesmas lógicas que já haviam sido verificadas na Venezuela, a partir de 2019 as dinâmicas são modificadas. Examinamos então os fenômenos iniciais que caracterizaram a chegada dos Warao ao Brasil, abordando os efeitos que sua presença produziu na sociedade civil e, além disso, a conduta e as políticas empregadas pelas instituições brasileiras no amparo a esses indígenas migrantes. O fim do “movimento pendular” (SONEGHETTI, 2017) entre Brasil e Venezuela, somado ao fechamento do cerco institucional (ROSA, 2021) e os demais aspectos trabalhados aqui, resultaram na alteração das dinâmicas de mobilidade migratória. Os Warao então se deslocaram por todas as cinco regiões brasileiras, onde sempre foram tratados como uma presença (ou até mesmo um problema) transitório.

No segundo capítulo adentramos a problemática dos Warao serem caracterizados, no Brasil, como um povo indígena nômade. Através de alguns paralelos com outros contextos históricos, fomos capazes de perceber a categoria de nomadismo como uma falsificação da realidade que, ao mesmo tempo em que rompe com os processos efetivos que levaram à migração, justifica a falta de políticas públicas adequadas aos Warao. Nosso intuito nunca foi o de analisar o conceito de nomadismo *em si*, mas o modo pelo qual este é articulado pelos diversos atores sociais envolvidos no processo. Desse modo, nos amparamos na crítica de João Pacheco de Oliveira (2016) a noção redutora de erro para nos afastarmos de uma perspectiva que trata a categoria de nomadismo como um equívoco leigo, procurando entender essa imagem na sua multiplicidade de modos de uso. Analisamos a maneira que esse discurso opera nos textos antropológicos e nas reportagens jornalísticas, estabelecendo uma relação com os processos de invenção do Outro (SAID, 2007), procurando demonstrar que não se tratava apenas de um problema local, mas era uma categoria produzida e sustentada por imaginários específicos sobre os povos indígenas e na manutenção do caráter de provisoriamente historicamente relegado aos migrantes.

Vimos que, mesmo que esses processos de invenção do Outro possuam características universais, no caso da migração Warao essa invenção é organizada através de imagens negativas e estigmatizantes (TRINCHERO, 2000), que por sua vez são subsumidas às lógicas da “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005), construindo as relações de dominação necessárias para que a exploração ocorra. Resulta, portanto, na maneira paradoxal na qual os Warao são acolhidos no Brasil, de modo a configurar sempre uma presença transitória, além de serem constantemente culpabilizados pelas falhas do próprio atendimento direcionado a eles. Por fim, propomos não ser possível compreender a real dimensão do fenômeno caso haja uma ruptura entre discurso e prática, de modo que consideramos que a imagem de que os Warao são nômades opera, no Brasil, como uma ideia/força (QUINTERO, 2015). Com base na situação etnográfica de Porto Alegre, observamos como essa imagem é articulada na prática, como um modo de justificar as falhas no atendimento aos Warao e, simultaneamente, negar-lhes direitos, baseando-se sempre em visões reificadas sobre a “cultura” Warao que ignoram os processos reais que levam à mobilidade.

O terceiro e último capítulo se desenvolve a partir da percepção de que o problema em questão não era a categoria de nomadismo por si só, mas da construção falsificadora que permitia que as políticas públicas fossem construídas com base em imagens estigmatizantes. Sendo assim, não nos parecia suficiente apenas uma supressão teórica do conceito de nomadismo, sendo necessária a construção simultânea de uma crítica às relações sociais e

ideológicas que orientam o atendimento aos Warao no Brasil. Isso não significa, no entanto, que o problema teórico (por assim dizer) sobre a categoria de nomadismo em si não possua importância. Nos esforçamos, portanto, para argumentar sobre a impossibilidade de caracterizar as migrações e a mobilidade Warao através do conceito de nomadismo, ao mesmo tempo que indicamos que a categoria em si nunca possuiu uma importância de fato na bibliografia sobre os Warao, sendo sempre utilizada de modo marginal e genérico. Além disso, o fato de que não existe uma referência concreta aos debates teóricos sobre o conceito de nomadismo na bibliografia antropológica Warao, fortaleceu nossa percepção de que se tratava muito mais de um problema político e ideológico do que de fato teórico.

Através do aporte conceitual viabilizado pela obra de Rosa (2021), analisamos a trajetória das famílias Warao de Porto Alegre com o amparo do conceito de mobilidade migratória. Esse marco conceitual nos permitiu acompanhar o trajeto migratório como um todo, nos afastando assim de uma perspectiva que só visualizasse sua saída na Venezuela e chegada em Porto Alegre. Fomos, com isso, capazes de entender que a mobilidade migratória Warao no Brasil não é fruto de nenhuma característica cultural, mas é o resultado de uma gama variada de fatores específicos, os quais não podem ser tomados isoladamente, sob pena de não reconhecer a multiplicidade intrínseca ao fenômeno.

Observando, então, as várias “situações limite” (MARÉCHAL, *et al*, 2021) ocorridas ao longo da trajetória de mobilidade das famílias, percebemos ser o discurso no entorno da ideia reificada de cultura aquilo que sustentava as imagens dos Warao como “nômades” ou “mendicantes”. Evidenciamos assim os diversos problemas contidos na argumentação que coloca os obstáculos para a construção de políticas públicas nos termos de “desafios culturais”; sendo estes nada mais do que a enunciação de pressupostos assimilacionistas e justificadores, mascarados por trás de um discurso pseudo-relativista que, por sua vez, revela a repetição dos mesmos estigmas que sempre caracterizaram a relação com os povos indígenas. Propusemos então, através de uma antropologia histórica, a supressão da visão de “cultura” articulada nos discursos institucionais, indicando a complexidade histórica do fenômeno. Finalizamos com uma tentativa de contribuição para esse projeto, sugerindo a complexidade da relação entre Warao e Estado brasileiro, com o intuito de propor um entendimento mais dinâmico sobre o processo de mobilidade como um todo, não mais amparado em conceitos românticos e perspectivas dicotômicas.

Como o próprio título do presente trabalho indica, existe no tema trabalhado um impacto que vai além do campo das discussões antropológicas. Desse modo, acreditamos que a desconstrução da ideia de nomadismo e de suas representações envolvidas, bem como a

compreensão atenta das dinâmicas Warao, não constituem apenas uma questão teórica ou crítica, mas fazem parte de uma tentativa de contribuição para a reivindicação de direitos aos Warao no Brasil. Ao examinarmos os modos específicos pelos quais as demandas dos Warao são negadas tendo, como justificativa, imagens estigmatizantes dessa população, acreditamos estar contribuindo para a construção de ferramentas que auxiliem o reconhecimento pleno de sua presença, apoiando assim a consolidação de políticas públicas verdadeiramente adequadas a essa população.

Mesmo passados anos do início do processo de migração, com milhares de Warao já residindo em território brasileiro, seu acolhimento ainda carrega as mesmas características imutáveis dos primeiros momentos, onde a presença Warao era vista sempre com um teor provisório; um problema que só o tempo seria capaz de resolver. Tal situação não será modificada até que o eterno ciclo que caracteriza a mobilidade migratória Warao seja extinto, sendo a solução do “problema” referente à migração e mobilidade Warao concomitante a supressão do caráter de provisoriedade e das imagens estigmatizantes as quais foram (e são) submetidos no devir de sua trajetória. A ocorrência tanto de mortes quanto nascimentos de indígenas Warao em território brasileiro, indica que não estamos mais tratando de um problema temporário e, que não é mais possível justificar a morosidade do atendimento pelo fato de serem estrangeiros; os Warao já enterraram familiares sob o solo brasileiro, assim como deram, aqui, a vida a seus filhos, de modo que já podemos indicar de que não se trata mais apenas de migrantes venezuelanos, mas também, de um povo indígena com cidadania brasileira.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. *Equatorial*, nº 5, vol. 8. p. 193-226, 2018.

ACNUR. *Os Warao no Brasil: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. (2021). Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-no-Brasil.pdf>. Acesso em 30/03/2022.

ARTICULAÇÃO do MP e órgãos parceiros busca proteção de crianças refugiadas venezuelanas em Rio Verde. *Ministério Público do Estado de Goiás*, 18/05/2021. Disponível em: <http://www.mpgp.mp.br/portal/noticia/articulacao-do-mp-e-orgaos-parceiros-busca-protexao-de-criancas-refugiadas-venezuelanas-em-rio-verde>. Acesso em: 30/03/2022.

ATHIAS, Renato. Apresentação: Os Warao, mobilidade e diáspora. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González (orgs.) *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*. Recife: Ed. UFPE, 2020.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia; 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.

BELTRÁN, Gonzalo. *Obra antropológica completa. Tomo II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

BORGES, Thais. Mais de 6,2 mil km: indígenas venezuelanos percorrem o Brasil e passam por Salvador. *Jornal Correio*, 19/01/2020. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mais-de-62-mil-km-indigenas-venezuelanos-percorrem-o-brasil-e-passam-por-salvador/>. Acesso em: 30/03/2022

BRIGGS, Charles; MANTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias em los tempos del cólera*. Caracas: Nueva Sociedad, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu, 2020.

COELHO, Emilly. Seaspac: Políticas públicas sociais avançam para indígenas venezuelanos da etnia Warao. *Prefeitura de Marabá*, 15/07/2020. Disponível em: <https://maraba.pa.gov.br/seaspac-politicas-publicas-sociais-avancam-para-indigenas-venezuelanos-da-etnia-warao/>. Acesso em: 30/03/2022.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mille plateaux (capitalisme y schizophrénie)*. Paris: Minuit, 1980.

ETAYO, Eduardo. *El Warao en el Contexto Antillano: Ensayo Etnohistórico-Lingüístico-Arqueológico*. Tese (Mestrado em Arqueologia). Centro de Estudios Avanzados de Puerto Rico y el Caribe, 163 p., 2013.

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

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. *Boletín Antropológico*, Mérida, n. 48, vol. 1, p. 79-90, 2000.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de ciudades de Guayana, Venezuela. In: REPRESA PERÉZ, F. (Orgs.) *De Quito a Burgos: migraciones y ciudadanía*. Burgos: Gran Vía, 2006.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Persistencia del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados del delta Noroccidental (Venezuela). *X Congreso de Antropología Iberoamericana*. Salamanca: 2005.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. 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, Álvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). *Antropológica*, n. 91, Caracas, 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-Lokono-Paragoto. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 10, n° 1, p. 37-67, 2012.

IMIGRAÇÃO, refúgio e acolhimento é tema de webinar promovido pelo IEAT. *Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT)*. 2020. Disponível em: <<https://www.ufmg.br/ieat/2020/07/imigracao-refugio-e-acolhimento-e-tema-de-webinar-promovido-pelo-ieat/>>. Acesso em: 30/03/2022

JARDIM, Denise F. Os caminhos do cadastro e outros obstáculos da visibilização do imigrante no Brasil. In: FONSECA, Cláudia; MACHADO, Helena (Org.). *Ciência, identificação e tecnologias de governo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015, p. 76-95.

KATZER, Leticia. Apresentação. Apuntes para una antropología del nomadismo. *Tabula Rasa*, n. 37, p. 11-15, 2021.

LÁPIDE, Nikolai. *O Jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

LIMA, Tânia Stolze; GOLDMAN, Marcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre, *A sociedade Contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Ubu, 2020.

MARÉCHAL, Clémentine; VELHO, Augusto Leal de Britto; RODRIGUES, Milena Weber. Entre o abandono e a tutela: Os Warao e a rede de Assistência Social em Porto Alegre. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 179-211, set./dez. 2021.

MARÉCHAL, Clémentine; VELHO, Augusto Leal de Britto; RODRIGUES, Milena Weber; BUENO, Pietro. Transformações sociais e (re)territorialização Warao no Brasil: a trajetória de uma família frente à pandemia de covid-19. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 46-87, jul./dez. 2020.

MARQUES, Juliana. Situação dos venezuelanos na Paraíba é tema de pesquisas desenvolvidas no curso de Relações Internacionais. *UEPB Notícias*, 29/06/2021. Disponível em:

<<https://proreitorias.uepb.edu.br/prpgp/situacao-dos-venezuelanos-na-paraiba-e-tema-de-pesquisas-desenvolvidas-no-curso-de-relacoes-internacionais/>>. Acesso em: 30/03/2022

MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, Graneros y Capitales: Economía doméstica y capitalismo*. Cerro Del Agua, México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

MONTENEGRO, Carolina. A difícil vida das crianças e jovens venezuelanos no norte do Brasil, em meio a crise de refugiados. *G1*. Roraima, 19/06/2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/06/19/a-dificil-vida-das-criancas-e-jovens-venezuelanos-no-norte-do-brasil-em-meio-a-crise-de-refugiados.ghtml>>. Acesso em: 30/03/2022.

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

PACHECO DE OLIVEIRA, João. As Mortes do Indígena no Império do Brasil: O indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; QUINTERO, Pablo. Para uma Antropologia História dos Povos Indígenas: reflexões críticas e perspectivas. In: *Horizontes Antropológicos*. vol. 1, n. 1 (1995). Porto Alegre: UFRGS/IFCH, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUINTERO, Pablo. *Antropología del desarrollo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Kula, 2015.

QUINTERO, Pablo. El Salvaje Anticapitalista y sus Modos de (re)producción. In: RAMOS, Alcida Rita, CONCHA ELIZALDE, Paz e FIGUEIRA, Patricia (orgs.). *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal*. Buenos Aires: Del Signo, 2021.

QUINTERO, Pablo. Peuples autochtones et politiques indigénistes au Venezuela (1999-2018). IN: GARZÓN, Olga; SALLERIN, Mathilde; URIBE CARRENO, Enrique (orgs.) *Venezuela: la révolution bolivarienne 20 ans après*. Paris: L'Harmattan, 2020, p. 159-167.

RAMOS, Alcida Rita. Indigenismo: um orientalismo americano. *Anuário Antropológico*. Brasília, n. 1, p. 27-48, 2012.

RAMOS, Alcida Rita. The Politics of perspectivism, *Annual Review of Anthropology*, v. 41, p. 481–494, 2012.

RAMOS, Alcida. El giro que no gira o esto no es una pipa. *IV Congreso de Antropología Latinoamericana*, Bogotá, 6-9 de junio de 2017.

RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

RIBAS, Carlos. UFBA integra rede de universidade baianas voltadas ao acolhimento de migrantes. 28/05/2021. *UFBA: Edgar Digital*. Disponível em: <<https://www.edgardigital.ufba.br/?p=20525>>. Acesso em: 30/03/2022.

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.

SAID, Edward. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: SAID, E. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 114-136.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*. 1997, v. 3, n. 1, p. 41-73.

SANTOS, Elis Alberta e QUINTERO, Pablo. Dinâmicas de reprodução social das mulheres Warao em Manaus/AM. *Espaço Ameríndio*, vol. 15, n. 3, 2021, p. 212-228.

SAYAD, Abdelmalek. *Imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SONEGHETTI, Pedro. *Parecer técnico n. 2193/2019 – DPA/CNP/SPPEA*. Ministério Público Federal (MPF), 2019.

SONEGHETTI, Pedro. *Parecer técnico No 10/2017 – SP/MANAUS/SEAP*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

TARRAGÓ, Eduardo. Migrações Warao em Território Brasileiro. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González (orgs.) *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*. Recife: Ed. UFPE, 2020.

TRINCHERO, Hector. *Los Dominios Del Demonio: Civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of the otherness. In: FOX, Robin (ed.) *Recapturing Anthropology*. SAR: Santa Fe, 1991, p. 17-44.

VENEZUELANOS warao retomam artesanato tradicional no Brasil. *ECOAMAZONIA*, 19/05/21. Disponível em: <https://www.ecoamazonia.org.br/2021/05/venezuelanos-warao-retomam-artesanato-tradicional-brasil/> Acesso em: 30/03/2022.

WLADMILA, Nayra. Migrante cidadão: eles escolheram a solidariedade ao invés do preconceito. *Amazônia Real*. Boa Vista (RR), 08/11/2018. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/migrante-cidadao-eles-escolheram-solidariedade-ao-inves-do-pr-econceito/>>. Acesso em: 30/03/2022.

WOLF, Eric. Cultura: panacéia ou problema? In: RIBEIRO, Gustavo; BIANCO; Bela (Org). *Antropologia e Poder: Contribuições de Eric Wolf*. São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

WOLF, Eric. Europa e os povos sem história. São Paulo: Edusp, 2009.

XAVIER, Paulo. O Povo Warao e os Direitos Fundamentais: uma construção teórica das principais legislações nacionais e internacionais no que concerne os direitos humanos. In: LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González (orgs.) *Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao*. Recife: Ed. UFPE, 2020.

YOUNG, Robert. *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.