

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

JAMERSON BEZERRA LUCENA

“Estamos llegando amigo”: um estudo de caso sobre mobilidade, solidariedade e fluxos culturais de um grupo indígena Warao.

Monografia apresentada à coordenação do curso de bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Bacharel.

Orientadora: Prof^a Dr^a María Elena Martínez-Torres

**João Pessoa – PB
Dezembro de 2021**

Universidade Federal da Paraíba.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

nbsp Lucena, Jamerson Bezerra.

"Estamos llegando amigo": um estudo de caso sobre mobilidade, solidariedade e fluxos culturais de um grupo indígena Warao. /

Jamerson Bezerra Lucena. - João Pessoa, 2021.

64 f.

Orientação: María Elena Martínez-Torres

Monografia (Graduação) - UFPB/campus I.

1. Warao. Mobilidade. Solidariedade. Fluxos culturais.

I. Martínez-Torres, María Elena. II. Título.

UFPB/CCHLA

Termo de Aprovação

Jamerson Bezerra Lucena

“*Estamos llegando amigo*”: um estudo de caso sobre mobilidade, solidariedade e fluxos culturais por um grupo indígena Warao.

Monografia aprovada como requisito para obtenção do título de Bacharel no Curso de Graduação em Ciências Sociais – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, - através de comissão formada pelas professoras:

Professora Examinadora: Prof^ª Dr^a Alexandra Barbosa da Silva (CCAUE/UFPB)

Professora Examinadora: Prof^ª Dr^a Alícia Golçalves Ferreira (DCS/UFPB)

Orientadora: Prof^ª Dr^a María Elena Martínez-Torres

João Pessoa, 13 de dezembro de 2021

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a Dr.^a MARÍA ELENA MARTÍNEZ-TORRES, minha orientadora, por seu zelo, gentileza, acuidade nos apontamentos teóricos e assistência permitiram na realização desse trabalho. Obrigado pela generosidade e confiança. Gratidão por tudo.

À Prof.^a Dr.^a Alícia pelo seu comprometimento, dedicação, trocas de ideias e apoio total. Obrigado por tudo!

À Prof.^a Dr.^a Alexandra Barbosa da Silva pela sua contribuição riquíssima, troca de experiências e pensamentos valiosos na construção da produção do conhecimento. Meu respeito e admiração pela profissional que é e por fazer parte da minha trajetória acadêmica.

Aos companheiros e professores, Terry Mulhall, Aécio da Silva Amaral Júnior e Marcelo Burgos Pimentel dos Santos por toda compreensão e paciência que tiveram no decorrer desse tempo durante as trocas de mensagens à Coordenação de Ciências Sociais nesses tempos pandêmicos.

Agradeço aos meus pais, Maria do Socorro Bezerra Lucena e Miguel Liliroso de Lucena (*in memorian*) e ao amigo Josiglai Juvenal da Silva por todo apoio durante os momentos difíceis.

E agradecimento muito especial a minha amada filha, Inês Maria, por dar razão, significado, transformando-me totalmente. Amo-te incondicionalmente.

A todos os docentes que contribuíram em minha trajetória de vida durante esse curso de Bacharelado em Ciências Sociais aqui na Universidade Federal da Paraíba e a todos que compõem a coordenação do curso de Ciências Sociais que souberam transformar esse ambiente num lugar de convivência.

Agradeço de modo muito especial a todos os indígenas Warao pela acessibilidade, receptividade e colaboração quando se disponibilizaram a contar um pouco suas histórias de vida através de narrativas orais, além das agruras que enfrentaram até chegar ao Brasil e, principalmente, pela experiência altamente enriquecedora.

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de compreender os deslocamentos espaciais, as ações de solidariedade e fluxos culturais, tendo como fio condutor as narrativas produzidas por um grupo doméstico da etnia Warao que vive num abrigo de acolhimento na cidade de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba. Posto isso, o enfoque central são as mobilidades espaciais, solidariedade e fluxos culturais, além de buscar através das *relações interétnicas* e observação participante compreender o porquê (e como) ocorrem essas mobilidades por outras cidades da região Nordeste, além do Sudeste. A sociabilidade que esses Warao constroem nesses lugares de passagem se faz muito mais presente em João Pessoa, onde grupos de parentes já estão presentes há mais tempo, assim como em outras cidades onde buscam estadia diante de um processo que envolve estratégias de ação e comunicação com outros grupos locais liderados por parentes nas cidades de Recife/PE e Vitória da Conquista/BA, por exemplo. A princípio ocorreram deslocamentos, onde milhares de venezuelanos chegaram ao território brasileiro tidos como migrantes ou refugiados pela polícia federal e exército brasileiro. As primeiras ações de deslocamento desses venezuelanos, incluindo os indígenas Warao ocorreram em decorrência da crise político-econômica da Venezuela, desembocando num fluxo grande de pessoas em direção ao Brasil. A chegada desses grupos domésticos à cidade de João Pessoa acabou engendrando um campo de disputas em busca de moradia, alimentação e, principalmente, no intuito de realizar “coleta” nos semáforos. Dentro desse contexto, os Warao acabam formando redes de solidariedade, como forma de proteção e campo de ajuda humanitária na capital paraibana. A rede de solidariedade também busca dar proteção contra os casos de preconceitos raciais, xenofobia existentes nos espaços urbanos, além de poder realizar suas coletas, fortalecendo também as relações afetivas com seus grupos de parentes na Venezuela e no Brasil. A mobilidade espacial do grupo de Nelson produz *contatos interétnicos* e, assim, garante, de certa forma, a sua permanência temporária no espaço urbano. A metodologia seguiu uma abordagem de estudo de caso detalhado, observação participante com o objetivo de descrever dados etnográficos sobre esse grupo doméstico que vive num abrigo sob a custódia de uma instituição religiosa num convênio com o governo do Estado da Paraíba.

Palavras-chave: Warao. Mobilidade. Solidariedade. Fluxos culturais.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1	17
1.1 CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	17
1.2 ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA.....	20
1.3 ESPAÇO E MOBILIDADE.....	23
CAPÍTULO 2	35
2.1 CONTEXTO HISTÓRICO DOS WARAO.....	35
2.2 O DESLOCAMENTO DE UM GRUPO WARAO ATÉ O BRASIL	37
2.3 A CHEGADA DO GRUPO DOMÉSTICO DE NELSON.....	41
CAPÍTULO 3	45
3.1 O DOM E A SOLIDARIEDADE.....	45
3.2 CICLOS DE RECIPROCIDADE.....	49
3.3 ENTRETECENDO CAMINHOS TEÓRICOS: ETNICIDADE, FRONTEIRAS ÉTNICAS, FLUXOS CULTURAIS E TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO.....	52
3.3.1 Etnicidade.....	52
3.3.2 Fronteiras Étnicas.....	54
3.3.3 Fluxos Culturais.....	56
3.3.4 Tradição de Conhecimento.....	59
4. CONCLUSÃO.....	62
REFERÊNCIAS.....	64

INTRODUÇÃO

Os meus primeiros contatos com os indígenas Warao no estado da Paraíba foi a partir de março de 2020 quando iniciei minhas atividades de observação participante com apoio da Fundação Nacional do Índio (Funai), Ministério Público Federal (MPF), Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e da instituição religiosa denominada - Ação Social Arquidiocesana (ASA), que está responsável por oferecer abrigo, alimentação, além da assistência à saúde e ao bem estar social. Estas duas últimas ações em conjunto com as entidades do município de João Pessoa e governo do estado da Paraíba. Vale destacar que essa minha atuação no campo deve-se primeiramente a minha disponibilidade como antropólogo e vínculo como pesquisador de grupos de pesquisa da UFPB, além do convite para atuar de modo voluntário numa ação conjunta com indigenistas da Funai, auxiliando também as ações do MPF e, posteriormente, SPM e ASA.

Essas atividades de acompanhamento desde muito cedo despertou a minha atenção que vai além do esforço em conjunto relacionado a ajuda humanitária, mas também pensando nos aspectos culturais e mobilidade desse grupo étnico procedente da Venezuela. O esforço conjunto deve-se ao fato de outros atores externos estarem auxiliando em várias frentes de trabalho, tais como os Centros de Referência da Assistência Social (CRAS), CadÚnico¹, Cartórios, Polícia Federal (PF), DPU, MPF, UFPB, SPM, Caixa Econômica Federal (CEF), além de vários outros representantes da prefeitura municipal de João Pessoa e governo do Estado da Paraíba. Este conjunto de atores sociais e operadores do direito é denominado - Rede de Articulação da Paraíba.

A partir dessa relação com a Funai de João Pessoa e outros parceiros, isto é, atores externos comecei a deparar-me com o modo de vida desses indígenas venezuelanos, o que me despertou a curiosidade, principalmente no que diz respeito a sua mobilidade intensa por várias outras cidades e, com o decorrer do tempo também busquei aprofundar-me sobre a solidariedade e os fluxos culturais. Nesta perspectiva, aos poucos fui mantendo um contato, estreitando laços e aos pouco criando *relações interétnicas* com as lideranças Warao, neste caso, principalmente com o grupo doméstico de Nelson Mata. Vale ressaltar que estou sempre respeitando os protocolos de saúde, usando máscaras e distanciamento social, além disso sempre mantenho contato com a equipe de vigilância epidemiológica do município de João

¹ Cadastro Único para Programas Sociais ou CadÚnico é um instrumento de coleta de dados e informações que objetiva identificar todas as famílias de baixa renda existentes no país para fins de inclusão em programas de assistência social e redistribuição de renda.

Pessoa. No intuito de elucidar e distinguir a diferença entre *contato interétnico* e *relação interétnica* é preciso ter como ponto de partida que as *relações interétnicas* se constituem como formas de interação de maior profundidade e confiança, ou seja, um fenômeno de integração entre atores sociais distintos e unidos em determinada situação, contudo, demonstram interesses opostos, mas podendo haver uma interdependência nessa interação. Enquanto que nas relações de *contatos* constituem um estágio inicial de aproximação, muitas vezes, realizado por outros atores (étnicos ou sociais) que fazem parte do grupo étnico, ou não, mas já mantinham contato com este grupo.

Vale destacar que esses indígenas, assim, como os venezuelanos não indígenas deslocaram-se de modo forçado da Venezuela para o território brasileiro, adentrando pela fronteira terrestre da cidade de Pacaraima, no estado de Roraima. Muitos ainda vivem nessa cidade fronteiriça, principal entrada dos migrantes e refugiados venezuelanos, contudo, devido ao inchaço, superlotação nesta cidade e a falta de um maior apoio das entidades públicas municipais, estadual e federal para os grupos indígenas acabaram se deslocando em grupos para outras cidades, principalmente para as capitais dos estados da região Norte, penetrando em outras regiões, tais como o Nordeste, Sudeste, Centro Oeste, chegando até o Sul do país.

No que se refere a região Nordeste muitos grupos Warao se fixaram, a princípio, na capital do Maranhão, São Luís, posteriormente, alguns grupos seguiram uma rota² migratória chegando a Teresina/PI, Recife/PE, Natal/RN, Fortaleza/CE ou João Pessoa/PB. Muitos grupos que estão vivendo aqui na capital paraibana seguiram a seguinte rota: Pacaraima/RR, Manaus/AM, Belém/PA, São Luís/MA, Teresina/PI até chegar a João Pessoa/PB. Vale ressaltar que nem todos seguiram essa rota descrita, pois o grupo doméstico de Nelson, por exemplo, de Belém do Pará passou uma temporada em Vitória da Conquista/BA com um grupo de parentes numa abrigo e depois veio direto para a capital paraibana, devido a um contato com sua irmã, Minerva, que já se encontrava nesta cidade. Além disso, existe um grupo de parentes de Nelson que vive no Recife/PE.

Segundo informações de algumas interlocutoras voluntárias que vivem em Pacaraima/RR e São Luís/MA esses grupos Warao começaram a se deslocar para outras regiões do Brasil, tais como Sudeste, em busca de melhorias pois a situação nestas cidades,

² Ao usar a categoria de “rota” neste estudo tive a intenção de seguir a lógica de caminho, itinerários específicos, mas também pensando na flexibilidade dessas rotas de modo estratégico para garantir a mobilidade dos grupos domésticos por outras cidades consideradas, segundo as lideranças, boas de coleta e, muitas vezes, são aconselhadas por uma rede de parentes. Sendo assim, existem vários tipos de rotas, por exemplo, rotas de coleta, de visitação, de processo de cura para reencontrar um curandeiro entre outras rotas.

supracitadas, estava muito difícil e eles precisavam trabalhar, fazer “coleta urbana”³ (AYALA LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008), para poder garantir algum recurso e, assim, poder ajudar de alguma forma a sua parentela. Essas interlocutoras trabalharam em abrigos que estão até hoje sob a responsabilidade destes municípios, supracitados, e durante um bom tempo foram adquirindo experiência através da sociabilidade, além da observação junto com o grupo doméstico de Nelson seus relatos foram de fundamental relevância para que pudesse compreender melhor a mobilidade de outros grupos indígenas. Diante disso, a liderança [Nelson] acabou relatando que seu grupo chegou a compartilhar suas vivências com várias outras mulheres e lideranças Warao, assim como a relevância dessa troca de experiências em outros abrigos, desembocando num fluxo material e imaterial de conteúdos culturais entre outros grupos domésticos dessa etnia.

Pouco tempo depois entro em contato e estreito relações com Josiah K’okal, missionário do Instituto Missões Consolata. Trata-se de uma instituição para missões estrangeiras buscando a evangelização dos povos, tendo sido criada em 1901 e está presente no Brasil desde 1937. Ao entrar em contato com o missionário K’okal no início dos anos de 2020 por intermédio de um encontro virtual sobre “Migração e Povos Indígenas” realizado por uma instituição religiosa em Pacaraima/RR. K’okal relatou certa vez que conheceu os Warao em Caracas nos anos de 2002 e pouco tempo depois seguiria com destino a uma comunidade Warao (Nabasanuka) numa missão religiosa.

Nabasanuka, pertence ao município de Antônio Díaz e nessa comunidade o missionário viveu por mais de 9 (nove) anos. Além disso, aprendeu a falar a língua Warao; se comunica muito bem com eles e todos têm o maior respeito e admiração pelo “padre K’okal” ou “Warao negro”, como também é conhecido pelos indígenas. Segundo relatos do interlocutor, a cultura Warao é muito rica e apesar dessa mobilidade dos Warao no contexto urbano praticamente nada foi alterado de sua cultura, onde é possível observar as práticas xamanísticas, as comidas típicas sendo preparadas, o artesanato e, além disso, os grupos permanecem unidos, comunicativos e buscando sempre manter contato com outros grupos de parentes que ficaram na Venezuela.

Barth (1984), utiliza a metáfora da corrente (*stream*) para justamente mostrar que o que acontece é uma “circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais” relacionadas organização social e política, além de também levar em consideração as

³ Os autores – Cecília Ayala Lafée-Wilbert e Werner Wilbert (2008) criaram a categoria “coleta urbana” para tentar fazer uma relação diferenciada no seu ponto de vista da categoria “coleta deltana”. Contudo, durante minha pesquisa de campo percebi que os Warao não fazem distinção do modo como realizam essas coletas. Não existe essa nomenclatura “urbana”, pois para eles a lógica é praticamente a mesma, ou seja, coletar materiais (orgânicos ou representantes de um valor simbólico, como o dinheiro) para sustentar suas famílias.

características próprias de cada comunidade Warao, por exemplo. Ulf Hannerz (1996), por sua vez lida com a “noção de fluxos culturais (*cultural flows*) para enfatizar que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura”. Estas linhas de pensamento teórico calcadas num conjunto de conteúdos culturais e sua dinamicidade são capazes de nos mostrar um amplo repertório relacionado à temática de fluxos culturais, o que acaba envolvendo também o estudos dos movimentos diaspóricos, embora tenho consciência de que é necessário aprofundar-me ainda mais sobre essa abordagem específica em outro trabalho antropológico, a posteriori.

O presente trabalho tem o objetivo de compreender a mobilidade, as ações de solidariedade étnica (mas não só) e o fluxo cultural a partir das narrativas de um grupo doméstico Warao que vive na cidade de João Pessoa/PB num abrigo (casa) alugado pela instituição religiosa responsável (ASA) em convênio com o governo do Estado da Paraíba. Segundo relatos da liderança Nelson Mata, e de alguns indígenas, além de outros interlocutores não indígenas este grupo vive em João Pessoa desde agosto de 2019.

A sociabilidade desses indígenas Warao se faz presente diante de um processo de inserção no contexto urbano, buscando, muitas vezes, manter-se num espaço institucional (abrigo), embora também possamos encontrar alguns grupos locais vivendo em moradias momentâneas, tais como pousada e vila, tendo às vezes como ajuda de custo doações de parentes, da sociedade civil e alguns representantes das esferas públicas. Em alguns outros lugares é possível observar o esforço conjunto de vários atores externos, tais como prefeitura, governo estadual, federal, instituições religiosas, Funai, Polícia Federal, Ministério Público Federal (MPF), Defensoria Pública da União (DPU) (Operadores do Direito) e ONGs. No entanto, nem sempre é possível coadunar essas ações de modo conjunto por vários motivos: entraves burocráticos, incompreensão ou desconhecimento de leis ou barreiras provocadas pelas portarias no intuito de realizar ações convergentes que se aproximem do acesso as políticas públicas, contribuindo para a inserção gradativa desses grupos aos programas de benefício social.

Vale ressaltar que essas ações, muitas vezes, costumam demandar tempo e está vinculada a um compasso muito lento incompatível com o tempo dos Warao que está associado a um modo de vida próprio ancorado em relações de parentesco e um conjunto de valores morais indissolúveis. A parentela é única, indivisível e a reciprocidade envolve todos – tanto no Brasil quanto na Venezuela. Nessa perspectiva, os grupos Warao acabam criando redes de solidariedade étnica, como forma de proteção e redes sociais como uma forma de manter a comunicação com os outros grupos locais que vivem no contexto urbano.

Segundo Clyde Mitchell (2010 [1956]) “a familiaridade, numa situação onde há tantos desconhecidos, pode unir pessoas que, nas áreas rurais, tinham certa hostilidade mútua. Há dois princípios que servem como classificadores das relações entre membros de tribos distintas numa área urbana”. O autor destaca que o primeiro é a similaridade cultural e o segundo, a familiaridade. O autor tem como norteamento o seu trabalho de campo e estudos na Rodésia do Norte (atual Zâmbia) no sul da África, onde o antropólogo desenvolveu seus estudos elencando os principais “grupos tribais” que tem como enfoque central as relações de parentesco relacionadas aos povos de sistemas matrilinear e patrilinear, além de um grupo cujo sistema é bilateral.

Tendo como base essa linha de pensamento de Mitchell, podemos inferir que os grupos Warao estão propensos a seguir a linha de parentesco matrilinear (AUGÉ, 1975), uma vez que esse grupo étnico tem como característica a matrilocidade⁴ (STEWART & FARON, 1959), além disso no trabalho de campo foi possível observar e presenciar as relações estreitas dos grupos locais, mantendo seus aspectos culturais, tais como a preparação de comidas típicas, produção de artesanatos (redes, cestaria etc), cânticos, bailes (danças), práticas xamanísticas, além de buscar sempre falar com seus parentes através da língua nativa (Warao).

Uma característica interessante dentro dos grupos locais Warao presentes aqui em João Pessoa é que os grupos domésticos se organizam de acordo com o grau de relações de parentesco (consanguíneo e afetividade), mas também baseado na distância de sua comunidade local em relação aos povos matrilineares que vivem em comunidades vicinais na Venezuela. Posto isso, ao se encontrarem numa situação de extrema vulnerabilidade social por causa da crise político-econômica e social, afetando com maior gravidade as populações mais vulneráveis muitos grupos optaram pelo deslocamento forçado, como o que ocorreu entre os Warao (além de outros grupos sociais e étnicos).

Ao chegar no território brasileiro esses grupos Warao tendem a ficar mais perto (sempre que possível) daqueles grupos de parentes que chegaram antes, pois foi por intermédio (e ajuda financeira) destes que os outros grupos (da mesma comunidade e outros não) criaram coragem e vieram para o Brasil. Sendo assim, podemos perceber que a correlação entre distância social e geográfica se desfaz temporariamente diante dessa situação, ocorrendo uma espécie de rearranjo social e estes grupos (matrilineares distantes) colocam-se, muitas vezes, numa categoria mais próxima ou pelo menos diminuem bastante a distância social produzida tempos

⁴ Embora possua em várias localidades relações exogâmicas realizadas na Venezuela e algumas construídas aqui no Brasil.

atrás na Venezuela, como no caso dos grupos de parentes da família Rattia, Mata, Zapata entre outras de comunidades longínquas.

Essa mescla criada por grupos Warao pertencentes a comunidades diferentes se deve também ao fato de que alguns parentes do grupo doméstico estudado (Nelson Mata), por exemplo, decidiram ficar em sua comunidade, enquanto alguns grupos menores oriundos de comunidades distantes aceitaram o desafio, agarraram a oportunidade e seguiram viagem com o grupo de Nelson. A partir dessa relação de confiança foi estreitando também laços de amizade, companheirismo e relações de interdependência (trocas de favores, empréstimos etc), fazendo com que o grupo permanecesse unido por vários espaços frequentados, tais como pousadas e abrigos. Neste sentido, essas relações sociais formadas pelos grupos Warao aqui no Brasil são construídas a partir de três pilares: resistência, tomada de decisão e oportunidade.

Outro autor que podemos trazer para contribuir de modo teórico e empírico para essa reflexão é o Abner Cohen (1969), onde demonstrou em seus estudos com africanos da Rodésia do Norte que os costumes influenciam a política e como o discurso define relações de poder entre grupos étnicos. O autor crê que eles se definem e redefinem pelo contato com outros: “um grupo étnico se ajusta a novas realidades sociais adotando costumes de outros grupos ou desenvolvendo novos costumes que são compartilhados com outros grupos” (COHEN, 1969, p. 1).

Além disso, o antropólogo afirma que:

Os diferentes grupos étnicos organizam essas funções [normas culturais, valores, mitos e símbolos] de modos diferentes, de acordo com as suas tradições culturais e circunstâncias estruturais. Alguns grupos étnicos fazem uso extensivo dos idiomas religiosos organizando essas funções. Outros grupos usam a descendência [*kinship*], ou outras formas de relações morais, em vez disso. No curso do tempo, o mesmo grupo pode mudar de um princípio articulador para outro como resultado de mudanças dentro do sistema político encapsulado de ou outros desenvolvimentos ambos dentro ou fora do grupo (COHEN, 1969, p. 5-6).

Cohen (1969) reforça a análise e reflexão do Mitchell e contribui de modo enriquecedor esse diálogo sobre as relações sociais criadas por diferentes grupos étnicos em contato com outros grupos no contexto urbano, demonstrando que a base de sustentação dessas relações está calcada na organização social, valores morais, aspectos culturais e parentesco e como esses grupos são capazes de refazer seus arranjos sociais internos e articulações com atores externos. Baseado nisso, pude perceber empiricamente que isso de fato ocorre com os grupos Warao situados aqui em João Pessoa, onde muitos grupos domésticos passaram por uma reorganização social, montar novas estratégias, além de criar redes de solidariedade e acionar redes de contatos

com novos atores sociais (em cada lugar criam essas redes) como formas de articulação para poder movimentar suas engrenagens de sobrevivência nesses espaços urbanos.

O principal objetivo da rede de solidariedade é o de se proteger contra preconceitos raciais existentes nos espaços urbanos, além de poder fortalecer as relações afetivas com seus grupos de parentes. A circulação desses grupos domésticos pelas cidades produz *contatos interétnicos* e, assim, pode garantir, de certa forma, a sua permanência temporária⁵ nesses lugares, desde que a arrecadação de dinheiro nos semáforos (coleta) com o auxílio de cartazes seja boa. A coleta, como alguns grupos chamam ou *trabajo*, é realizada com a presença de todo o núcleo familiar, ou seja, o homem, a esposa e os/as seus/as filhos/as.

A partir de agora irei explicar os objetivos centrais desse trabalho monográfico, tendo como **objetivo geral** o de compreender a mobilidade e a formação de uma *rede de solidariedade étnica* criada no espaço urbano por um grupo doméstico Warao, além dos seus fluxos culturais. Seguindo essa lógica os **objetivos específicos** delineados nesse estudo são os seguintes, a saber: a) conhecer os pontos pertinentes dessa inter-relação dos Warao com os atores externos que dão apoio a esses migrantes, refugiados nas cidades de João Pessoa/PB e Vitória da Conquista/BA; b) Analisar a formação da rede de solidariedade criada por esse grupo indígena Warao; e, por último, c) descrever as dinâmicas sociais entre os indígenas e não-indígenas num campo social multiétnico buscando identificar os fluxos culturais desse grupo doméstico.

O encontro com o grupo de Nelson em João Pessoa

Ao reaproximar-me da Funai⁶ de João Pessoa no início de 2020 entro em contato com alguns amigos e outros colegas desse órgão indigenista fui mantendo contato com os Warao e percebendo como e onde eles estavam alocados em casebres acomodados em pequenas vilas na periferia da cidade e, posteriormente, em alguns abrigos institucionais, mas também observando com o tempo um fluxo de vários indígenas que viviam circulando por várias outras

⁵ A “permanência temporária” corresponde a estada em lugares que tem como objetivo único realizar a coleta nos semáforos porque inexistente a presença de grupos Warao nesses espaços urbanos o que dificulta a estadia por longo tempo nesses lugares por uma questão de custos elevados com diárias de quarto em pousadas, alimentação e fraldas para as crianças mais novas, por exemplo, além de levar em consideração o valor das passagens para regressar.

⁶ Nos anos de 2010 e 2011 estagiei na Funai de João Pessoa, Paraíba, ocupando o cargo de assistente administrativo dando suporte aos servidores pertencentes a esse órgão indigenista.

cidades da Paraíba, mas também pelos estados circunvizinhos, tais como Pernambuco e Ceará além da Bahia.

Calcado nessa experiência adquirida ao longo do tempo na Funai desde os anos de 2010, onde manteve *contato interétnico* intenso com os Potiguara e Tabajara e de uns tempos para cá, mantenho contato com os Warao que vivem na capital paraibana. Posto isso, no final de março de 2020 em pleno início da pandemia da Covid-19 e seguindo com rigor o protocolo da vigilância epidemiológica, assim como as barreiras sanitárias do município fui mantendo contato de modo mais intenso com os grupos Warao que frequentavam com assiduidade os espaços urbanos de João Pessoa em busca de uma coleta urbana.

A partir do início de maio do ano passado houve um momento de maior preocupação porque muitos Warao (48 pessoas) foram testados e a grande maioria testou positivo para a Covid-19, fazendo com que um grande grupo fosse realocado para um espaço adequado para ficar em quarentena e, posteriormente, regressasse para um abrigo. E assim foi feito. Em junho quando puderam sair da quarentena foram conduzidos para um novo abrigo (casas alugadas), no entanto, este grupo teve que ser dividido, pois a casa não acomodava todas as famílias.

A partir de então foi sendo “construído” outro abrigo, ou seja, mais uma casa teve que ser alugada para acomodar alguns grupos Warao. No total foram sendo acomodados, à época, aqui em João Pessoa aproximadamente 230 indígenas (43 famílias) Warao distribuídos ao longo do tempo em 6 (seis) abrigos. Destes seis abrigos, 5 (cinco) estão sob a responsabilidade direta de uma instituição religiosa chamada – “Ação Social Arquidiocesana” (ASA) pertencente a Arquidiocese da Paraíba e tendo algum vínculo com a Cáritas, cuja relação com o governo do estado da Paraíba está respaldado sob um convênio para a prestação de serviços aos Warao. A exceção é um abrigo instalado numa escola estadual desativada localizada num bairro periférico da capital paraibana que tem como liderança Rael Rattia. Vale ressaltar que a ASA apesar de não ter responsabilidade direta com esse grupo Warao presta serviços a esses indígenas, distribuindo alimentos e gás de cozinha. A instituição religiosa várias vezes tentou retirar esse grupo desse espaço, contudo, já demonstraram resistência e não aceitaram o acordo, pois de acordo com a liderança seus pais gostam muito daquele local, da vizinhança que lhe trata bem, além de desfrutar de liberdade para realizar suas atividades e receber seus parentes, coisas que geralmente não são tão bem aceitas nos abrigos sob a responsabilidade da ASA, pois a instituição não concorda com lotação máxima e, assim, busca sempre impor limites nesses espaços.

A exceção, até onde sei, deste último grupo Warao se dá porque houve um acordo pré-estabelecido entre alguns atores externos, tais como MPF, FUNAI, Prefeitura de João Pessoa e

Governo do Estado da Paraíba no início de 2020, onde o grupo de Rael sairia da situação de extrema vulnerabilidade social e seria realocado para o prédio de uma Escola Estadual (desativada) situada no bairro do Ernani Sátiro na capital paraibana. Vale destacar que esta realocação ocorreu antes do convênio firmado entre o governo da Paraíba com a ASA. Após a fixação desse grupo local nesse espaço ocorreram algumas tentativas por parte da instituição religiosa (ASA) para retirá-los daquele prédio e colocá-los numa casa (abrigo) alugada, contudo, as tentativas foram em vão porque o grupo, principalmente os pais da liderança não querem sair daquele local. Segundo alguns relatos de Rael e dos seus pais o ambiente é bom; já se acostumaram naquele local e, pelo que pude constatar, muitos vizinhos gostam daquele grupo e chegam a ser solidários, muitas vezes. Os argumentos da ASA é que o prédio se encontra com a estrutura deteriorada, mas ao verificar *in loco* constatamos que só precisaria de alguns reparos no telhado e calha, o que foi realizado numa ação conjunta de alguns vizinhos junto com o SPM.

É importante destacar também as ações do Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM) ao dar apoio a esse grupo local situado no bairro do Ernani Sátiro, assim como os demais abrigos, oferecendo assistência no que diz respeito a conduzi-los para renovar protocolo de refúgio, registros de nascimento das crianças indocumentadas, além de orientá-los a buscar atendimento médico em postos de saúde locais e algumas ações pontuais na distribuição de cartões de Ajuda Humanitária (válidos por 2 meses). Por muitas vezes colaborei como antropólogo para a ASA e, posteriormente, com o SPM nestas ações diferenciadas.

Contudo, não podemos tomar esse número de grupos locais como fixo, ou seja, permanecendo por uma longa duração nos abrigos, pois existe uma mobilidade intensa, flexibilidade, onde a maioria desses grupos costumam circular por várias outras cidades dos estados circunvizinhos, supracitados, além dos estados da Bahia, Minas Gerais e São Paulo em busca de recursos, melhores condições de vida, realizando suas coletas.

Voltando a ocupação desses seis espaços de acomodação dos indígenas existentes em 2020 atendo-me ao Abrigo de Nelson Mata. Contudo, é de fundamental importância compreender também a relação existente entre o abrigo de Nelson e o abrigo de Rael, cujo pai dessa liderança é irmão da sogra de Nelson, ou seja, tio de sua esposa. Deste modo, podemos compreender melhor as dinâmicas locais do abrigo de Nelson e Rael e a partir do contato intenso com essas duas lideranças pude aproximar-me dos outros grupos domésticos. Neste interim, fui compreendendo melhor com o auxílio de um outro interlocutor Warao a dinâmica da mobilidade e as circunstâncias do grupo doméstico de Nelson. Segundo os relatos desse

interlocutor o clima entre Nelson e Minerva era bem tenso em muitos episódios, chegando a acusações de *brujeria*, furtos e roubos, gerando conflitos intrafamiliares bem densos.

Mas que relação tem o grupo de Nelson Mata com o grupo de Rael⁷? As relações existentes entre esses dois grupos locais é de parentesco, como já foi mencionado no parágrafo anterior, pois Nelson é casado com a sobrinha segunda de Rael, cuja relação de afeto é muito forte. Além disso, existem vários parentes pertencentes as famílias nucleares que fazem parte do grupo de Nelson, por exemplo, vivendo no abrigo de Rael, como o sogro⁸ (parentesco por afinidade), incluindo o pai e os sogros de Rael com quem Nelson mantém uma relação de afinidade também e de muito respeito.

⁷ É importante destacar que a maioria desses grupos se autonomizaram aqui no Brasil, inclusive muitos jovens e adultos se tornaram lideranças políticas quando fixaram moradia no território brasileiro, muito embora os anciãos ainda demonstrem a sua liderança moral. Alguns destes senhores são conhecidos como “Aidamo”, como são chamados os líderes Warao em suas comunidades.

⁸ O senhor Têto atualmente mantém uma união conjugal com a filha do Sr Licurgo, ou seja, com uma das irmãs de Rael.

CAPÍTULO 1

1.1 CAMINHOS METODOLÓGICOS

A tessitura metodológica da pesquisa foi construída seguindo critérios relacionados à pesquisa descritiva com enfoque qualitativo que tem como objetivo descrever dados etnográficos sobre um grupo doméstico Warao que vive num abrigo na capital paraibana. Para isso, empreendi esforços e tomei a decisão de focar num estudo de caso no intuito de debruçar-me sobre as experiências pessoais, relatos, histórias de vida, interações, estratégias de ação, processos de visitação, enfim, coletando dados que descrevam o cotidiano do grupo doméstico de Nelson, além de tentar compreender as motivações que eles produzem para a realização dessas mobilidades, permeando espaços urbanos (cidades) circunvizinhos e longínquos.

Neste sentido, deve-se imaginar a cidade como um cenário de múltiplas articulações e que os Warao estão buscando adaptar-se, mover-se num fluxo de interações constante, dinâmico e que sempre está ocorrendo numa atmosfera espacial, principalmente no contexto urbano como veremos mais adiante.

De acordo com Magnani (2002, p. 25),

Para identificar essas práticas e seus agentes, foi proposta uma estratégia que recebeu a denominação de um olhar *de perto e de dentro*, em contraste com visões que foram classificadas como *de fora e de longe*. Ao partir dos próprios arranjos desenvolvidos pelos atores sociais em seus múltiplos contextos de atuação e uso do espaço e das estruturas urbanas, este olhar vai além da fragmentação que, à primeira vista, parece caracterizar a dinâmica das grandes cidades e procura identificar as regularidades, os padrões que presidem o comportamento dos atores sociais. Supõe recortes bem delimitados que possibilitam o costumeiro exercício da cuidadosa descrição etnográfica.

Segui com rigor o Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Parecer nº 695/2008/CONEP), e com isso expliquei em espanhol para todos os integrantes do grupo doméstico o objetivo da pesquisa, além disso informei os procedimentos metodológicos que foram adotados ao longo da investigação. Após essa explanação e de algumas perguntas (que surgiram naturalmente) acerca da pesquisa, expliquei os procedimentos necessários para a técnica de coleta de dados no trabalho de campo.

A observação participante supõe a interação pesquisador/pesquisado. As informações que obtém, as respostas que são dadas às suas indagações, dependeram, ao final das contas, do

seu comportamento e das relações que desenvolve com o grupo estudado. Uma autoanálise faz-se, portanto, necessária e convém ser inserida na própria história da pesquisa. A presença do pesquisador tem que ser justificada (FOOT-WHYTE, 2005, p. 301).

As entrevistas narrativas em forma de conversas leves, descontraídas, criando uma linha condutora das trajetórias de vida desse grupo Warao, foram realizadas com o líder Nelson e envolvido no processo de organização social do seu grupo doméstico que vive há uns dois anos em João Pessoa. Além de se deslocar esporadicamente em busca de recursos (coleta) por outras cidades do Nordeste brasileiro, mas Nelson junto com seu grupo já chegou até o Sudeste (São Paulo e Minas Gerais). Desta maneira, utilizei quando foi necessário um bloco de anotações e o gravador de voz do celular para registro das informações, desde que permitido pelos indígenas, após o devido esclarecimento feito pela minha parte. Segundo Guber (2005, p. 167) “o investigador pode realizar o registro durante a entrevista [...] por meio de um gravador, o que assegura uma fidelidade quase total (quase porque podem aparecer problemas técnicos de nitidez na gravação ou na dicção) do verbalizado” (tradução minha).

Outra fonte de obtenção de dados que merece destaque aqui é o uso das tecnologias digitais de comunicação. Além de telefonemas, a troca de mensagens instantâneas por intermédio das mídias digitais, tais como o envio de áudios pelo *whatsapp*, favoreceram o acompanhamento contínuo das ações desses Warao e o conhecimento das dinâmicas locais em curso. Esses recurso tecnológico expande a definição da pesquisa de campo clássica, complexificam e constituem novas possibilidades de acesso a informações para a pesquisa.

Os fatos sociais relevantes foram anotados no “diário de campo digital” do meu *smartphone*, onde enviava, muitas vezes, imediatamente para a minha caixa de mensagens do e-mail, salvando todos os arquivos. Estas anotações constituíram *insights*, reflexões, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integraram esse trabalho monográfico isto, porque “o diário, parte dele, quando você não registra apenas datas e o que você fez no dia, quando você põe o material etnográfico dentro dele, passa a ser muitas vezes um pré-texto. E um pretexto para um artigo, como sugere a homofonia das palavras...” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 197).

Além disso, utilizei a câmera do meu *smartphone* para registrar alguns momentos relevantes e que fizeram parte do acervo iconográfico da minha pesquisa. E também considerando que “a relação entre texto e imagem é bastante promissora para a antropologia, uma vez que através da combinação de procedimentos imagéticos com o discursivo podemos contar com dois elementos que permitem duas leituras complementares” (Idem).

No que se refere à forma como apresentei os dados nesse estudo devo fazer algumas ponderações. Dentre as possibilidades que a antropologia oferece, optei pelo **relato etnográfico** por acreditar que ele continua sendo o veículo mais eficaz para comunicar o encontro com a alteridade. Isto porque a confluência com o “outro”, experiência no trabalho de campo, é por meio dele comunicada. Sendo assim, penso a etnografia como modo de autoridade dialógico, pois o interlocutor está narrando, dialogando com o pesquisador. Então, a etnografia pode ser entendida como resultado de **“uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, muitas vezes mais sujeitos conscientes e politicamente significativos (CLIFFORD, 1998, p. 43, grifo nosso)”**.

Complementando essa reflexão de James Clifford (1998) percebo que o modo de autoridade polifônico tem uma significância e relevância fundamental nesse processo, porque ele rompe com as etnografias que pretendem conter uma única voz, geralmente a do etnógrafo e propõe a **“produção colaborativa do conhecimento etnográfico, citar informantes extensa e regularmente (CLIFFORD, 1998, p. 54, grifos meus)”**. Entretanto, comungo com o autor (1998, p. 58, grifos meus) quando se refere que esses modos de autoridade constituem na verdade um controle etnográfico de quem escreve, pois “Os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas **a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade**”. Sendo assim, no final das contas quem escreve é que tem sob o seu domínio a forma estratégica que considera adequada para o seu trabalho.

A opção que adotei e os caminhos que percorri nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo na minha pesquisa: trata-se do exercício antropológico na cidade e aldeia. Esse dado, pela relevância que possui na análise da *etnicidade* dos indígenas Potiguara de João Pessoa e região metropolitana merece algumas considerações. Por meio das reflexões que seguem, evidenciamos os princípios que nortearam a prática etnográfica desenvolvida.

No que se refere ao método de análise preferi optar pelo o estudo de caso detalhado, tendo pontos norteadores os estudos de Max Gluckman e Van Velsen, pois considero serem os mais propícios e eficazes para o estudo analítico dessa pesquisa etnográfica.

De acordo com Van Velsen (1967, p. 439-440), “À medida que a pesquisa de campo tornou-se aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. Deste modo, o autor demonstra que para aqueles antropólogos com enfoque estruturalista era necessário que houvesse uma

delimitação para que o estudo etnográfico, a investigação, fosse realizada levando em consideração a “perspectiva estruturalista de referência” citada por Fortes (1953, p.39 *apud* VAN VELSEN, 1963, p. 440):

[...] o procedimento para a investigação e análise por meio do qual o sistema social pode ser percebido como uma unidade feita por partes e processos, que estão vinculados uns aos outros por um número limitado de princípios de ampla validade em sociedades homogêneas e relativamente estáveis.

Ao citar Fortes, Van Velsen demonstra que as análises estruturais estão interessadas nas relações sociais entre posições sociais ou de *status* e não nas relações reais. Pode-se verificar isso com mais clareza no ensaio citado acima de Max Gluckman sobre a Zululândia moderna onde ele consegue identificar toda rede de relações sociais, *status*, relação de interdependência que sedimentará e dará forma a estrutura social daquela região da Zululândia a partir da inauguração de uma ponte.

Max Gluckman (1958) define uma situação social da seguinte forma:

[...] em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (GLUCKMAN, 1958, p. 252).

Nesse sentido, percebe-se de forma nítida que houve uma transformação porque ao invés de seguir uma metodologia genealógica o autor sugere o foco na análise situacional ou estudo de caso detalhado buscando a análise de redes de relações sociais.

1.2 ORGANIZAÇÃO DOMÉSTICA

As organizações domésticas, mas também podemos denominar como grupos domésticos, muitas vezes, são descritos como os moradores de uma unidade residencial, em geral formado por parentes, mas não podemos pensar apenas nesse formato, pois uma família poderá incluir outros integrantes sem nenhum grau de parentesco, como agregados e empregados residentes, por exemplo. Esta afirmação parece demasiadamente simplória e pouco contundente para um assunto tão pertinente como esse.

À luz da teoria conduzi os meus esforços nesse tópico a fim de elucidar o que realmente é um grupo doméstico e, para essa empreitada, escolhi seguir o caminho proposto por Richard Wilk (1984) que tem como enfoque central dos seus estudos o grupo doméstico (*households*) sendo produzido a partir da realização de um trabalho profícuo sobre os indígenas Kekchi Maia

do Belize localizado na América Central. Assim, segundo o autor, uma unidade doméstica perpassa essa conceituação básica descrita acima e define um grupo que vive numa casa como “unidade habitacional” (*dwelling unit*), ao passo que um conjunto (*cluster*) de unidades habitacionais seguindo uma mesma direção formaria um “*household cluster*”, como por exemplo, um conjunto de casas vicinais.

Essas variações de grupos domésticos, por sua vez, podem formar uma tipologia, a saber: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, p. 224-227). Em se tratando do *household tight*, isto é, o grupo doméstico rígido e as suas atividades realizadas pelos membros dessa unidade doméstica estariam ligadas ao trabalho coletivo, com todos os integrantes da casa realizando tarefas, cada qual com suas atribuições, levando em consideração o gênero e a faixa etária, sobretudo aquelas voltadas à produção agrícola de alimentos de subsistência para a família.

Nesse caso, um *household cluster tight* seria demonstrado como um grupo doméstico consistente, homogêneo e com inclinação a ser insulado. No segundo caso (*loose*), que é considerado um modo flexível na dinamicidade do grupo doméstico, porém ainda prevalece à cooperação entre si em algumas tarefas no intuito de prover a unidade doméstica como um todo, podendo da mesma forma acrescentar tarefas distintas entre si.

De acordo com Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 99) transcrevendo Richard Wilk, “o grupo que vive numa residência é denominado pelo autor de “unidade habitacional” (*dwelling unit*), enquanto um aglomerado (*cluster*) de unidades habitacionais, sob uma única direção, formaria uma “*household cluster*”. Tais grupos, segundo a autora, podem ser divididos em dois tipos: rígido (*tight*) ou flexível (*loose*) (WILK, 1984, p. 224-227).

Seguindo a ótica dos autores (2011) compreendemos que os termos *household cluster tight* demonstra possuir características de uma aglomeração domiciliar homogênea, coesa e “tendencialmente fechado em si” (idem, p. 99). Já o *household cluster loose* constitui um grupo que mantém uma sinergia cooperante no núcleo familiar, ou seja, colabora para prover o grupo doméstico na sua totalidade, mas podem exercer atividades distintas, tais como trabalhar no comércio vendendo frutas, legumes e verduras etc., ocupar um trabalho assalariado, enfim, proporcionando a autonomia em cada unidade doméstica, mas procurando manter particularidades em suas estratégias de ação.

Cabe ressaltar que, as formas *tight* e *loose* tipificadas por Richard Wilk não necessariamente separam unidades domésticas distintas e, nesse sentido, podem ser formas de organização adotados por uma única unidade familiar no decorrer de um longo tempo, pois

dependeria das circunstâncias, dos diferentes contextos apresentados pelos integrantes que estão inseridos naquela unidade habitacional.

Entretanto, percebe-se que essa tipologia, *tight* e *loose*, advinda de uma segmentação proporcionada por grupos domésticos explicitada no texto acima, está focada nos aspectos econômicos. Corroborando com isso, trago a análise de Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 100) que emoldura com acuidade o ciclo teórico de Wilk e fornece-nos uma ampliação que definiria com mais eficiência as unidades domésticas:

Observa-se que esta classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, assim, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. A nós, parece-nos oportuno ampliar as características que definiriam as unidades, abrangendo a organização de aspectos imateriais – como conhecimentos, valores, lógicas educacionais, emoções e afetos, mas, também, cargos e papéis sociais. Para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição do grupo.

A forma como os grupos domésticos Warao se configuram dentro da comunidade, por exemplo, perfaz a teoria de Wilk com sua tipologia *tight* e *loose* que o autor sugere como configurações de grupos domésticos. Pautado nisso, podemos ter como parâmetro de demonstração exemplificada o grupo doméstico de Nelson Mata, onde relata como era viver na comunidade de Aunaburu (Venezuela). Segundo o líder indígena, o seu trabalho era bem definido: *trabajar cortando madera, pesca, caza y sembrar tambien*. (Nelson, João Pessoa, 11/10/2021).

Nesse sentido, observamos que no discurso de Nelson não apresenta muito dinamismo nas funções econômicas do grupo doméstico, embora soubesse da existência de tarefas bem definidas para as mulheres como, por exemplo, produzir redes (*chinchorros*), coleta de frutos, produção de cestaria, mobilizando várias mulheres do grupo e depois os homens vendiam na cidade ou alguns *criollos* (atravessadores⁹) compravam ali mesmo na comunidade, configurando assim uma *household cluster loose*. Porém, em outra situação sazonal descrita por algumas lideranças Warao poderia apresentar uma configuração do tipo *household cluster tight*, ou seja, dependendo da situação poderá haver uma oscilação ou até mesmo a fusão das

⁹ Os “atravessadores” são considerados exploradores, pois compram produtos artesanais dos indígenas por um valor baixo e comercializam na cidade por um valor que chega a 200 ou 300% a mais. Eles se aproveitam da relação de interdependência e vulnerabilidade dos Warao, porque trazem mercadorias (alimentos), materiais de artesanato e em alguns casos adiantam certo valor das mercadorias e, assim, mantêm uma relação de confiança e até de afetividade com o grupo étnico.

tipologias, *tight* e *loose*, nos grupos domésticos Warao aqui na Paraíba, embora cada grupo local apresente sua configuração peculiar.

A definição de *households* demonstrada pela linha de pensamento do Richard Wilk seria então um grupo doméstico com funções econômicas. No entanto, penso que o modo como Barbosa da Silva e Mura (2011, p. 100) desenvolveram a sua análise, dialogando com a teoria do Wilk amplia de forma significativa essa arguição, onde demonstram que as características determinantes das unidades domésticas transcendem a questão econômica da produção e distribuição, permeando um universo de aspectos imateriais, supracitados, e “[...] para tal propósito, além da produção e da distribuição, são também importantes à aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e imateriais à disposição do grupo”.

Este arcabouço de aspectos imateriais que os autores expõem nessa arguição, demonstram um conjunto de saberes inseridos numa cosmologia que dá sentido lógico ao mundo de determinada etnia indígena e que, desse modo, perpassa a organização econômica.

Nos estudos sobre “O contexto social da organização econômica” Raymond Firth (1974), assevera que os grupos domésticos mantêm relações econômicas baseadas nos valores morais, por meio da reciprocidade e distribuição, o que, conseqüentemente, colabora para manter a reprodução do grupo doméstico.

A organização econômica é um tipo de ação social, envolvendo a combinação de vários tipos de serviços humanos entre si e com bens não-humanos de modo a servir a várias finalidades. Isso implica um arranjo desses elementos em um sistema, pela limitação dos tipos de relações que podem existir potencialmente entre eles (FIRTH, 1974, p.139).

1.3 ESPAÇO E MOBILIDADE

Buscando compreender as relações sociais construídas pelo grupo Warao de Nelson nos espaços urbanos de João Pessoa e suas interações com vários atores externos busquei como embasamento teórico a concepção de conflito social de Georg Simmel. O conflito social é visto também sob a ótica dos aspectos positivos, pois seguindo a situação dos grupos Warao que vivem aqui no Brasil no contexto urbano ocorrem muitos conflitos intrafamiliares, tendo como base as acusações de bruxaria o que leva muitos grupos a tentar solucionar esses conflitos buscando ajuda a um curandeiro ou entrando em contato com feiticeiros (*brujos*) para tirar o feitiço ou colocar um feitiço, enfermidade (*daño*) no oponente, respectivamente.

Dentro desse contexto, os conflitos produzem compactação entre as práticas xamanísticas, pois muitos grupos acabam se unindo, acionando um curandeiro (ou vários) para tentar curar um/a parente ou em outra situação um grupo tenta se articular com um *brujo* (às vezes com auxílio de um *curioso*¹⁰) para tentar destruir seu(s) inimigo(s), ou seja, aquele(s) que supostamente lançou um feitiço para algum dos seus parentes. Nestes casos, os conflitos sociais acabam produzindo também ações positivas no ponto de vista dos grupos Warao.

Na premissa maior o autor explica que o conflito é reproduzido pelas ações de interação e de relações sociais, ou seja, em todo o envoltório de ações produzidas e reproduzidas pela sociedade. De acordo com Simmel (1983, p.122), “Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. [...] é uma forma de *sociação*”. Neste interim, o conflito social tenderá a produzir sequências de construção e destruição, seja através das instituições, estruturas, arranjos, processos, relações e interações sociais. Esse fenômeno se faz atuante num cenário espacial sociável, onde existe a possibilidade de promover determinadas ações sociais e, assim, produzir novas relações sociais e ciclos de sociabilidade. É como se criasse um lastro social, onde as partes se encontram num mesmo plano e suas hierarquias estão, de certa forma, suspensas, possibilitando um momento de superação das desigualdades. Neste sentido, o conflito se forma; se molda num espaço social mediante um campo de disputa e, ao mesmo tempo cria outras dinâmicas locais e, assim, acaba construindo novas relações sociais.

A partir de agora pretendo ater-me sobre a categoria da mobilidade espacial do grupo de Nelson Mata, seguindo a corrente de pensamento filosófica de Henry Lefebvre (2013) buscando uma conexão com o dinamismo local realizado pelos Warao nos espaços urbanos, pois segundo o autor o espaço é construído socialmente, tendo como suporte as relações econômicas, mas também tendo como lastro as relações sociais, culturais, memória e simbólica. Neste sentido, o autor afirma que a ideia do espaço inclui o mental, cultural, social e histórico. Neste sentido, essa teoria da produção do espaço idealizada pelo autor se encaixa de modo oportuno com a situação real vivenciada pelos grupos warao que vivem no território brasileiro.

Sendo assim, a mobilidade e, conseqüentemente, a fixação temporária num espaço¹¹ pode acabar moldando também a territorialidade de um grupo doméstico e, assim, criando um território fluido, onde os grupos warao acabam não inculcando as noções geográficas, políticas, sociais e culturais de um território (municipal e estadual) delimitado durante seus

¹⁰ *Curioso* é um feitiçeiro crioulo, ou seja, venezuelano não indígena que demonstra ter poderes malignos para destruir uma pessoa ou várias através duas práticas de magia negra.

¹¹ Segundo Raffestin (1993), a mobilidade e o espaço seriam anterior ao território.

deslocamentos a partir de suas dinâmicas locais aproximando-se de um material em construção, contudo, sem apresentar uma ordenação espacial definida e, dessa forma, o espaço social vai sendo construído e reconstruído a partir de suas necessidades. Além disso, as ações de repreensão realizadas por agentes públicos (Conselho Tutelar, Polícia etc) e/ou da sociedade civil através da xenofobia, discriminação racial, além da reprodução do discurso preconceituoso, xenofóbico e generalizante de que esses grupos locais (Warao) já possuem moradia e alimentação e, desse modo, não há necessidade de ajudar nem tampouco deles ficarem nas ruas e semáforos. Contudo, a lógica desses grupos Warao é que essa prática é similar a uma forma de trabalho, denominada de “coleta” e, assim, vivem buscando *coletar* (ou “*coletear*”, como muitos chamam) recursos para sobreviver e ajudar sua parentela. Eles têm consciência de que na atual situação não há outra alternativa disponível a não ser *coletar*. A criação desse vespeiro discriminatório acaba acionando um sistema de vigilância e punição (FOUCAULT, 2014) forçando a saída desses grupos locais daquela cidade, por exemplo. A reprodução desse discurso acaba sendo danosa, pois atrapalha o trabalho dos grupos Warao e gera uma desconfiança por parte das redes de voluntários que, muitas vezes com apoio de pequenas instituições religiosas arcam as despesas de moradia e alimentação dos grupos que não conseguem vaga em abrigos institucionais nem cestas básicas da prefeitura ou representantes do governo estadual.

Posto isso, a contribuição da teoria da produção do espaço de Lefebvre (2013) pode ser muito oportuna para que possamos compreender a espacialidade de forma dialética permeia a dimensão simbólica, desembocando na dimensão material e mental atuando, concomitantemente, como um conjunto de ações estratégicas interacionais que buscam construir e reconstruir o seu espaço sempre que for necessário. A construção desses espaços (percebido, concebido e vivido) sociais precisa ser compreendida num sentido amplo, como *espaços/territórios fluidos* embebidos num conjunto de saberes conduzidos por um fluxo contínuo de materiais que se produz e reproduz sempre quando ocorre uma reação oriunda de forças externas, supracitadas (mas não só!). Segundo o autor, o espaço vivido (espaços de representação) pode ser direcional, situacional, relacional, fluido e dinâmico. O espaço percebido se refere ao espaço que tem um aspecto perceptível relacionado as práticas sociais e, sendo assim, pode ser apreendido por meio dos sentidos (visão, audição, olfato, tato e paladar). Essa percepção constitui um componente integral de toda prática social. Ela compreende tudo que se apresenta aos sentidos; não somente a visão, mas aos outros sentidos sensoriais. Esse aspecto sensualmente perceptivo do espaço relaciona-se diretamente com a materialidade dos “elementos” que constituem o “espaço”.

Já o espaço concebido refere-se aquele espaço que não pode ser percebido enquanto tal sem ter sido concebido previamente em pensamento. A junção de elementos para formar um “todo” que é então considerado ou designado como espaço presume um ato de pensamento que é ligado à produção do conhecimento.

E, por fim, o espaço vivido constitui a terceira dimensão da produção do espaço que está relacionado a experiência vivida do espaço. Essa dimensão significa o mundo assim como ele é experimentado pelos seres humanos na prática de sua vida cotidiana. Neste ponto, Lefebvre é inequívoco: o vivido, a experiência prática, não se deixa exaurir pela análise teórica. Sempre permanece um excedente, um remanescente, o indizível, o que não é passível de análise apesar de ser o mais valioso resíduo, que só pode ser expresso por meio de meios artísticos.

Lefebvre (2013) articula essa tríade: percebido/concebido/vivido de modo que é possível perceber que existe uma relação indissociável e inerente a dimensão corporal porque para Lefebvre (2013) a prática social está relacionada a partir do uso do corpo, pois este se articula com todas as dimensões, supracitadas, passando ser codificado e padronizado, seguindo um modelo pré-estabelecido da sociedade capitalista e urbanizada.

De acordo com Raffestin (1993) o espaço é uma realidade *dada*¹² que só adquire significado com a intervenção humana que lhe confere significado. O território surge quando os sujeitos sociais que dele se apropriam organizam este espaço para atender suas necessidades. Esse processo envolve energia e informação que são estruturas em códigos para que os objetivos sejam alcançados, ou seja, são elaboradas estratégias de produção (mas não só!) que se encontra com outras em relações de poder.

Calcado nisso, a mobilidade espacial realizada pelos grupos domésticos acaba desembocando numa *territorialidade* e esta se configura como uma expressão cultural que deriva de território/espaço. Dentro dessa perspectiva, devemos pensar antes de mais nada, no modo de circunscrição territorial que o grupo produz, realiza em determinado espaço urbano de forma física e simbólica. No caso dos Warao a territorialidade apresenta uma dinamicidade que vai sendo produzida e reproduzida a cada mobilidade e espaço ocupado, tendo como base de apoio, muitas vezes, a sua experiência e o aconselhamento, troca de ideias com outros grupos domésticos que já passaram por ali ou ainda vivem no espaço, onde um grupo warao se encontra.

¹² Sobre este aspecto da abordagem de Raffestin do espaço como natureza-superfície, recursos naturais, Saquet (2008) informa que o autor retifica em obra posterior, passando a uma compreensão do espaço como algo construído socialmente nos termos de Lefebvre.

Para concluir a discussão teórica sobre territorialidade se faz necessário, além de ser de fundamental relevância inserir nesse arcabouço teórico e a partir daí buscar compreender a categoria de *dinâmica territorial*. Segundo Mura (2019) a *dinâmica territorial* é um resultado das ações decorrentes de vários processos que são produzidos em determinado espaço geográfico, levando grupos étnicos, sociais a buscar um outro modo de se organizar no território e, assim, percebe-se que esse dinamismo está sempre num movimento contínuo.

Segundo o autor, esse movimento dinâmico apresentado (dinâmica territorial) se caracteriza como um [...] “movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo”. (MURA, 2019, p 103).

Nessa perspectiva, esse dinamismo acaba levando os grupos sociais, étnicos e aqueles tidos como tradicionais a modificar, produzir o espaço de moradia baseado no seu modo de vida. Mura (2019) ainda ressalta que esse conceito não está apenas destacando as ações de determinados membros de um grupo possam de modo estratégico construir, produzir seu espaço no território, tendo como base um acontecimento histórico específico, mas também ***ênfatiza suas ações, intenções e características culturais procedentes do contato com os outros grupos, com os quais ainda interagem (grifos meus)***. Esta última parte se encaixa no modo com que os Warao agem e produzem os seus espaços sobre territórios fluidos, além de ter como base a sua territorialidade.

Sendo assim, as dinâmicas territoriais são decorrentes dessas ações e como os grupos warao que estão em João Pessoa/PB reagem às circunstâncias vividas em cada contexto local, pondo em circulação uma série de informações provenientes dessas experiências pontuais vivenciadas em outras cidades, que lhes permite reagrupar, articular suas ações de acordo com as necessidades do grupo, delineando arranjos locais e baseado em seus aspectos culturais.

Em seus estudos sobre *morfologia social*, Marcel Mauss (2003) buscou compreender os princípios de organização social e as condições materiais de um grupo de esquimós do Alasca. Posto isso, o autor colocou em comprovação dois fatores centrais para a compreensão da *morfologia social* nas mais diversas sociedades. O autor identificou que para determinar a *morfologia social* de um grupo é necessário analisar os aspectos ecológicos e as atividades técnicas e econômicas, pois este fator tem uma importância fundamental na construção das relações sociais dos indivíduos e das famílias; e o outro, não menos importante, é que estes aspectos não podem ser considerados como determinantes da morfologia adquirida pelo coletivo diante das circunstâncias, mas tão somente como fatores limitativos, apontando as

possibilidades que este grupo tem à disposição em um determinado território para desenvolver sua vida social.

Em se tratando dos grupos warao presentes nos abrigos aqui, em João Pessoa/PB, é possível verificar as características da *morfologia social* de alguns coletivos, onde encontram algumas limitações impostas pelas ações da instituição assistencialista. No entanto, isso não impede que um grupo, por exemplo, se desloque para outra cidade ou busque um novo arranjo local em outro abrigo, vila ou pousada, por exemplo, pois essa tomada de decisão fica a critério do grupo, assim como a mobilidade espacial. Além disso, é preciso pensar a *morfologia social* numa amplitude maior, ou seja, como o grupo interage com outros grupos (BARBOSA DA SILVA & MURA, 2018). Sendo assim, a *morfologia* do coletivo pode variar de acordo com as necessidades do grupo em busca de recursos, processos de cura, de visitação, circulação pelas cidades circunvizinhas, por exemplo, no intuito de conseguir uma boa “coleta”.

No que corresponde as relações de poder presentes nos vínculos constituídos entre os grupos Warao que estão no Estado da Paraíba e as instituições de acolhimento (municipais ou religiosas) que a partir de experiências e vivências *in loco* em alguns abrigos isso acaba desembocando em processos de “*dominialização*” (BARBOSA DA SILVA & MURA, 2018) e *dinâmicas territoriais*. De acordo com Barbosa da Silva & Mura (2018, p. 5), os dois tipos de processos de *dominialização* estão baseados na “construção de áreas dominiais em um determinado contexto sócio-ecológico-territorial”, cujo objetivo central, segundo os autores, é o de organizar e controlar o “fluxo de materiais (culturais e não) que por ele circula” (idem).

Segundo os autores, o primeiro tipo de *dominialização* está baseado em práticas de governo condicionantes, voltadas para incutir no indivíduo um senso de obediência, doutrinador e isso só é possível a partir de mecanismo de controle do territorial. A partir dessa lógica de controle territorial, Oliveira (2004) definiu *teritorialização* como um processo de reorganização social constituído de mecanismos políticos-jurídicos específicos com o objetivo de redefinir o controle social sobre os recursos ambientais. Já o segundo tipo de *dominialização* descrito por Barbosa da Silva & Mura (2018, p. 6) é aquele articulado pelos índios, por meio da “ecologia de seus grupos domésticos [...] das experiências dos seus integrantes, tal processo é voltado a explorar os espaços geográficos, para se usufruir dos recursos aí encontrados e, por meio das atividades que desenvolvem, tais integrantes participam da construção de um território específico de referência”.

A explanação desses conceitos e categorias é de fundamental relevância para que possamos compreender as dinâmicas locais e formação de redes de relações desses grupos Warao presentes nos espaços urbanos da Paraíba. Ao agir dessa forma o grupo acaba criando

uma teia complexa a partir de sua cosmologia e territorialidade. Dentro desse contexto, os Warao contrapõe a lógica do primeiro tipo de “*dominialização*”, supracitado, a partir da figura do cacique/líder e outras lideranças políticas e morais etc inseridas nos abrigos, buscando manter o controle das categorias de sua territorialidade. Além disso, mesmo que a instituição de acolhimento imponha obrigações baseadas num regimento, podendo sofrer consequências/repressões, caso não ajam da forma adequada, os grupos Warao são capazes de acionar seus contatos.

Nesse sentido, se faz necessário e fundamental adentrar no conceito de rede, pois de acordo com Barnes (1969, p. 177), uma rede social é formada toda vez que [...] “um conjunto de fatos sobre pessoas reais e suas relações entre si, tentamos compreender esses fatos construindo um modelo que contenha pessoas, algumas das quais estão em relacionamentos sociais com algumas outras”. É o que podemos constatar nas redes construídas por grupos de parentes e de amizade Warao construída ao longo do tempo nos espaços urbanos.

Calcado nisso, com o tempo percebi que as estratégias de ação montadas pelos grupos Warao que vivem em João Pessoa/PB tem uma relação com os “conjuntos-de-ação” destacados por Barnes (1969, p. 199),

Os conjuntos-de-ação que têm como objetivo a provisão de recursos materiais substanciais, talvez possam assumir a forma de algumas poucas conexões, cada uma ligando o propulsor a uma porção densa da rede, onde seus vários agrupamentos de amigos podem agir em auxílio de maneira coordenada.

Posto isso, percebo que os arranjos, alianças, a regência das ações estratégicas realizadas por esses grupos Warao decorrentes de suas mobilidades urbano fazem com que outros grupos de parentes possam se conectar a uma rede social já construída por aqueles tidos como lideranças, experientes e, muitas vezes, tidos como conselheiros e que possuem laços de parentesco e amizade.

Além disso, existem as redes de contatos, onde eles chegam ao conhecimento de outros, num exercício promovido pela apresentação de “amigos de amigos”. Tal recurso se mostrou adequado e oportuno enfatizar nesse estudo, uma vez que:

Nem os indivíduos nem as configurações particulares que eles formam podem ser considerados separadamente. A inter-relação entre os dois é dinâmica e forma um processo [... Assim] Padrão, processo [...] devem ser vistos como o resultado cumulativo de decisões tomadas por pessoas que interagem umas com as outras e que se defrontam com parâmetros semelhantes (BOISSEVAIN, 2010, p. 215).

Por estarem distante de seu país (Venezuela), do seu lugar de origem e ainda serem caracterizados como migrantes/refugiados, dentre outros fatores sociais os grupos Warao sempre estão criando “rotas de coleta” em busca de recursos e de um lugar tranquilo, onde

possam viver de acordo com o seu modo de vida. E a partir desses circuitos ou “rotas de coleta” que eles realizam no ir e vir de seus locais de apoio (abrigo) na capital paraibana, além de criar estratégias de ação para buscar recursos em outros lugares, onde se encontram, muitas vezes, grupos de parentes (ou não), que compõe a especificidade desse tipo de mobilidade.

A noção de “estratégia” também tem prestado significativa contribuição no sentido de viabilizar o entendimento das ações e das interações sociais do indivíduo com o fim de buscar satisfazer interesses particulares e de grupos corporificados em redes sociais. Tal noção foi desenvolvida por Fredrik Barth (2000), para quem o conceito de estratégia invoca uma sociedade na qual o sistema de normas se encontra fraturado por uma série de incoerências internas. Neste sentido, estratégia torna-se um termo chave ao se levar em conta as interações entre os indivíduos, uma vez que por elas perpassam os seguintes aspectos: 1) a ação de cada indivíduo está sujeita à situação que se lhe apresenta, assim como aos recursos materiais que detém; 2) cada transação traz consigo certa dose de incerteza, uma vez que o resultado da ação depende da reação do outro indivíduo.

Do acima exposto, depreende-se que a noção de estratégia está, por conseguinte, profundamente relacionada à ideia de racionalidade. Desse modo, Barth (1981) “faz do indivíduo um ator”, capaz de realizar escolhas e de tomar decisões segundo seus recursos. Essas escolhas dependem, entre outras coisas, das previsões das ações e das reações de outros atores sociais dentro de uma “margem de manobra” que delimita um “universo de possíveis”. As várias estratégias são, então, traçadas ou abandonadas por parecerem satisfatórias ou insatisfatórias aos olhos do indivíduo, isto é, o sujeito espera que o valor a ser ganho, por exemplo, numa coleta de 4 (quatro) semanas numa cidade seja superior ao valor a ser perdido¹³.

Embora não atente para a ideia de estratégia em sua reflexão sobre a análise de rede, Jeremy Boissevain (1979) assinala um aspecto que pode influir diretamente nas escolhas dos indivíduos, qual seja: a tensão inerente à vinculação entre pessoas. Para o autor, essas tensões se devem, em grande medida, às assimetrias das relações sociais estabelecidas no interior da rede e, conseqüentemente, aos diferentes tipos de recursos aos quais cada membro tem acesso. Tais circunstâncias, de acordo com o autor, conferem o dinamismo próprio às relações sociais (BOISSEVAIN 1979, p. 393).

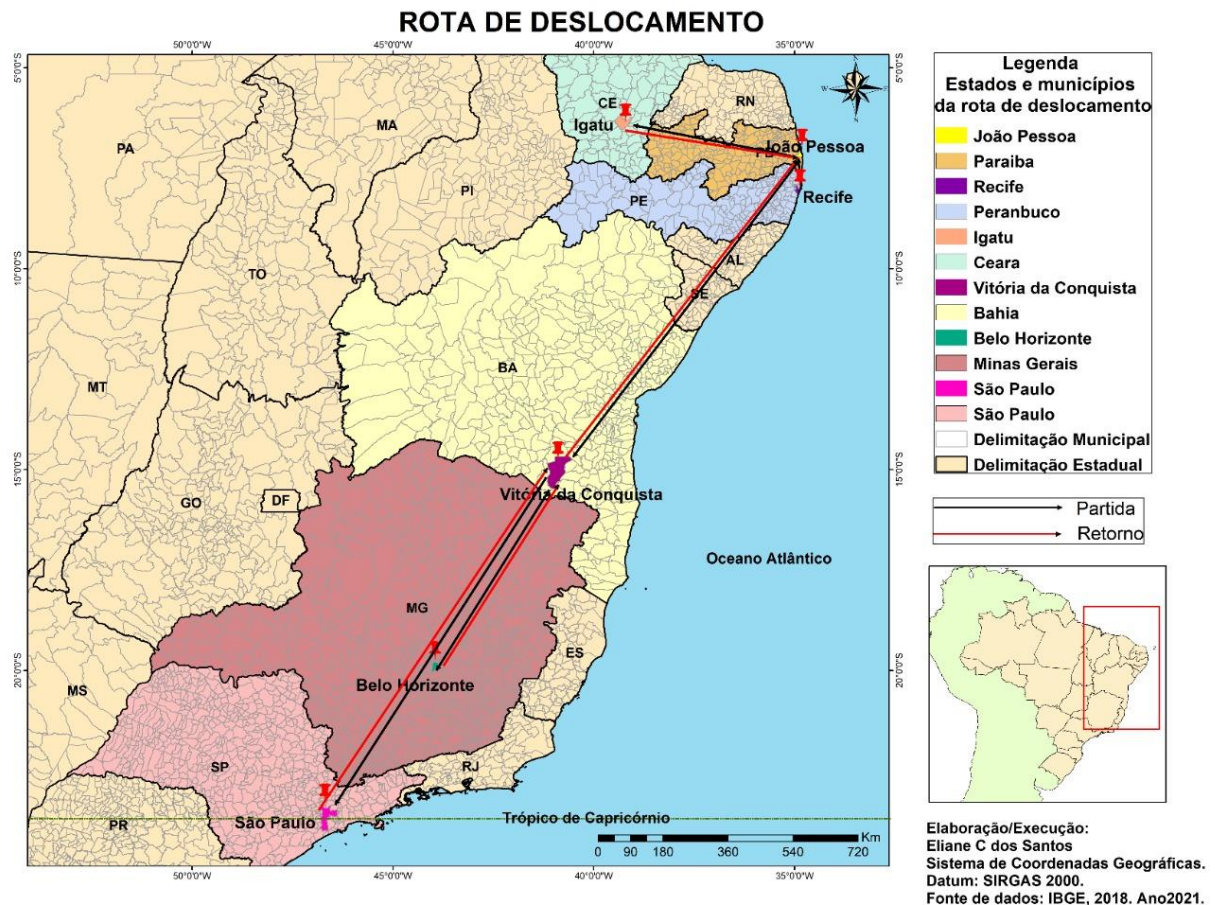
Pautado nisso, o dinamismo dos grupos Warao durante essas mobilidades em busca de recursos acaba desembocando numa diversidade de interesses e de estratégias estabelecidas ou

¹³ Por valor entende-se “um padrão detido pelos atores que afeta seus comportamentos por orientar suas escolhas (...) refere-se a um padrão de avaliação para o que as pessoas querem ter e ser” – grifos do autor (BARTH, 1981, p. 91-92).

abandonadas com o fim de melhor satisfazer seus interesses. Além disso, eles são capazes de articular suas ações de forma dinâmica e, assim, agir com autonomia, mudando os planos, rotas sempre que houver algum empecilho (econômico, social ou problemas de saúde).

Dentro dessa perspectiva, muitos grupos Warao acabam alterando suas rotas ou abandonando de vez uma cidade por causa de ações de repressão ocorridas, por exemplo, por parte de agentes públicos (Conselho Tutelar, Polícia etc); do comportamento da sociedade civil *vis-à-vis* nos espaços urbanos e/ou devido ao regramento às vezes muito rigoroso de algumas instituições de acolhimento (municipais ou religiosas), enfim, de tentar controlar o comportamento dos grupos domésticos Warao. Isso tudo tem como consequência o acionamento de uma engrenagem de estratégias, pondo em prática as suas rotas de mobilidade espacial já conhecidas ou novas rotas.

Essas estratégias de ação são acionadas sempre quando há indícios de ameaça do Conselho Tutelar, por exemplo, e partir daí grupos Warao mudam seus planos e procuram outro lugar para fazer coleta e acionam outros atores no intuito de angariar recursos de doação, ou seja, buscam alternativas para suprir (em parte) a coleta que não está podendo ser realizada por causa da presença (vigilância) dos agentes públicos da prefeitura.



Os primeiros deslocamentos por João Pessoa ocorreram no sentido: João Pessoa-Recife, onde tem um grupo de parentes vivendo na capital pernambucana em abrigos. A maioria das viagens do grupo de Nelson para a capital pernambucana se dá por um processo de visitação, processo de cura (práticas xamanísticas) e também para realizar coletas. Contudo, o impulso principal para esse deslocamento se dá em busca de curandeiros para, segundo Nelson, *sacar daño; descobrir cual brujo lanzó brujería*. A rota de João Pessoa/PB a Iguatu/CE foi feita a partir das notícias que circularam por outros grupos locais que essa cidade cearense seria muito boa para “coleta”.

A partir daí o grupo planejou sua viagem e passaram quase dois meses por lá. Vale destacar que nessa cidade nenhum grupo Warao tinha parentes por lá. Então, por que foram para essa cidade? O que fez com que esse grupo se sentisse atraído e fosse parar no município de Iguatu? O grupo de Nelson ficou sabendo por intermédio de outro grupo local de João Pessoa que essa cidade era muito boa de *coleta*, pois boa parte da população era hospitaleira e ajudava bastante os venezuelanos tidos como migrantes/refugiados e, diante disso, montaram estratégias de ação para viajar com destino a Iguatu/CE. Segundo Nelson, ao chegar nessa cidade começaram a fazer coleta e alugaram um quartinho numa pousada e com o tempo começou a receber doações realizada por um grupo de voluntários e com os recursos arrecadados durante coleta tinham condições de pagar a pousada e deslocamentos para o centro da cidade.

Contudo, não sobrava muito dinheiro e com o tempo (algumas semanas) viram que estava começando a ficar fraca a coleta. Além disso, segundo o interlocutor a prefeitura praticamente não estava auxiliando nos gastos com moradia nem alimentação, mas eles ainda conseguiram arrecadar muita roupa, uma pequena TV portátil e uma caixa de som.

Outra rota comumente usada pelo grupo de Nelson é o de Vitória da Conquista/BA, onde tem um grupo de parentes que vive por lá há bastante tempo, além de ser, segundo a liderança, um lugar muito bom para fazer coleta, pois também percorria outras cidades “vicinais” (nem tão próximas), tais como Brumado e Itabuna. No início de maio deste ano de 2021 o grupo decidiu seguir viagem para essa cidade baiana, supracitada, e depois de algumas semanas seguiram como destino a rota em direção à São Paulo/SP para fazer coleta. Quando saiu de João Pessoa no início de maio deste ano de 2021, Nelson havia relatado que iria passar um tempo em Vitória da Conquista /BA e ao chegar na cidade baiana com poucos enviou um áudio, falando que estava planejando ir para a cidade de São Paulo. Em seguida encaminhou

uma mensagem em que estava escrito: “Ir para o Braz (São Paulo) parque Dom Pedro 2º. Rua 25 de Março. Trabalhar em Itaim Bibi e Faria Lima¹⁴”.

Dentro desse contexto, a mensagem deixava claro que o grupo de Nelson iria fazer coleta pelas principais avenidas do centro da capital São Paulo. Ao perguntar quem havia enviado aquela mensagem ele responde através de uma mensagem de voz: “*Un parente de otra comunidade vive en São Paulo hace muchos años. Sabe todo de São Paulo*” (Nelson, Vitória da Conquista, 15/05/21).

Segundo Nelson, foi um parente que o aconselhou seguir essa rota, pois era um lugar muito bom pra fazer coleta. No dia 21 de maio havia chegado de madrugada em São Paulo. Poucos dias depois ligou pra mim e relatou que a coleta estava sendo muito boa, mas também reclamou do frio intenso, contudo, o que fez realmente o grupo retornar para Vitória da Conquista/BA foi por causa do custo de vida muito alto em São Paulo. Ele relatou que a diária da pousada era muito cara (R\$ 300,00) e ainda tinha que comprar alimentação e fralda para sua filha mais nova. “*Nosotros vamo voltar, amigo. Mucho frío y las cosas por aqui é mucho caro*” (Nelson, São Paulo, 27/05/21). Dias depois Nelson entra em contato novamente e ao perguntar se estão bem ele dessa vez responde com um tom de voz triste “*Buena tarde, si para cá en São Paulo no ta mucho, no consegui trabajo, o poquito que consigo é pra comida e pagar hotel*”.

Calcado nisso, percebemos que o planejamento não foi bem sucedido e o grupo doméstico teve que regressar para a cidade de apoio na Bahia. Ao chegar em Vitória da Conquista/BA no dia 09 de junho Nelson sentiu-se mal após alguns dias e recorreu a ajuda de um parente curandeiro, no entanto, este primo estava vivendo em Belo Horizonte (BH). Mesmo assim, Nelson e sua família nuclear se deslocaram até a capital mineira; encontrou seu parente e realizou o processo de cura. Passados alguns dias realizando coleta em BH o grupo regressou a cidade baiana.

Após passar quase 4 (quatro) meses fora de João Pessoa o grupo doméstico de Nelson retorna ao seu abrigo e por pouco a instituição religiosa (ASA) não permite mais o seu regresso, pois já estava longe do abrigo há bastante tempo e a instituição pagando aluguel.

¹⁴ A região do Brás é conhecida por manter uma tradição operária e por ser o bairro em que o comércio se concentra no vestuário e na Feira da Madrugada, um amplo mercado de roupas com desconto que abre antes do amanhecer. Além disso, próximo desse centro está localizado o Museu da Imigração, onde ocorre exposições relacionadas a identidade e memória e outro atrativo para os turista é o Museu Catavento. O parque Dom Pedro II também fica situado também no Centro. Os dois últimos itinerários correspondem a um bairro sofisticado de São Paulo (Itaim Bibi) é bastante conhecido por concentrar grandes sedes corporativas, gastronomia eclética, casas noturnas e shoppings de luxo. A Faria Lima é onde se concentra o mais destacado centro comercial e financeiro da capital paulista.

No próximo capítulo iniciarei o primeiro subtópico descrevendo o contexto histórico dos indígenas Warao com seus deslocamentos da Venezuela até chegar ao Brasil que teve início no ano de 2014. Dentro desse contexto houve um processo de reorganização social e vários arranjos locais foram sendo produzidos a partir do acionamento das redes de relações sociais de seus grupos de parentes, formando redes de solidariedade étnica e a criação de estratégias de ação para poder angariar recursos e, assim, poder ajudar outros parentes.

CAPÍTULO 2

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO DOS WARAO

O Povo Indígena Warao vivia na região do Delta do Rio Orinoco, no estado do Delta Amacuro. Muitos indígenas que estão em João Pessoa viviam em comunidades numa região pertencente ao município de Antônio Diaz. E a partir de 2014 migraram para outros países, tais como Trinidad & Tobago, Suriname, Guiana Inglesa e Brasil. A maioria dos indígenas Warao e de várias outras etnias também acabaram escolhendo o Brasil como país acolhedor, muito embora o acolhimento até agora não tenha sido tão bom quanto esperavam por questões de xenofobia, discriminação racial, falta de oportunidades para trabalhar e, principalmente, pelo agravamento da pandemia da Covid-19 de 2020 até os dias de hoje.

De acordo com dados do ACNUR (2020) existem mais de 5.000 (cinco mil) indígenas no Brasil que migraram para aqui desde 2014. Os indígenas que migraram pertencem não apenas a etnia Warao, mas também as etnias *Eñepa*, *Pemon*, *Kariña* e *Wayuu* (Idem). Contudo, a etnia Warao é a que possui maior número no território brasileiro. Os Warao que estão na Paraíba vivem na cidade de João Pessoa, Campina Grande, Patos e Cajazeiras. Além disso, os grupos domésticos que vivem na Paraíba mantêm contato com grupos indígenas que vivem em Recife/PE, Natal/RN e Mossoró/RN, por exemplo, pois os grupos de parentes da maioria dos grupos locais estão espalhados por essas cidades dos estados circunvizinhos, além da Bahia, Minas Gerais e Pará.

Segundo alguns interlocutores de grupos locais de João Pessoa/PB, muitos indígenas já viviam espaços urbanos nas cidades de Barrancas e Tucupita na Venezuela, por exemplo, e, sendo assim, mantêm um fluxo e contra fluxo constante entre as cidades e as comunidades rurais, deslocando-se de um lugar para outro de forma dinâmica com suas *curiaras* (canoas monóxilas) ou embarcações a motor¹⁵, criando uma rede de solidariedade étnica que intensifica as relações de parentesco e reciprocidade. Posto isso, essas relações se estreitam entre aqueles que vivem em Barrancas, por exemplo, e os que vivem na comunidade de Aunaburu, onde vivem ainda muitos parentes do grupo doméstico de Nelson. Em muitos casos a solidariedade reforça ainda mais o sentimento de pertencimento étnico, pois o indígena sente-se, de certa forma, protegido pelo seu grupo. Para os Warao essas interações é motivo de honra, pois implica uma “valorização social” (PITT-RIVERS, 1992). Segundo o autor honra e vergonha seriam

¹⁵ Isso antes da crise se instalar por ali quando o governo disponibilizava essas embarcações e abastecia.

dois polos da valorização social que implica a hierarquização dos indivíduos. São universais, todas as sociedades teriam suas formas de honra e vergonha. Contudo, o autor deixa claro o fato de que algumas sociedades se referem a esta forma de valorização mais constantemente que outras, com destaque para as sociedades da “área cultural mediterrânea” que apresentariam certas continuidades ou persistências na forma de pensar, especialmente quando se considera a relação homem-mulher e os diferentes papéis atribuídos aos sexos. Essas ideias são aceitas em cada grupo

Vale destacar que o funcionamento desse sistema de valores seja em relação aos laços estabelecidos com indivíduos provenientes da cidade (nos quais nunca se poderia confiar plenamente), seja com referência aos códigos estabelecidos dentro dos grupos menores. Neste último caso mais especificamente, a honra para os Warao segue critérios de variação de acordo com idade, sexo e posição social e é o que mantém os laços de solidariedade do grupo em ativação.

No caso dos grupos Warao é possível perceber a existência de uma valorização da família e na rigidez das atitudes e posições, o que poderíamos inferir como sendo um ideário tido tradicional de honra.

No que diz respeito à questão sociológica esta pode ser traduzida da seguinte forma: Quais as estratégias de sociabilidade utilizadas por esse grupo étnico para sobreviver na cidade? Quais as motivações que os levaram a migrar? O que significa coleta para esses indígenas? Quais são seus objetivos? O que pretendem fazer quando essa crise da Venezuela acabar? Quais são seus projetos de vida? Estas questões são pertinentes e norteiam também esse trabalho monográfico.

Muitos grupos Warao acabam criando um campo de ajuda mútua e também um processo contínuo de produção e reprodução dos materiais culturais que manifestam sentimentos de pertencimento. Neste caso, os grupos Warao acabam buscando, por exemplo, outros materiais (sintéticos) para poder fazer seus artesanatos e, assim, manter suas habilidades, técnicas, além de garantir alguma renda para ajudar seu grupo doméstico. Outro ponto importante é que um grupo Warao está sempre se comunicando em sua língua nativa (Warao) e também buscando interagir através de um processo de visita com outros grupos de parentes em abrigos locais ou localizados em outras cidades vicinais ou longínquas. Desta forma, estão fortalecendo os seus aspectos culturais e seu sentimento de pertencimento étnico.

Para Marcel Mauss (2003), a reciprocidade pode ser entendida como um ato de responder, de troca, da mesma forma ou similar, uma vez que não existe a possibilidade da pessoa “devolver” uma ação contendo a mesma equivalência de valor desta que recebeu, porque

o que está em jogo não é apenas a troca material, por exemplo, mas “o que realmente torna-se valioso é a obrigação moral” (LUCENA, 2016). Segundo Mauss (2003), das regras e ideias fundamentais nessa relação de troca, de reciprocidade “a mais forte das quais sendo a própria obrigação moral de retribuição”.

Nessa proposta, procuraremos desenvolver um trabalho antropológico etnográfico que tem como ênfase a investigação sobre esse tripé de análise, supracitado, entre esses atores principais, os Warao do grupo doméstico de Nelson Mata e, concomitantemente, as estratégias de ação desses sujeitos que estão envolvidos no âmbito dessa relação de forma intrínseca.

Busco agora demonstrar a partir de relatos etnográficos, tendo como base os casos empíricos do meu trabalho de campo que, nesse caso, constitui o grupo de Nelson Mata, fonte dessa pesquisa tecer a trajetória de vida desse grupo doméstico relacionada a um processo de deslocamentos da Venezuela para o Brasil, onde veio juntamente com outros grupos de parentes no início do ano de 2019. O grupo de Nelson vivia na comunidade rural chamada Aunaburu. Vale ressaltar que o ego desse meu trabalho tem conhecimentos e formas de atuação bem distintas de outros grupos locais por ter muito forte uma relação com os curandeiros e, assim, um respeito enorme pelas entidades espirituais que fazem parte da cosmologia desse grupo étnico.

2.2 O DESLOCAMENTO DE UM GRUPO WARAO ATÉ O BRASIL

Em meados de outubro de 2020 Nelson juntamente com outros parentes relataram como foi a chegada do seu grupo aqui no Brasil. Segundo essa liderança no início de 2019 saiu um grupo (40 pessoas, incluindo crianças) muito grande das comunidades de Aunaburu e Atoiabo. De acordo com Nelson alguns dos seus primos, como Dinê e Janiel (curandeiro) pertencem a essa última comunidade e ainda relata que sua irmã, Minerva, o ajudou a vir para o Brasil enviando dinheiro para ele [Nelson]. À época, Minerva estava vivendo no abrigo Perimetral em Belém do Pará. Segundo relatos do interlocutor não houve problemas com a fronteiras, pois estava aberta.

O grupo de Nelson saiu da comunidade indígena conhecida por Aunaburu situada numa região próxima do *caño* Winikina no Delta do Orinoco pertencente ao município de António Diaz, estado do Delta Amacuro, na Venezuela. Segundo os relatos do interlocutor, ao sair dali o seu grupo embarcou em canoas (*curiaras*) até a cidade de Barrancas no estado de Monagas e em seguida pegaram uma caminhonete, entrando no Estado de Bolívar e, posteriormente,

embarcaram numa balsa até chegarem a cidade San Félix (Bolívar). Desta cidade embarcaram num ônibus até a Santa Elena de Uairen, cidade fronteira com o município de Pacaraima, no estado de Roraima. Segundo Nelson, dali seguiram logo para Boa Vista/RR, onde Nelson ficou por uma semana no terminal rodoviário com sua família nuclear e alguns parentes e depois seguiu para Manaus/AM, onde ficou por 4 (meses), sendo um mês morando numa pousada, pagando o valor de R\$ 750,00 mensal e, posteriormente, conseguiu uma vaga no abrigo Alfredo Nascimento, localizado na Zona Norte da cidade, onde ficou por três meses.

Da capital amazonense seguiram numa embarcação¹⁶ (R\$ 200,00 por pessoa), tendo como destino final Belém do Pará, onde ficaram por 4 (quatro) meses, no abrigo Perimetral¹⁷. A viagem tem uma duração de cinco dias e cada pessoa deve levar sua rede.

Na capital paraense ficaram junto com alguns parentes por um bom tempo e dali seguiram para São Luís/MA e por ali ficaram uns quatro meses. Após essa passagem temporária seguiram com destino a cidade de João Pessoa, onde chegaram no mês de dezembro de 2019 com a ajuda de sua irmã, Minerva, que já se encontrava por aqui, na capital paraibana, desde o mês de agosto daquele ano.

De acordo com os relatos de Nelson ali no abrigo em “Perimetral” Belém/PA, ficaram junto de sua parentela e um curandeiro pertencente a um outro grupo Warao, mas aos poucos boa parte de seus parentes foram embora com destino a outras cidades da região Nordeste, Sudeste e depois de algum tempo sem expectativa de conseguir melhorias para suas famílias por ali e ainda sofrer com a falta de alimentos e dificuldades para fazer a coleta urbana na capital paraense e cidades circunvizinhas decidiu também viajar com seu grupo doméstico e, assim, seguiu com destino à capital paraibana. Vale destacar que esse roteiro de mobilidade já tinha sido trilhado por outros grupos de parentes, então o que o grupo de Nelson fez foi seguir a trilha dos seus parentes após uma comunicação com algumas lideranças, incluindo sua irmã, Minerva.

Chegando em João Pessoa passou um tempo e depois seguiu viagem para Recife/PE visitar uma liderança seu sobrinho Yony Mata e depois de alguns dias retornou e foi para uma

¹⁶ Este valor é comumente cobrado aos passageiros que desejam seguir numa embarcação que possui três andares, sendo o 1º para carga (carros, motos e sacas de castanha); o 2º onde fica um amplo espaço para cerca de 300 redes, os banheiros e um pequeno refeitório; e o 3º andar onde ficam a maioria das cabines, a sala de controle e a lanchonete.

¹⁷ Segundo informações de um interlocutora e voluntária em Belém/PA, esse abrigo foi desativado em maio de 2020 e nunca funcionou muito bem, pois segundo ela, o gestor (encarregado) municipal argumentava, à época, que esse abrigo era de “auto-gestão” dos indígenas e, assim, passou a organização para os Warao e os agentes públicos da SESMA não costumavam frequentar periodicamente aquele abrigo público e, conseqüentemente, acabavam sofrendo com péssimas condições de vida naquele local. O abrigo em 2019 chegou a contar com mais de 100 indígenas, onde a capacidade máxima era para abrigar 55 pessoas. Vale ressaltar que muitos Warao moram em casebres alugados na periferia da capital paraense e viviam de coleta nas ruas da cidade.

cidade no estado da Bahia – Vitória da Conquista. Após passar um tempo nessa cidade, onde tem muitos parentes, e percorrer outras cidades em busca de uma boa coleta já estavam pensando em regressar para João Pessoa, onde continuam vivendo alguns grupos de parentes. Contudo, o grupo de Nelson depois de quase três meses por aqui já está pensando em seguir viagem novamente para buscar recursos, ou seja, fazer coleta urbana, pois aqui na capital paraibana, segundo a liderança, o movimento de arrecadação durante “a coleta está muito fraca”.

Após alguns meses vivendo de forma precária numa Vila na cidade João Pessoa/PB com dificuldades de pagar o aluguel o MPF e a FUNAI, além de outros atores externos ficaram sabendo da situação de vulnerabilidade social extrema e resolveram numa reunião conjunta com representantes da prefeitura municipal e governo estadual juntar esforços para buscar uma solução imediata para aquele caso. Foi então que a ASA assumiu a responsabilidade pelo acolhimento dos Warao em João Pessoa a partir de um convênio firmado com o governo do Estado da Paraíba, quando a instituição religiosa alugou casas, transformadas em abrigos, além da distribuição semanal de alimentos de acordo com os costumes dos indígenas.

Certa vez numa tarde de outubro de 2020 no abrigo de Nelson, ele acabou revelando que existem vários outros grupos Warao, vivendo em outras cidades do Pará, Pernambuco, Rio Grande do Norte, além da Bahia e que muitos deles vivem por aqui porque estão tentando sobreviver, buscando melhores condições de vida e tem apoio de muitos grupos de parentes que já estavam morando em João Pessoa, enquanto outros moravam em outras cidades distantes, tais como Vitória da Conquista/BA, Belém/PA e Belo Horizonte/MG.

Esse diálogo com essa liderança foi gratificante e despertou-me o olhar ao perceber que as famílias indígenas Warao que estão aqui, na capital, são pontos de conexão; de apoio para os indígenas que estão em outras cidades e com seus parentes que ainda vivem com muita dificuldade nas comunidades rurais na região do Delta do Orinoco. (MUÑOZ, 2020).

Com o tempo e aproximação com esse indígenas, além de outros interlocutores (agentes de saúde, assistentes sociais, missionários, indigenistas etc) pude manter uma relação de confiança mais estreita com os Warao que vivem aqui em João Pessoa e, posteriormente, em outras cidades da Paraíba, tais como Campina Grande, Patos e Cajazeiras, além do Recife/PE e Mossoró/RN. As duas últimas cidades do estado paraibano estão situadas na região do semiárido (sertão). Além disso, mantenho contato com parentes de Nelson que vivem em Belo Horizonte/MG, como por exemplo, o grupo doméstico de Santo. Cacique Santo¹⁸ é de

¹⁸ Santo é casado com a irmã da esposa de Rael. Os sogros dele vivem no abrigo de Rael.

Aunaburu e é parente de Nelson e Rael. Há bastante tempo vivia em Recife/PE e em dezembro de 2020 foi para Montes Claros/MG. Após passar uns seis meses nesta cidade resolveu junto com seu grupo doméstico ir para Belo Horizonte, onde vive até hoje num espaço pertencente ao Serviço Jesuíta para Migrantes e Refugiados (SJMR), vinculada a instituição da Companhia de Jesus.

A participação e convivência com esses indígenas Warao fez com que eu me aproximasse mais de Nelson e, assim, pudesse entrar em contato, manter uma interação e, posteriormente, entrevistá-lo, fazendo com que esse interlocutor fosse um dos principais Egos do meu estudo antropológico.

Durante essa minha experiência etnográfica com os Warao foi de fundamental relevância a interlocução com outros atores externos, tais como o MPF, DPU, Polícia Federal, Funai, Prefeitura de João Pessoa, Governo do Estado da Paraíba, Pastoral dos Migrantes e ASA, além dos vizinhos e taxistas num processo de articulação para que eu chegasse até essa liderança Warao Nelson Mata, que é considerado o Ego da minha pesquisa etnográfica sobre os índios Warao no contexto urbano na cidade de João Pessoa.

Refletindo sobre a situação do grupo de Nelson Mata desde a sua estadia em Belém no abrigo “Perimetral”, pois à época mantinha contato com outras lideranças sobre a situação real do seu grupo doméstico porque era uma preocupação constante por parte de outra liderança que há tempo já vivia aqui – Minerva, sua irmã. Posto isso, Nelson acolheu-me em sua casa lá na Rua Dom Vital nº 137 no bairro do Alto Roger¹⁹, junto com seus parentes e explicou um pouco a situação e relatou que agora estava passando por uma situação difícil, pois estavam com pouco dinheiro e os vizinhos estavam reclamando da presença do seu grupo doméstico naquele lugar. Até onde consegui apurar de informações com alguns vizinhos as reclamações estavam mais centradas por causa das gritarias dos Warao, som alto e bebidas durante o fim de semana.

Naquele momento surgia um comportamento de retroalimentação de valores morais, tais como respeito, honra, confiança, generosidade, afetividade etc. que são cultivados ao longo do tempo pelo grupo social e, em certo momento parentes reconhecem que chegou o tempo de retribuir de alguma forma as ações de generosidade oferecidas por Nelson tempos atrás. Isso ocorreu, por exemplo, quando Nelson precisou de ajuda quando uma parente estava muito

¹⁹ Em dezembro de 2020 o grupo de Nelson foi para um abrigo/casa no bairro Treze de Maio nesta mesma cidade, pois o proprietário não quis renovar o contrato, alegando que os vizinhos denunciaram, relatando que não suportavam eles por ali por causa de som alto, gritaria e sujeira. Refletindo sobre isso podemos nos aproximar do estudo sociológico de Norbert Elias (2000) – *Estabelecidos e Outsiders* e também de Mary Douglas – *Pureza e Perigo* (1966), onde a autora traz uma relação dicotômica; um diálogo no intuito de realizar uma análise antropológica, envolvendo as questões de poluição, religião, magia, classificações e também o problema das diferenças entre as sociedades consideradas modernas e as tidas como “primitivas”.

doente e pedia a liderança que fosse realizado um processo de cura. A partir daí Nelson entrou em contato e participou de reuniões com curandeiros que vivem nos abrigos em Recife/PE para que eles realizassem práticas xamanísticas a fim de curar essa mulher.

Neste sentido, essa visita (ação) solidária manifestada pelos seus parentes pode ser considerada uma tentativa de estabelecer um equilíbrio das ações que envolvem um “conjunto de valores morais” (BARTH, 2000), desembocando numa espécie de obrigação moral ou manutenção do ciclo de reciprocidade, permeando as relações de parentesco e econômicas.

Durante um encontro ano passado (2020) expliquei a Nelson um pouco do que se tratava a pesquisa. Esclareci que esse estudo tinha como foco principal a trajetória do seu grupo doméstico que vive na cidade e, diante disso, gostaria de saber quais foram os motivos que o levaram a vir para a cidade de João Pessoa e a partir daí ele começou a contar um pouco de sua trajetória de vida e sua vinda para o Brasil até chegar à capital paraibana.

Diante desse contexto introdutório, percorrendo um pouco a trajetória do pesquisador deparando-se com o sujeito de estudo, a etnia Warao em sua relação entre a capital paraibana e as cidades por onde circulam em busca de uma boa “coleta urbana” (AYALA LAFÉE-WILBERT & WILBERT, 2008), desenvolvi nesse estudo a compreensão do processo de construção da rede de relações sociais de alguns Warao no contexto urbano da cidade de João Pessoa. Para isso, concentrei meus esforços a partir do **estudo de caso** de um ator social central Nelson Mata, um dos expoentes da família Mata que viviam na **comunidade Aubaburu**, localizada no município de Antônio Diaz no estado do Delta Amacuro, Venezuela. E, juntamente com a história de vida desse líder indígena, foco também minhas atenções sobre os núcleos familiares dos seus parentes que têm relação com o grupo de Minerva e também com o grupo de Rafael Rattia, pois a sogra de Nelson, Alcélia Rattia, é tia desta liderança, isto é, irmã do pai [Cotúrbio Rattia] de Rafael.

2.3 A CHEGADA DO GRUPO DE NELSON MATA

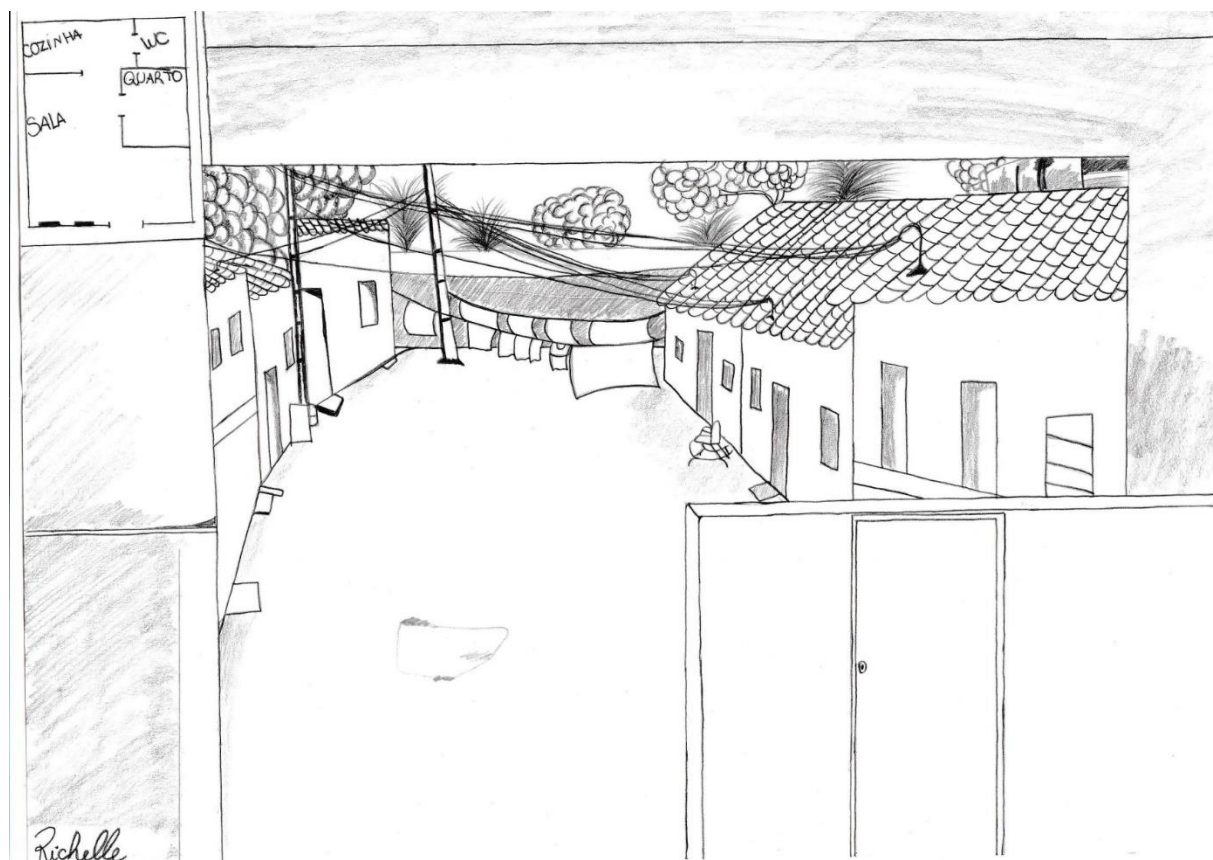
No dia 14 de julho de 2020 visitei o grupo de Nelson Mata pela primeira vez em João Pessoa/PB, embora já tivesse contato com outros grupos domésticos Warao desde o fim de março de 2020 na capital paraibana. O grupo estava vivendo numa casa no bairro do Alto Roger, região central da cidade. Quando entrei em contato com esse grupo tinha ido com uma missão específica: Deixar um recado a essa liderança Warao, Nelson, pois um primo (curandeiro) que vive em Recife/PE estava tentando entrar em contato com ele sobre uma reunião importante

com os curandeiros que estava prestes a ocorrer na capital pernambucana. Era um evento sobre práticas xamanística; sobre o “processo de cura” para tentar salvar a vida de uma parente desta liderança que vivia num abrigo na capital paraibana. A parente estava muito doente e, segundo Nelson, precisava muito da ajuda de vários curandeiros (*brujos*²⁰) para, segundo ele, “sacar dano”.

Nelson acabou relatando que a situação estava difícil e que o dinheiro que seu grupo pegava não dava pra juntar nem comprar fraldas para suas filhas tampouco para ajudar um grupo de parentes que tinham ficado na Venezuela e que estavam, à época, passando por uma situação muito mais difícil na comunidade de Aunaburu. Com o tempo também fiquei sabendo que poucos ali pertencentes ao seu grupo doméstico possuíam cartão Bolsa Família/Auxílio Emergencial. Através dos relatos do líder soube que quando saíram do abrigo – “Perimetral” em Belém/PA teve antes que “trabalhar”, ou seja, fazer muita coleta nas ruas da capital paraense para poder completar o valor referente as passagens de ônibus até chegar em São Luís/MA e depois de algum tempo seguir viagem até a capital paraibana.

Quando chegaram em João Pessoa, a princípio, ficaram hospedados em duas casinhas numa Vila chamada – Vila do Lula, no bairro do Baixo Roger, periferia da capital paraibana. Ao chegar nessa Vila o grupo de Nelson teve como referência a sua irmã Minerva. E, segundo, o proprietário eles nunca atrasaram o pagamento do aluguel nem da conta de energia elétrica. Após um tempo Nelson e seu grupo doméstico saiu dali por intermédio de um esforço conjunto do MPF, Funai, Prefeitura e ASA e foram para um abrigo, cuja responsabilidade é dessa instituição religiosa, supracitada.

²⁰ Brujo em Warao se chama – *Enobaratu*.



A Vila do Lula é considerada um ponto crucial para entender o início da chegada de muitos grupos Warao em João Pessoa, ou seja, é o “caminho dos Warao” que vivem nesta cidade. É preciso deixar claro que não podemos levar em consideração essa trilha como um roteiro pré-definido de acomodação dos grupos Warao existentes no Brasil, mas partindo do princípio de que se trata de um norteamento; um ponto de referência para o trabalho de campo e, assim, foi possível chegar aos grupos Warao que estão vivendo aqui na capital paraibana.

Durante esse tempo vivendo em João Pessoa, Nelson chegou a fazer “coleta urbana” em algumas outras cidades, tais como Recife/PE e Iguatu/CE, mas ele costuma realizar mobilidades, circuitos mais longínquos em direção ao estado da Bahia, junto com seu grupo doméstico, pois naquela cidade está vivendo um grupo de parentes de grande valor para Nelson. Segundo esta liderança, mesmo pagando táxi para se deslocar do abrigo de Vitória da Conquista/BA até o centro essas coletas eram boas e faziam com que ele, esposa e filhas, juntamente com a sogra e seu genro frequentassem essas cidades em períodos esporádicos de “tempo curto”, por exemplo, chegando a ficar dois meses na cidade de Itabuna/BA e em seguida retornaria para o abrigo onde vive um grupo de seus parentes.

Esse momento forneceu as bases teóricas para a realização do trabalho de campo posterior, mediante também com os contatos institucionais com a Funai, ASA, MPF e o Serviço da Pastoral dos Migrantes (SPM), com os Warao que vivem na capital paraibana.

Ao pensar nessas dinâmicas dos indígenas Warao que vivem na cidade de João Pessoa, estado da Paraíba direcionamos nosso olhar sob as noções de *fluxos, redes e processos*. Neste sentido, devemos imaginar a cidade como um cenário de múltiplas articulações e que os atores sociais estão buscando adaptar-se, mover-se num fluxo de interações constante, dinâmico e que sempre está ocorrendo numa atmosfera espacial, principalmente num contexto urbano.

Muitas vezes a minha fonte de obtenção de dados realizada era através de ferramentas tecnológicas de comunicação acessados por um *smartphone*, acessando o *WhatsApp* para ouvir e responder os áudios dos Warao, além de telefonemas. Esse tipo comunicação mantinha-me atualizado, acompanhando de forma contínua as ações dos indígenas e suas dinâmicas locais. Esses recursos tecnológicos, a meu ver, expandem a definição da pesquisa de campo, complexificam a delimitação do *estar lá* e do “*escrever aqui*” (GEERTZ, 1978) e constituem novas possibilidades de acesso a informações para a pesquisa.

A territorialidade, tal como é expressada por esses indivíduos, como um resultado dos acontecimentos históricos ainda em processo, e, portanto, sujeito a mudanças, que podem ocorrer de acordo com a situação na qual esses grupos se encontram. Usando como suporte analítico os efeitos decorrentes dos processos de dominação pelo qual esses grupos passaram, cujas consequências determinam a criação de categorias espaciais e formas de organizações políticas que são baseadas nas imposições do contexto atual. Portanto, se levarmos em consideração o que foi dito por Mura, que classifica a territorialidade como sendo uma construção histórica (MURA, 2006), os processos que favoreceram a “dinâmica territorial” (Idem).

Os Warao possuem sua própria noção de territorialidade e estão sempre em busca de novas estratégias de sobrevivência, que inclui a mobilidade para outras localidades próximas ou distantes do local de moradia, que podem ser tanto na aldeia ou na cidade. Isso ocorre devido os integrantes do grupo doméstico, ao explorarem os espaços geográfico em busca dos recursos que ele oferece, os quais são fundamentais para a organização de suas vidas, construírem, com base em sua experiência neste território explorado, um lugar de referência. Essa referência percebida como uma construção do território por parte dos indígenas se refere a territorialidade dos mesmos, que como foi colocado por Mura (2006) é algo historicamente construído e não uma estrutura definida e, assim, é possível manter os laços entre os grupos sociais e étnicos de forma flexível no território.

CAPÍTULO 3

3.1 O DOM E A SOLIDARIEDADE

A reflexão que será apresentada a seguir foi delineada a partir da problemática do vínculo social fundamentada na concepção sociológica do pesquisador francês Alain Caillé. Este autor resgata os escritos de Marcel Mauss no *Ensaio sobre o dom*²¹ para pensar uma teoria não reducionista da ação social que dê conta do paradoxo do dom, a saber: seu caráter ao mesmo tempo livre e obrigatório. O esforço em entender o fenômeno do dom lhe exigiu uma postura anti-reducionista, conduzindo-o a desenvolver, junto com um conjunto de autores – que se reconheceram, no projeto ao mesmo tempo intelectual, ético e político, científico e filosófico lançado pela *La Revue du MAUSS* (A Revista do Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais) – uma teoria multidimensional da ação e a formular um paradigma que qualifica como o *terceiro paradigma*, denominado de *Paradigma do dom*. (CAILLÉ, 2002, p. 13).

A dádiva como mediadora de vínculos sociais

De acordo com os estudos de Mauss (2003), a dádiva surge regulada por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir. Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. Sua retribuição seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador – a sua importância. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana*²². (SABOURIN, 2008). Desse modo, o que está em jogo numa relação que se quer mediada pela dádiva é o espírito, a criação, a vida.

Mauss atribui o *mana* ao doador, como uma propriedade espiritual; assim, dando algo, dá-se algo de si mesmo. A noção de dádiva de si leva à ideia de que a dádiva cria uma

²¹ Dar, receber e retribuir. Pôr em circulação os presentes e os benefícios. Ou também os malefícios, por outro lado. Os penhores de amizade, as irmãs ou as esposas, os filhos, as fórmulas de polidez, as canções, os objetos preciosos ou de luxo, os poemas, os sonhos; os sentimentos, numa palavra, a própria vida. Mas também as ofensas, as feridas, a morte. Como se sabe, é esta regra social primordial, à qual dá o nome de “a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir”, que Marcel Mauss, no seu célebre *Essai sur le don* (Ensaio sobre o dom), de 1924, descobria atuando no coração das sociedades selvagens e arcaicas. (CAILLÉ, 2002, p. 7).

²² Mauss vai procurar uma palavra indígena para explicar que “os indígenas” fazem referência a um motor das prestações econômicas diferente do interesse. Motor ao qual ele dá um nome polinésio: *mana*. Os indígenas seriam os inventores da reciprocidade.

dependência para com o outro, porque o *mana*, o ser do doador, seria inalienável. Portanto, aquele que receberia esse símbolo seria obrigado a restituí-lo ou a ficar sob a sua dependência. (SABOURIN, 2008, p. 134).

O prestígio não corresponde ao ego do doador, mas ao ser ao qual ele aspira que não lhe preexiste e que deve ser produzido mediante a relação de reciprocidade. Aqui, a reciprocidade supõe uma preocupação pelo outro. Não se pode estar inquieto do outro sem se preocupar com suas condições de existência. E essa preocupação torna-se, portanto, hospitalidade, proteção, isto é, motivos (SABOURIN, 2008, p. 135). No caso dos indígenas chegando a produzir um grau de obrigação moral. Ao refletir sobre o espírito da dádiva na mediação das relações inter-humanas, Godbout (1998) aponta que os seres humanos doam para se conectar a vida, para fazer circular as coisas num sistema vivo, para romper a solidão, sentir que não se está só e que se pertence a algo mais vasto, especificamente, à humanidade. Desde os presentes para os amigos e familiares até à doação por ocasião de grandes catástrofes naturais, à doação de sangue, é, fundamentalmente, para sentir essa comunicação, para romper o isolamento, para sentir a própria identidade. Daí, o sentimento de transformação, de abertura, de vitalidade que invade os doadores, que dizem que recebem mais do que dão, e, muitas vezes, do próprio ato de dar. Nesta perspectiva, a dádiva seria um princípio consubstancial ao princípio vital, aos sistemas vivos. Nas palavras de Godbout:

A verdadeira dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas uma obrigação interna, imanente. [...] A dádiva se opõe, portanto, aos sistemas mecanicistas e deterministas e se aproxima da vida. A dádiva é o estado de uma pessoa que, resistindo à entropia, transcende a experiência mecânica determinista da perda ligando-se à experiência da vida, ao aparecimento, ao nascimento, à criação. (GODBOUT, 1998, p. 07).

Em uma relação de dádiva, os atores envolvidos introduzem, deliberada e permanentemente, uma incerteza, uma indeterminação, um risco quanto à efetivação do contradom, na medida em que procuram se afastar ao máximo possível do contrato, do comprometimento contratual (mercantil ou social), e, sobretudo, da regra do dever – na verdade, de qualquer regra de tipo universal. Isto porque estas regras tendem a obrigar os sujeitos independentemente de seus sentimentos em relação ao outro e/ou do elo que existe entre eles.

Jacques Godbout (1998, p. 08) observa ainda que, na dádiva além de não se querer a retribuição, não se deseja também a própria dádiva, pois esta vem naturalmente. Aqui, não é o sujeito que dá, ele segue a dádiva, é levado por ela. A dádiva se constitui como uma experiência em que não há mais fins e meios, “mas um ato que preenche o espaço de significação do sujeito e faz com que sejamos ultrapassados pelo que passa por nós, e pelo que se passa em nós”. Ela seria uma experiência de abandono à incondicionalidade, experiência de pertencer a uma

comunidade que, ao contrário de limitar a personalidade de cada sujeito busca expandi-la. A dádiva se constituiria então,

[...] numa experiência social fundamental no sentido literal de experiência dos fundamentos da sociedade, daquilo que nos liga a ela para além das regras cristalizadas e institucionalizadas como normas da justiça. Sentimo-la passar em nós, o que cria um estado psíquico especial. É o que Mauss chamava de um *fato social total*. Uma experiência que concretiza a tensão entre indivíduo e sociedade, entre liberdade e obrigação. (GODBOUT, 1998, p. 08).

Numa relação de dádiva sempre haverá a liberdade, entretanto não se trata do mesmo tipo de liberdade que existe no mercado. A liberdade que se percebe aqui não se realiza na liquidação da dívida e não consiste na facilidade, para o sujeito, de sair da relação. Antes, situa-se dentro do vínculo e consiste em torná-lo mais livre, “multiplicando os rituais que visam diminuir, para o outro, o peso da obrigação no seio da relação”. (GODBOUT, 1998, p. 05).

A dádiva é um jogo constante entre liberdade e obrigação e a maior parte de suas características torna-se compreensível quando se as interpreta segundo o princípio da liberdade dos atores. Ela é o único “sistema de ação que incita seus membros a aumentarem a liberdade dos outros”. (GODBOUT, 1998, p. 06).

O autor assegura que é através dos gestos cotidianos que se nutrem os vínculos afetivos, e quanto mais esses gestos são vividos incondicionalmente pelos sujeitos, mais ele é “irresolúvel”, mais ele reforça o vínculo quando é estabelecido. Daí ser fundamental recriá-los não só a cada instante, mas a cada geração para que as relações possam continuar sendo estabelecidas a partir da tríplice obrigação: dar, receber e retribuir e não sob atos unilaterais e descontínuos.

Compartilhando desta mesma compreensão, Caillé (2002, p. 145) diz que a dádiva se constitui como mediadora por excelência da criação dos vínculos inter-humanos, na medida em que mesmo não sendo desinteressada, privilegia os interesses de amizade (de aliança, sentimentos de amor, solidariedade, etc.) e de prazer e/ou criatividade sobre os interesses instrumentais e sobre a obrigação ou a compulsão. Isto significa dizer que a dádiva “é o movimento que, para os fins da aliança ou (e) da criação, subordina os interesses instrumentais aos interesses não instrumentais”.

A dádiva não pode ser pensada como uma série de atos unilaterais e descontínuos, e sim como uma relação de reciprocidade que implica na preocupação com o outro para produzir valores éticos como a confiança, a amizade e a compreensão mútua.

Partindo desta compreensão, é possível dizer que a criação de vínculos inter-humanos num processo formativo mediado pela dádiva se configura como uma troca mútua que visa à manutenção desta relação, e sua condição seria o compromisso total dos parceiros nesta coisa particular

apresentada por ocasião da dádiva. No entender de Haesler (2002, p. 154-155), a demonstração da dádiva só é plenamente percebida numa dupla significação:

- 1) como tentativa de relação social que comporta sempre o risco, a “tomada sobre si” do compromisso com outrem; e
- 2) no estabelecimento de diferenciações “ontológicas” entre estranho (estrangeiro) e familiar, outros seres humanos e coisas (inanimadas), por dentro e por fora, imanente e transcendente. Esta diferença que a demonstração da dádiva como prática é a única a ser capaz de produzir, não é instituída como a diferença relativa aos deuses, mas está inscrita no processo de constituição de toda sociabilidade, ela lhe é imanente. E esse é o caráter próprio da sociabilidade humana: o dever de refletir-se como exterioridade a si mesma para poder constituir-se. Assim, a dádiva é um procedimento de exteriorização pelo qual o homem produz uma coisa que permitirá, ao mesmo tempo, a partilha e a união, a distribuição entre o mesmo e o outro. (HAESLER, 2002, p. 154-55).

Exatamente por causa da sua complexidade e interioridade, a dádiva permite-nos reencontrar uma ideia potente de intersubjetividade. Isto porque, numa relação movida pelo espírito da dádiva os sujeitos não visam o objeto, mas se servem dele para visar outra coisa: o vínculo.

Ainda na compreensão de Haesler (2002, p. 140-145), a dádiva é talvez, “uma das derradeiras práticas sociais em que, ainda sem desvios, falsas desculpas ou justificativa, se manifesta a questão ética da condição humana”. Assim, diz ele, o que é desejado numa relação movida pelo espírito da dádiva não é a coisa dada, pois esta não passa “de uma espécie de mal menor, de recurso fortuito para visar outra coisa que é, precisamente, o estabelecimento, a manutenção, o reconforto de um vínculo”. Apoiando-se nas ideias de Lefort, este autor argumenta que,

[...] a dádiva torna-se “o ato por excelência pelo qual o sujeito conquista sua subjetividade” ou, ainda, “o ato pelo qual o homem revela-se para o homem e pelo homem”. A dádiva é, assim, “ao mesmo tempo, o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude” [...] Portanto, não damos para recebermos, mas para que o outro dê por sua vez; assim, os homens dão testemunho “uns aos outros de que eles não são coisas”. (HAESLER, 2002, p. 153).

Ainda que Mauss não tenha produzido uma reflexão sistemática sobre a educação, seu pensamento permite refletir como se processa a circulação da educação como um bem simbólico.

É partilhando deste entendimento que nos propusemos a realizar um estudo que visou problematizar as relações humanas que se desenvolvem no seio das associações da sociedade civil por intermédio de projetos educativos e sociais, na intenção de apreender como essas relações reverberam no modo de vida dos sujeitos envolvidos.

3.2 CICLOS DE RECIPROCIDADE

Segundo Marshall Sahlins (1983), a reciprocidade incorpora interesse e desinteresse concomitantemente, assim como indivíduos, objetos, sentimentos e relação social. Em sua complexidade, um sistema de reciprocidade não é necessariamente uma relação equilibrada entre objetos, doador e recebedor, porque apresenta inúmeras nuances e assimetrias, conforme a cultura, a história e a tradição de um povo. Neste sentido, o autor compreende que no ciclo de reciprocidade não existe a possibilidade de haver uma relação simétrica, pois cada indivíduo doador ou retribuidor possui um ponto de vista distinto. Por exemplo, um indígena (A) atribui a um objeto um determinado valor e dar de presente a um amigo. Porém, esse amigo (B) ao querer retribuir a generosidade do indígena (A) doando um outro objeto essa relação sempre será assimétrica porque os objetos não tem o mesmo valor equivalente e, caso tenha ainda assim não haverá equidade porque existe uma relação de poder desigual nessa interdependência, além das vicissitudes de vida do indivíduo. Sendo assim, essa relação de troca não será simétrica, pois sempre haverá uma alternância de valores que perpassa a questão material. Vale ressaltar, que a retribuição material pode ser direta ou implícita (SAHLINS, 1983, p. 212).

Para fins analíticos, Sahlins (1983) propõe uma tipologia que se tornou referência para muitas análises contemporâneas sobre o papel da reciprocidade na conduta individual e coletiva dos atores sociais na contemporaneidade.

O primeiro tipo é o da reciprocidade generalizada, que possui um comportamento altruísta. Esse tipo de reciprocidade possui uma tendência de auxiliar o próximo de forma geral, não podendo ser mensurada com precisão. Essa ação pode ser exemplificada através da ajuda espontânea (sem possuir interesses subjetivos), da hospitalidade e generosidade são formas de reciprocidade generalizada. De acordo com Sahlins (1983, 212), “*La reciprocidad generalizada*” se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida”.

Nesta perspectiva, esse comportamento de reciprocidade generalizada possui relações sociais que ultrapassa o nível de família, alcançando níveis mais abrangentes, tais como amigos, vizinhos, além das pessoas com quem o indivíduo tem contato seja numa aldeia ou num bairro da cidade onde mora. Sendo assim, o ciclo de reciprocidade torna-se amplo e fortalecido por esse fluxo: dar, receber e retribuir. Vale ressaltar, que a retribuição muitas vezes não ocorre num pequeno espaço de tempo, podendo se estender por um período demasiadamente longo ou talvez nunca ocorra.

Por lo general, sucede que el tiempo y el valor de la reciprocidad no sólo dependen de lo que el dador ha entregado, sino también de lo que éste pueda necesitar y del momento en que lo necesite, y del mismo modo de lo que el receptor puede pagar y cuándo puede hacerlo. El hecho de recibir bienes establece una obligación difusa de reciprocidad cuando le sea necesario al dador y/o posible al receptor. Es así que la devolución puede ser muy rápida, pero también no efectuarse nunca. (SAHLINS, 1983, p. 212).

O segundo tipo de reciprocidade que Sahlins aborda é considerada como o ponto médio: A reciprocidade equilibrada. Ela se refere à troca direta. Como numa negociação simples em que um produto é trocado por outro e ponto final. A reciprocidade, neste caso, tem um sentido prático e ocorre por meio de uma troca que está em jogo objetos, produtos de valor que poderão ser torçados por um valor equiparado em dinheiro. Isto é realizado sem demoras, imediatamente, sem pausa para negociação entre o doador e o receptor. Esse tipo de troca é característica das operações econômicas que envolvem trocas diretas ou compra-venda em que prevalece o fluxo da circulação de bens de consumo duráveis, semiduráveis ou não-duráveis, como por exemplo, negociações ocorridas numa feira livre; numa loja de eletrodomésticos, bancos de crédito para realizar pagamentos etc. Não se aproxima das relações estabelecidas de solidariedade, generosidade, como a reciprocidade generalizada, mas existe um nível de relacionamento social que exprime confiança pelas partes envolvidas nesse processo.

Outro exemplo que poderíamos destacar como sendo de reciprocidade equilibrada que ocorre com esse grupo doméstico Warao é a comercialização de produtos, objetos novos e usados comercializado como se fosse um brechó pela liderança em frente à casa/abrigo de Rael (parente por afinidade) como testemunhei umas duas vezes neste ano de 2021.

Qual o objetivo? Adquirir recursos financeiros para poder viajar com o seu grupo, por exemplo. Vale destacar que esses objetos novos e usados que estavam comercializando foram doações recebidas numa cidade do estado do Ceará chamada Iguatu. O que o grupo consegue arrecadar seja com a “coleta” ou a comercialização de alguns bens materiais doados servem para juntar um montante para poder comprar alguns alimentos, utensílios para suas filhas, ajudar algum parente e planejar uma nova rota de coleta.

De acordo com Sahlins (1983), a reciprocidade equilibrada adquiri um comportamento impessoal, caracterizada por uma ação econômica racional, onde o indivíduo mantém suas redes de relações sociais entrelaçadas por interesses subjetivos.

A reciprocidade equilibrada é menos 'pessoal' que a reciprocidade generalizada. De acordo com nossa opinião, é 'mais econômica'. Como as partes enfrentam interesses econômicos e sociais distintos. O aspecto material da operação é, pelo menos, tão importante quanto o social; há um reconhecimento mais ou menos preciso, como as

coisas dadas devem ser pagas dentro de um curto período de tempo²³. (SAHLINS, 1983, p. 213).

O terceiro tipo pode ser considerado como o contraponto é a reciprocidade negativa, que significa passar a ter algo sem a intenção de retribuir. Nesse tipo de comportamento de reciprocidade cada indivíduo quer tirar vantagem própria. O cerne da reciprocidade negativa está em se apropriar de algo de forma indevida, buscando vantagens para si próprio, tais como furto, roubo, aposta, extorsão, chantagem e outros meios de *empoderamento* de coisa alheia que evidencie este tipo de reciprocidade. Os participantes desse tipo de troca estão interessados em tirar o máximo de proveito de uma atividade imprópria, ilegal, buscando possuir o bem do outro, por exemplo, sem oferecer nenhum tipo de retribuição. São trocas impessoais engendradas por artimanhas, astúcias provenientes de atitudes antisociais.

Os participantes enfrentam como se opondo interesses, cada um tentando obter o máximo de lucro em detrimento do outro. Considerando a transação com vista a seu próprio benefício, a parte que inicia o tratamento, ou ambos os lados, propõe alcançar incremento imerecido. Uma das formas mais sociais, a abordagem mais próxima para que ocorra o equilíbrio é o *ragateio* que é realizado no espírito de chegar tão longe quanto possível. A partir daqui, a reciprocidade negativa passa por todos os matizes que variam de astúcia, desenvoltura, artimanhas e da violência, para o refinamento de uma corrida de cavalos bem administrada. A 'reciprocidade' é, naturalmente, e mais uma vez, condicional, se trata da defesa do seu próprio interesse²⁴ (SAHLINS, 1983, p. 213-214).

Sahlins (1983) ainda faz um desdobramento que reflete sobre o ciclo de reciprocidade entre relações de parentesco, a dimensão espacial da linha de parentesco tende a causar modificações no tipo de reciprocidade a ser nutrida. Existe uma distinção no tipo de retribuição para um parente mais próximo ou um mais distante no sentido de afetividade, relações sociais mais intensas, por exemplo, o parente mais próximo, a quem o indivíduo tem mais intimidade tem a inclinação favorável para ser inserido no ciclo de reciprocidade generalizada.

²³ *La reciprocidad equilibrada es menos 'personal' que la reciprocidad generalizada. Según nuestro punto de vista es 'más económica'. Las partes se enfrentan como intereses económicos y sociales distintos. El aspecto material de la transacción es, por lo menos, tan importante como el social; hay un reconocimiento más o menos preciso, ya que las cosas dadas deben ser retribuidas dentro de un corto período.* (SAHLINS, 1983, p. 213).

²⁴ *Los participantes se enfrentan como intereses opuestos, tratando cada uno de obtener el máximo de utilidad a expensas del otro. Considerando la transacción con vistas al provecho propio, la parte que inicia el trato, o ambas partes, se proponen lograr un incremento no ganado. Una de las formas más sociales, la que más se acerca al equilibrio es el regateo llevado a cabo con el espíritu de llegar hasta donde se pueda. Desde aquí, la reciprocidad negativa pasa por todos los matices que van desde la astucia, la ingeniosidad, las artimañas y la violencia, hasta el refinamiento de una bien llevada carrera de caballos. La 'reciprocidad' es, por supuesto, y una vez más, condicional, se trata de la defensa del propio interés.* (SAHLINS, 1983, p. 213-214).

Porém, o outro parente mais distante que não tem muita proximidade, atípico, um desviante, por exemplo, poderá ser inserido num ciclo de reciprocidade negativa. Em suma, a reciprocidade faz parte do processo de sociabilidade e da estrutura social dos indivíduos.

De acordo com Sahlins (1983, p. 216), *“Los parientes cercanos que prestan ayuda son particularmente cercanos en un sentido espacial. Es con referencia a la gente de la familia, el campamento, el poblado o la aldea que debe establecerse la comparación, en la medida en que la interacción sea intensa y la solidaridad pacífica esencial”*.

O entrelaçado desse esquema de reciprocidades concede a elaboração de uma amplidão de possibilidades que podem variar os tipos de reciprocidades tanto de forma positiva como negativa, possibilitando a compreensão do comportamento dos indivíduos nas suas relações sociais, dependendo das situações sociais em que eles estão envolvidos.

Em suma, é possível observar que a base constitutiva da organização social desses indígenas Warao que estão vivendo no contexto urbano está alicerçada nesse tripé: parentesco, amizade e vizinhança.

E o *imbricamento* que faz elo entre esses três é a reciprocidade. A partir dessa tríade as pessoas estabelecem vínculos afetivos, alianças, arranjos familiares de compadrio, uniões conjugais, laços de confiança, enfim, uma série de benesses que são produzidas e reproduzidas quando uma dessas “peças” do tripé é acionada, desde que haja igualdade resultante de um acordo entre ambas as partes.

3.3 ENTRETECENDO CAMINHOS TEÓRICOS: ETNICIDADE, FRONTEIRAS ÉTNICAS, FLUXOS CULTURAIS E TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO

3.3.1 Etnicidade

Segundo Barth (2000), a *etnicidade* se constitui numa categoria alicerçada na construção de relações sociais multiétnicas, onde as diferenças culturais estão suspensas em primeiro momento. Contudo, em outra situação específica as diferenças étnicas, culturais poderão ser acionadas. Em certa ocasião o autor revelou que ao pensarmos em cultura ou em suas variações culturais (etnicidade) e grupos étnicos é como tentar bater palmas com uma mão só. Calcado nisso, podemos perceber que o contraste estabelecido entre “nós” e os “outros” está impresso no construto da etnicidade como um conjunto de características que modificam o sistema social e são modificadas por ele, desembocando numa alteridade dos demais relacionada à afirmação de diferenças culturais.

Ao imergir sobre a *etnicidade* devemos levar em consideração que no contexto urbano (mas não só!) a explanação dessa categoria ao relacionar com os grupos Warao (ou quaisquer outros grupos étnicos) se faz necessário porque demonstra que os elementos e fronteiras (BARTH, 1969) que delimitam uma cultura não são cristalizados, mas dinâmicos ocorrendo uma fluidez em suas ações por meio de traços maleáveis e flexíveis engendrados através da interação social.

Dentro desse contexto, “etnicidade provou ser um conceito muito útil, uma vez que sugere uma situação dinâmica da variável de contato, conflito e competição, mas também alojamento mútuo entre os grupos”. (ERIKSEN, 2010, p. 13, tradução minha).

Nesse sentido, podemos perceber que no espaço urbano existe um leque abrangente de relações sociais, onde muitas vezes presenciamos uma convivência multiétnica, como por exemplo, judeus, muçulmanos, haitianos, bissau-guineense, indígenas, ciganos, etc. em que a identidade étnica pode ser acionada a partir do momento que o indivíduo sinta necessidade. A partir daí ele de forma individual ou junto com seu grupo poderá reivindicar seus direitos que são recorrentes de sua identidade étnica indígena. Vale ressaltar que mesmo sendo migrantes/refugiados eles são sujeitos de direitos e podem reivindicar seus direitos, tendo como base a Lei de Migração Nº 13.445/2017.

Eriksen (2010, p. 14, tradução minha), ainda reforça expressando que “o conceito de *etnicidade* pode ser dito para unir duas lacunas importantes na antropologia social: ela implica um foco na dinâmica ao invés de estática, e relativiza as fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’, entre os modernos e tribais”.

Então, nesse caso, como demonstra Eriksen (2010, p. 16-17, tradução minha), a “*Etnicidade* é um aspecto da relação social entre pessoas que se consideram como essencialmente distintas dos membros de outros grupos dos quais eles estão conscientes e com o qual eles entram em relacionamentos”. Neste sentido, o indivíduo sabe que grupo étnico ele pertence, mas para poder entrar em contato, por exemplo, com outra organização social deverá manter uma interação social, respeitando os aspectos políticos, econômicos, culturais daquela sociedade, porém sem perder a sua identidade étnica indígena. Desta forma, o indígena vive num *jogo identitário*, mantendo relações num contato interétnico, interagindo, estabelecendo redes de relações sociais para que possa dar sustentação a sua identidade social naquele ambiente citadino, por exemplo.

A construção de redes de relações sociais com voluntários (religiosos católicos, evangélicos etc) próximo do abrigo institucional, alguns vizinhos acolhedores, Ongs: Pastoral

dos Migrantes, Legião da Boa Vontade (LBV) etc. são alguns exemplos significativos que muitos indivíduos que pertence a um grupo Warao podem utilizar.

Sendo assim, “o conceito de *etnicidade* não só pode nos ensinar algo sobre similaridade, mas sobre as diferenças” (ERIKSEN, 2010, p. 18, tradução minha). Além disso, devemos nos ater também ao fato desses grupos domésticos Warao estarem inseridos na situação de migrantes/refugiados devido ao deslocamento forçado que tiveram que realizar por causa da crise político-econômica e social que assola a Venezuela, afetando de modo mais avassalador as populações mais vulneráveis.

3.3.2 Fronteiras Étnicas

Fredrik Barth, em 1969 já mostrava em seus estudos referentes a ‘grupos étnicos e suas fronteiras’ que ele não estava preocupado com a interpretação da estrutura da sociedade, mas com a análise da interação social e seus *contatos interétnicos*. Um grupo étnico surge quando utiliza categorias para se identificar e identificar outros, instituindo assim as *fronteiras étnicas*. A construção dessa fronteira étnica e sua manutenção são a base de sua pesquisa. Nesse sentido, não podemos definir de forma étnica um grupo partindo de uma suposição biológica, cultural ou linguística, mas podemos definir pela forma como se identificam ou são identificados por outros, nesse caso no contexto urbano. A cultura, a língua e os aspectos físicos de um povo são dinâmicos, podem sofrer muitas mudanças, mas as formas de identificar-se, o sentimento de pertença são construídos de acordo com a interação com os outros, e é a partir dela que se *organizam* como grupo étnico. Portanto, de acordo com Barth (2000a, p. 32) “grupos étnicos passam a ser vistos como um tipo de organização social. Nesse sentido, organizacional quando atores tendo como finalidade a interação usavam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros passa a formar grupos étnicos”.

Segundo Barth (1969), um grupo étnico não se define por seu estoque cultural, mas através de critérios de pertencimento e de exclusão, pelos quais ele mesmo estabelece as suas fronteiras, e pela tentativa de normatização da interação entre os membros do grupo e os Outros. Na formação das identidades estão em jogo elementos externos a essas unidades. As identidades, que se reconstroem constantemente, não podem ser definidas de maneira categórica e coerente, pois elas são frutos de uma variação de situações, possibilidades, adversidades que possivelmente ocorrerão no contexto urbano ou na aldeia.

E no que diz respeito às fronteiras dos grupos étnicos Barth (2000a, pp. 33-34) define da seguinte forma, a saber:

[...] a fronteira étnica é que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial [...] Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas. Além disso, a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais.

Essa linha de pensamento do autor revela que cada indivíduo teria ele próprio uma cultura, um “estoque cultural”, pois ele carrega consigo experiências, vivências idiossincráticas que fazem parte de sua história de vida e consequentemente de sua cultura própria e suas experiências possibilitarão um fluxo constante de aprendizagem que poderá ser produzida, reproduzida e compartilhada por outras pessoas. Neste sentido, o que prevalece são as fronteiras traçadas por elementos oriundos de um “estoque cultural” (BARTH, 2000), mas são escolhidas num contexto, isto é, numa situação específica.

Todos concordamos que cultura se refere a algo (tudo?) que é aprendido. Mais precisamente isso significa que **cultura é induzida nas pessoas por meio da experiência** – logo, para identificá-la, temos de ser capazes de apontar para essas experiências. Temos também de aceitar as seguintes implicações: que **a cultura deve ser constantemente gerada pelas experiências por meio das quais se dá o aprendizado**. Assim, temos de ter um foco – não para afirmar que a cultura é localizada em algum lugar, mas como uma forma de identificar onde ela está sendo produzida e reproduzida.

[...]

Compartilho algumas ideias com pessoas amplamente dispersas por todo o mundo, outras com meu vizinho mais próximo; e nenhuma outra pessoa no mundo possui um conjunto de ideias e conceitos - cultura – idêntico ao meu.

No entanto, a variação é contínua não no sentido de expressar todas as formas e possuir gradientes uniformes: existem discontinuidades mais ou menos abruptas, e agregados padronizados de algumas ideias compartilhadas ou em contrastes com outros. Ela é então caracterizada por uma continuidade complexa e padronizada.

Em segundo lugar, **devemos pensar a cultura como algo distribuído por intermédio das pessoas, entre as pessoas, como resultado das suas experiências**.

Ao terem experiências semelhantes e se engajarem mutuamente em reflexões, instruções e interações, as pessoas são induzidas a conceitualizar e, em parte, compartilhar vários modelos culturais. Sugiro que um aspecto crucial das coisas culturais é a forma pela qual elas tornam diferencialmente distribuídas entre pessoas e entre círculos e grupos de pessoas. (BARTH, 2005, pp. 16-17, **grifos meus**)

Nesse sentido, percebemos que a cultura é distributiva; é um processo de interação social, onde um agregado de valores e significados vão se construindo e se transformando independente das fronteiras, dos espaços/territórios (nacionais ou transnacionais). Enfim,

podemos entender então que, o dinamismo da cultura é mantida por *fluxos culturais* entre vários atores sociais numa determinada sociedade.

Neste interim, devemos pensar a cultura como um material em fluxo. E como esses fluxos são organizados? E como esse material organizado gera especificidades? Isso vai depender das necessidades específicas de cada grupo.

3.3.3 Fluxos Culturais

Fredrik Barth parte do contexto que algumas “tradições culturais” são conservadas enquanto outras se transformam num fluxo cultural. Neste sentido, as fusões, ou seja, os fluxos culturais acabam produzindo variações (BARTH, 2000b). Pautado nisso, percebemos que ao longo desse tempo em que os Warao vivem no Brasil foram criando um processo contínuo de produção e reprodução dos materiais culturais, sem, no entanto, sem perder o seu estoque cultural.

É importante destacar que Barth (2000) também tratou do significado espacial do fluxo, observando que a separabilidade, a coerência e os conteúdos de co-tradições tanto poderiam ser explorados em sua distribuição geográfica quanto em sua organização social, história e perspectivas. De acordo com o antropólogo sueco - Ulf Hannerz, uma parte dos fluxos são produzidos no espaço, onde o autor refere-se a um imaginário “fluxograma cultural global”. (HANNERZ, 1992, p. 221).

Quanto à dimensão espacial, examinemos por um momento o mencionado fluxograma. Um aspecto fundamental dos fluxos é que eles têm direções (BARTH, 2000). No caso dos fluxos culturais, é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço.

Hannerz argumenta que é preciso ter a compreensão da cultura como processo e que por estar num fluxo contínuo sendo recriada, criando significados e formas pode se tornar perene, pois o fluxo cultural é interativo e dessa forma participa ativamente dos processos sociais que fazem parte da trajetória de vida do indivíduo.

O fluxo cultural consiste, assim, das manifestações de significados que os indivíduos produzem através de acordos de formas manifestas, e as interpretações que os indivíduos fazem tais exposições - os dos outros, bem como a sua própria. Talvez as imagens de fluxo seja um pouco perigosa, na medida em que sugere o transporte desimpedido, em vez de a ocorrência infinita e problemática de transformação entre *loci* internos e externos. No entanto, eu acho a metáfora de fluxo útil - por uma coisa, porque capta um dos paradoxos da cultura. (HANNERZ, 1992, p. 4).

Nessa perspectiva, podemos dizer que o fluxo cultural é uma manifestação que foi produzida pela captação externa de significados que o indivíduo adquiriu durante sua trajetória de vida, ou seja, por meio de suas experiências, vivências e a partir desse *feedback* realizado com suas interações sociais ele fará sua interpretação daquele “conteúdo cultural” e a partir daí expressará do seu modo. Posto isso, levando em consideração as variedades na forma cultural, e que esses *fluxos culturais* são realizados num espaço *translocal* configura-se um processo dinâmico e enriquecedor, porém não se trata de um processo de assimilação ou aculturação, e sim de uma reorganização social dos indígenas Warao, por exemplo, pois “o precipitado da experiência é cultura”, ou seja, é um “*jogo metamórfico*”; de construção e reconstrução e, sendo assim, a cultura atua como organizadora da diversidade. Vale destacar que a mudança, neste caso específico dos grupos Warao, pode ser entendida como um meio de reorganização social.

Dentro dessa perspectiva, os aspectos sociais, culturais estão relacionados à sua forma organizacional que permite certa fluidez e, por sua vez, também se entrelaça a uma rede de relações individuais, familiares e grupos sociais. Essa rede de relações sociais torna-se mais forte num contexto onde geralmente a relação de parentesco, de consanguinidade e afinidade está próxima (ou não) e consegue, desse modo, se articular sempre que possível. Desta forma, eclode um espaço social formado por essas redes sociais num espaço físico, fazendo também com que se considere as condições ecológicas existentes, haja vista que isso poderá ter como consequência o surgimento de dinâmicas locais, estratégias de ação específicas para lidar num espaço social, além do *contato interétnico* ocorrido por relações de “trabalho” (coleta), conflitos sociais, intrafamiliares etc.

Seguindo o pensamento de Hannerz, verificamos que os grupos Warao estão a todo tempo buscando se organizar numa espacialidade fluida, dinâmica e situacional, pois tende a ser construída por um processo metamórfico que se transforma continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Calcado nisso, existem outros autores que tem se dedicado aos fenômenos culturais de forma empírica, tais como Barth (2000) e Schwartz (1978), buscando compreender como esse ‘conjunto cultural’ constituído de conhecimentos, valores e ideias são engendrados, transformados e espalhados entre os indivíduos, e como estes manifestam esses fenômenos advindos de um fluxo cultural, e como poderão sofrer obstáculos durante esse processo. Dentro desse contexto, parece-me interessante e pertinente buscar a compreensão do processo de formação dos modelos culturais, e como eles são transformados pelos indivíduos que estão participando e interagindo numa determinada situação social, por exemplo.

Baseado nisso, podemos voltar nosso olhar para a tradição de conhecimento de uma etnia indígena, por exemplo, e perceber que todas as experiências vivenciadas pelo grupo étnico Warao que possui habilidades de caça, pesca, pega de caranguejos (*rojo y azul*), coleta de frutos, tais como o buriti (*moriche* ou *Ojidu*²⁵), agricultura, técnicas de produção de artesanatos, além de contatos interétnicos e um conjunto de saberes que envolvem o cosmos, os ensinamentos que são transmitidos apontando para uma “tradição de conhecimento”, uma “visão de mundo” a partir dos eventos, isto é, aspectos imateriais, tais como crenças, ritos, dos fluxos culturais, das atividades tecno-econômicas e dos quadros de valores morais, que são a todos os momentos interpretados pelos atores sociais, desencadeando em visões de mundo específicas.

Nesse sentido, a partir do momento em que suas atividades começam a ser desenvolvidas, os grupos se relacionam, interagem com os ambientes, proporcionando assim uma circulação por diferentes espaços que possibilita ter acesso a diferentes conhecimentos materiais, aprendizagem sob artífices técnicos e materiais, inseridos à organização social do seu grupo imbuindo com sua capacidade e habilidade para efetuar várias tarefas técnicas que dominam. Há que destacar a noção de que não existem técnicas, mas sim conjuntos técnicos, que se orientam por conhecimentos específicos, mecânicos, físicos e químicos (LEROI-GOURHAN 1984). .

Seguindo o pensamento de Mura (2011) o que importa para os sujeitos no momento que realizam suas escolhas técnicas é poder contar com possibilidades, independente dos materiais serem “naturais” ou “artificiais”. Nesse sentido, o aspecto territorial é relevante, pois possibilita compreender os níveis de mobilidade espacial dos sujeitos e o alcance dos objetos desejados, a partir de um repertório de possibilidades.

Dentro desse contexto, o grupo doméstico de Nelson consegue ter um domínio territorial fluido e, assim, manter relações sob essas espacialidades fazendo uso dos ambientes, estabelecendo rotas de circulação oriundas da necessidade de utilizar-se do território para sobreviver realizando coletas urbanas e manter a sua família, por exemplo. De acordo com Ingold e Kurtilla (2000), as estratégias são definidas através de uma “tradição local de conhecimento” (LTK - *local traditional knowledge*) (INGOLD e KURTILLA 2000), que associa saberes acumulados ao longo de séculos, permitindo classificações de materiais, técnicas e informações que dissolvem a contraposição tradicional versus moderno, possibilitando um progressivo refinamento das técnicas utilizadas.

²⁵ *Ojidu* na língua Warao significa – A árvore da vida.

3.3.4 Tradição de Conhecimento

Se faz necessário a partir de agora tecer conceitos sobre a tradição de conhecimento dos indígenas Warao, e com isso poder refletir sobre a organização e transmissão de saberes, seus principais promotores, ideias, normas e regras produzidas e modificadas por eles no contexto de interação entre suas comunidades étnicas situadas no Delta do Orinoco na Venezuela e as cidades brasileiras, onde atualmente vivem em abrigos institucionais e espaços urbanos (intermunicipais ou interestaduais) de circulação.

Dentro dessa perspectiva, existem vários autores que tem se dedicado aos fenômenos culturais de forma empírica, tais como Barth (2000), Hannerz (1992) e Schwartz (1978), buscando compreender como esse ‘conjunto cultural’ constituído de conhecimentos, valores e ideias são engendrados, transformados e espalhados entre os indivíduos, e como estes manifestam esses fenômenos advindos de um fluxo cultural, e como poderão sofrer obstáculos durante esse processo. Dentro desse contexto, parece-me interessante e pertinente buscar a compreensão do processo de formação dos modelos culturais, e como eles são transformados pelos indivíduos que estão participando e interagindo numa determinada situação social, por exemplo.

Baseado nisso, podemos voltar nosso olhar para a tradição de conhecimento de uma etnia indígena, por exemplo, e perceber que todas as experiências vivenciadas pelo grupo étnico indígena Warao que possui habilidades de caça, pesca, coleta de caranguejos, mariscos, técnicas de produção de redes de dormir, de pesca, cestaria, além de contatos interétnicos com criollos, trinitário-tobagense, colombianos, surinameses e brasileiros proporcionados por um conjunto de saberes que envolvem o cosmos, os ensinamentos que são transmitidos apontando para uma “*tradição de conhecimento*” a partir dos eventos, isto é, aspectos imateriais, tais como crenças, ritos, dos fluxos culturais, das atividades tecno-econômicas e dos quadros de valores morais, que são a todos os momentos interpretados pelos atores sociais, desencadeando em visões de mundo específicas.

Nesse sentido, a partir do momento em que suas atividades começam a ser desenvolvidas, os grupos se relacionam, interagem com os ambientes, proporcionando assim uma circulação por diferentes espaços, possibilitando o acesso a diferentes conhecimentos materiais, aprendizagem sob artífices técnicos e materiais, inseridos à organização social do seu grupo imbuindo com sua capacidade e habilidade para efetuar várias tarefas técnicas que domina.

Seguindo o pensamento de Mura (2011) o que importa para os sujeitos no momento que realizam suas escolhas técnicas é poder contar com possibilidades, independente dos materiais serem “naturais” ou “artificiais”. Nesse sentido, o aspecto territorial é relevante, pois possibilita compreender os níveis de mobilidade espacial dos sujeitos e o alcance dos objetos desejados, a partir de um repertório de possibilidades.

“Oi amigo, vamo para Vitória da Conquista... trabajar, poi...aquí está muy fraco. Yo tengo que trabajar para comprar gás, leche, fralda para mi hija. Yo tambien pienso em comprar um celular nuevo y despues ayudar mi família en Venezuela. Vamo trabajar um poquito e daqui a 4 semana yo estoy chegando aqui en João Pessoa, así tiene”. (Nelson, João Pessoa, 07/05/2021). “Oi amigo, como está João Pessoa? Yo voy para São Paulo. Un parente me dijo que está muy bien por alli. Mucho dinero en la calle. Bom para coleta” Nestes pequenos relatos (via áudios de WhatsApp) da liderança Warao, por meio do qual entrou em contato comigo comunicando a sua partida para outra cidade e, posteriormente, mudou seus planos e tomou a decisão de seguir mais adiante com destino à capital de São Paulo, podemos perceber como o seu grupo doméstico consegue ter um domínio do espaço e manter suas relações a partir dessa espacialidade, além da interação com seus parentes, fazendo uso dos ambientes, estabelecendo rotas de mobilidade oriundas da necessidade de utilizar-se desses espaços territoriais (interestaduais) para sobreviver, buscando uma boa coleta urbana para manter seu grupo doméstico e ainda ajudar um grupo de parentes que vive na Venezuela.

De acordo com Ingold e Kurtilla (2000), as estratégias são definidas através de uma “tradição local de conhecimento” (LTK - *local traditional knowledge*) (INGOLD e KURTILLA 2000), que associa saberes acumulados ao longo de séculos, permitindo classificações de materiais, técnicas e informações que dissolvem a contraposição tradicional versus moderno, possibilitando um progressivo refinamento das técnicas utilizadas.

Partindo do princípio que o conhecimento que se adquire não se dissipa com o tempo, poderíamos trazer para preencher esse contexto exemplos de Nelson Mata que desde os anos de 2019 vive no contexto urbano das cidades brasileiras e demonstra um conhecimento primoroso como, por exemplo, das técnicas de caça, pesca, plantação de *Ocumo Chimo*, das plantas medicinais e processos de cura através das práticas xamanísticas dos curandeiros e *brujos* Warao que ainda hoje mantém, mesmo vivendo na cidade. “vamo tener uma reunion em Recife com varios curandeiros para intentar curar, sacar espíritu malo de mi suegra...yo tambien estoy con dolor de diente; dolor de cabeça...y también quiero curar”. (Nelson, João Pessoa, 10/07/2020).

Refletindo sobre essa ação ocorrida, envolvendo Nelson em busca de cura junto aos curandeiros podemos observar que o ato de se agrupar com especialistas que evocam entidades espirituais, buscando um processo de cura pode ser constituído como uma relação social muito importante, a convivência. Nesse momento os curandeiros estão reunidos para executarem suas práticas xamanísticas em grupo porque se trata de “*daño peligroso y fuerte*”, segundo o interlocutor e, sendo assim, é aconselhável um grupo de curandeiros para realizar um processo de cura complexo e que demanda tempo, esforço, paciência e dedicação para que tenham êxito. E é possível afirmar que cada integrante (xamã) possui um conjunto de saberes, conhecimento, por exemplo, apropriação de ervas, utilização do cachimbo (*pito*) evocação de entidades, a utilização e o modo como manusear um instrumento específico de forma eficaz para colaborar no processo de cura.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer essas considerações busquei, primeiramente, apresentar uma etnografia do grupo doméstico de Nelson Mata que foi desvendando uma série de situações complexas por onde passou até a sua chegada na capital da Paraíba, João Pessoa, onde ainda busca de alguma forma fixar moradia e melhores condições de vida nesta cidade. Ao realizar uma análise teórica debruicei-me sob as concepções de mobilidade, solidariedade e fluxos culturais, mas também enveredando por outras abordagens antropológica e sociológica, tais como a categoria de “dinâmica territorial” (MURA, 2019), “sociação²⁶” (SIMMEL, 1983), desembocando em mobilidade espacial, onde decidi seguir a linha de pensamento do filósofo Lefebvre (2013), através da teoria da produção do espaço.

Pautado nisso, podemos perceber que as ações sociais estabelecidas por esse grupo local, engendrada pela liderança – Nelson Mata e refletindo sobre suas narrativas, além de tentar na prática buscar comprovações desses discursos reproduzidos não apenas pelos indígenas, mas principalmente pelos interlocutores não indígenas que estão diretamente entrando em contato com os Warao fui tecendo minha análise a partir da minha observação participante (e atuante) (GUBER, 2005) desde os meus primeiros passos nesse campo.

A liderança que mencionei anteriormente foi o ego dessa minha pesquisa de campo, muito embora outros atores sociais também tenham tido um papel fundamental nesse trabalho no contexto urbano e, por fim, descrevi como se dão essas “estratégias de ação” (BARTH, 2000), onde o grupo doméstico de Nelson realiza diversas mobilidades espaciais, buscando uma boa coleta (mas não só!) e, assim, construindo e reconstruindo suas territorialidades por cidades vicinais, mas também planejando ao seu modo encarar outras rotas longínquas, desembocando no “processo de sociabilidade” (SIMMEL, 1983), além da formação de uma rede de solidariedade, alimentada por “ciclos de reciprocidade” (SAHLINS, 1983) com seus parentes espalhados por outras cidades, por exemplo, Pernambuco (Recife) e Bahia (Vitória da Conquista), buscando fortalecer seus laços afetivos, mas também procurando algum curandeiro/xamã para realizar um processo de cura e, assim, vão acionando as suas memórias e os sentimentos arraigados ao seu lugar de origem (LITTLE, 1994).

²⁶ Para Georg Simmel uma sociedade vai tomando forma a partir do momento em que os atores sociais criam e recriam relações sociais de interdependência ou estabelecem contatos e interações sociais de reciprocidade. Desse modo, as fronteiras e limites de uma sociedade são difusos e extremamente transitórios.

O grupo de Nelson monta suas estratégias, acionando uma engrenagem de sobrevivência em busca de realizar suas coletas urbanas, o que para esse grupo local significa uma forma de trabalho, de coletar (*recolecta urbana*) no intuito de angariar recursos e, consequentemente, tentar ajudar um grupo de parentes que ainda se encontra na comunidade indígena chamada Aunaburu situada no Delta do Rio Orinoco. Quando os Warao tomam a iniciativa de se deslocar para outra cidade estão buscando construir novos espaços e “mosaicos interseccionais” (LEFEVBRE, 2013), desembocando na construção de uma *territorialidade fluida*.

Além disso, os grupos Warao buscam algum tipo de trabalho, pois alguns são especialistas em fazer canoas monóxilas e de outros tipos, pilotam barcos a motor, fazem redes de pesca, casa de madeira, diversos tipos de artesanatos étnicos, além de saber pescar e plantar vários tipos de grãos, tais como milho; raízes – macaxeira; tubérculos: *Ocumo Chimo*; batata doce, inhame e macaxeira, além de leguminosas como a cebola.

Posto isso, percebemos que essa engrenagem social criada pelos Warao só é reproduzida, ganhando força e dinamicidade a partir de sua mobilidade espacial porque do contrário a tendência é de sucumbir, ficando totalmente dependente de um regime tutelar; de um “poder pastoral” (FOUCAULT, 2009), predominante em muitos abrigos institucionais geridos por entidades vinculadas as esferas municipais ou estaduais que acabam terceirizando os serviços de acolhimento para alguma instituição religiosa ou empresa privada sem qualquer tipo de experiência em trabalhos assistencialistas (ou qualquer outro tipo) com indígenas.

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, Marc. **Os domínios do parentesco**. (*filiação, aliança matrimonial, residência*). Lisboa, (trad. Ana Maria Bessa) Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 2), 1978.
- AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecilia e WILBERT, Werner. *La mujer Warao de recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Fundación La Salle, 2008.
- BARBOSA DA SILVA, A.; MURA, F. *Territory and domestic ecology among Kaiowa of Mato Grosso do Sul*. Dossier - *Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil The reframing of cultures and identities*. Revista Vibrant, v. 15, n. 2, 05 ago. 2018, p. 1-24
- BARBOSA DA SILVA, A.; MURA, F. **Organização doméstica, Tradição de conhecimento e Jogos identitários**: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. Revista Raízes, v. 33, n. 1, jan-jun/2011.
- BARNES, J. A. **“Redes sociais e processo político”**. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos. São Paulo: UNESP, 2010 [1969], p. 171-204.
- BARTH, T. Frederik. **“Os grupos étnicos e suas fronteiras”**, In: LASK, Tomke (Org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a [1969], p. 25-67.
- _____. **“A análise da cultura nas sociedades complexas”**. In: LASK, Tomke (Org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b [1989], p. 107-139.
- _____. **“Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”**. In: LASK, Tomke (Org.) O guru, o iniciador e outras variações antropológicas, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000c [1989], p. 167-186.
- _____. *Process and form in social life: selected essayis of Fredrik Barth*. Vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- BECKER, H. **Outsiders**. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].
- BERREMAN, Gerald D. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia” [1961]. In ZALUAR, Alba (org.), **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.
- BOISSEVAIN, Jeremy. *Network analysis: a reappraisal*, *Current Anthropology*, vol. 20, nº 2, jun., 1979, p. 392-394.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Entre a escrita e a imagem**. Diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 43, n. 1, 2000.

COHEN, Abner. *Introduction*. In: _____. ***Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa Migrants in Yoruba Towns***. Berkeley/Los Angeles: University of California Press: 1969, p. 1-28.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2000.

ELIAS, N. **Introdução à Sociologia**. Lisboa, Edições 70, 1999.

FOOT-WHITE, W. **Sociedade de esquina**. A estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. 42ª edição. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Editora Martins Fontes, 2009.

GOFFMAN, E. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993, 172p.

GLUCKMAN, Max. “**Análise de uma situação social na zululândia moderna**”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*. São Paulo: UNESP, 2010 [1958], p. 237-364.

GUBER, Rosana. La observación participante: nueva identidad para una vieja técnica. In: **El Salvaje metropolitano. Reconstrucción de conocimiento social em el trabajo del campo**. Buenos Aires: Paidós, 2005.

INGOLD, T. **Trazendo as coisas de volta à vida**: emaranhados criativos num mundo de materiais. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, jan./jun. 2012.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitan Swing, 2013.

LITTLE, Paul E. **Espaço, memória e migração**: por uma teoria de reterritorialização. Textos de história, n. 2(4): 5-25. Brasília, 1994.

LUCENA, Jamerson B. “Aquí, tá bom amigo”: uma reflexão sobre fluxos migratórios e estratégias de sobrevivência dos Warao em contexto urbano na cidade de João Pessoa, Paraíba. In: *Yakera, Ka Ubanoko*: o dinamismo da etnicidade Warao. (Org.) LIMA, Carmen Lúcia Silva.; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González. Recife: Ed. UFPE, 2020.

LUCENA, Jamerson B. Impressões criadas sobre os indígenas Warao nas ruas de João Pessoa-PB em tempos de pandemia. In: *Dossiê Migrações, Mobilidades e Crises sanitárias*. Vol. 2. Revista Travessia. São Paulo. 2021.

LUCENA, Jamerson B.; SANTOS, Anderson A. dos.; SILVA, Bruno R. da; VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do.; PALITOT, Estêvão M.; OLIVEIRA, Kelly Emanuely de.; RODRIGUES, Tanielson (Poran Potiguara); SOUZA, Thaís Silva de. **A COVID-19 E OS POVOS INDÍGENAS NA PARAÍBA**: notas sobre um monitoramento epidemiológico em

tempos pandêmicos. In: **COMPARTILHANDO SABERES:** Etnicidade, saúde e produtividade acadêmica em tempos de pandemia. Paraíba: Editora do CCTA/UFPB, 2021.

MITCHELL, Clyde J. **A dança Kalela:** aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos, ed. B. Feldman-Bianco. São Paulo: Unesp, 2010 [1956].

MUÑOZ, Jenny Gonzalez. *El camino es arduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco*. EntreRios Revista do PPGANT/UFPI – Teresina. Vol. 3, n. 2, 2020.

MURA, Fabio. **À procura do “Bom Viver”:** Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2019.

PITT-RIVERS, Julian A. *Amistad y Autoridad*. In: *Um pueblo de la sierra*: GRAZALEMA. Ed. Cast.: Alianza Editorial. S. A., Madrid, 1989.

SAHLINS, M. *Economia de la Edad de Piedra*, Madrid: Akal, 1983.

SIMMEL, Georg. **Sociologia**. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo : Ática, 1983.

STEWART, J. H. & FARON, L. C. *Native People of South America*, p. 441-444. McGraw-Hill, New York, 1959.

VELHO, Gilberto. “Trajetória individual e Campo de possibilidades”. In: **Projeto e metamorfose:** Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar, 1994.

WILBERT, Werner; LAFÉE-WILBERT, Cecilia. **Los Warao**. In: FREIRE, Germán Nicolás; TILLET, Aimé. (Orgs.). Salud Indígena en Venezuela. Caracas, Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Salud,. Vol. 2, 2007.

WILK, Richard R. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In: R. McC. Netting; Richard R. Wilk; E. J. Arnold (editors), **Households: comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.