



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E FRONTEIRAS**

**MARIELYS BRICEÑO ALTUVE**

**O DESLOCAMENTO INTERNACIONAL DE INDÍGENAS VENEZUELANOS  
E ÑEPÁ E OS PROCESSOS DE RECONFIGURAÇÃO ESPACIAL, TERRITORIAL  
E IDENTITÁRIA**

**BOA VISTA, RR**

**2022**

**MARIELYS BRICEÑO ALTUVE**

**O DESLOCAMENTO INTERNACIONAL DE INDÍGENAS VENEZUELANOS  
E ÑEPÁ E OS PROCESSOS DE RECONFIGURAÇÃO ESPACIAL, TERRITORIAL  
E IDENTITÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociedade e Fronteiras. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia, na linha de pesquisa: Fronteiras e Processos Socioculturais.

Orientador: Prof. Dr. Maxim Repetto.

Co-orientadora: Prof. Dra. Márcia de Oliveira.

**BOA VISTA, RR**

**2022**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

A469d Altuve, Marielys Briceño.

O deslocamento internacional de indígenas venezuelanos E'ñepá e os processos de reconfiguração espacial, territorial e identitária / Marielys Briceño Altuve. – Boa Vista, 2022.

215 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Maxim Repetto.

Coorientadora: Profª. Dra. Márcia Maria de Oliveira.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras.

1 – Espaço. 2 – Território. 3 – Identidade. 4 – Migração. 5 – Memória.  
I – Título. II – Repetto, Maxim (orientador). III – Oliveira, Márcia Maria de (coorientadora).

CDU – 325.14(=1-82)

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

MARIELYS BRICEÑO ALTUVE

**O DESLOCAMENTO INTERNACIONAL DE INDÍGENAS  
VENEZUELANOS E ÑEPÁ E OS PROCESSOS DE  
RECONFIGURAÇÃO ESPACIAL, TERRITORIAL E  
IDENTITÁRIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Roraima, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociedade e Fronteiras. Área de concentração: Sociedade e Fronteiras na Amazônia, na linha de pesquisa: Fronteiras e Processos Socioculturais. Defendida em 27 de setembro de 2022 e avaliada pela seguinte banca examinadora:

DocuSigned by:  
*Maxim Paolo Repetto Carreño*  
8684E743BE534F0

---

**Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreño**  
(Presidente/Orientador)

DocuSigned by:  
*MR*  
C89133179AD644F

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Maria de Oliveira**  
(Coorientadora – UFRR/PPGSOF)

DocuSigned by:  
*Caterine Reginensi*  
3E115BB13DCE4CA

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Caterine Reginensi**  
(Membro Externo Titular – UENF)

DocuSigned by:  
*João Carlos Jarochinski Silva*  
5C24C8902797443

---

**Prof. Dr. João Carlos Jarochinski Silva**  
(Membro Interno Titular – UFRR/PPGSOF)



Dedico todo o meu esforço à minha família:

Aos meus pais, por me ensinarem a ver os estudos como uma oportunidade de crescimento pessoal e profissional.

Ao meu Juan Pablo, que apesar de ser tão pequeno, e do tempo e da distância, tem me dado sua confiança, sua paciência e seu bonito amor.

Aos meus sobrinhos, María Emília e Pedro Emílio, eles sabem que também estão no meu coração.

Especialmente a cada um dos meus “maestros e maestras”. Talvez não possa mais vê-los, sei que não vou reencontrar alguns. Lembro-me de todos com carinho.

## AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteiras, da Universidade Federal de Roraima, pela oportunidade de ingressar e me oferecer seus espaços, infinitamente obrigada por me acolher num momento da minha vida em que precisava me reencontrar, me ressignificar, me reconfigurar neste processo de mobilidade, longe da minha família, da minha casa, do meu país.

À Fundação Fé e Alegria, pela oportunidade de poder desenvolver o trabalho com meu projeto de pesquisa.

Agradeço ao grupo de indígenas E'ñepá da comunidade de *Caruto* pela participação no estudo. Suas valiosas considerações como indivíduos e como sociedade amazônica permitiram nos aproximar da realidade e compreendê-la quanto às suas dinâmicas de mobilidade e de ocupação do espaço fora de seus territórios, bem como nos permitiram nos aproximar dos sentidos que dão à mobilidade e aos espaços a partir de suas percepções dos referentes espaciais, territoriais e identitários e das interações que narram nas histórias de vida. Graças às suas narrativas, também consegui reconstruir minhas experiências de mobilidade e ressignificá-las para torná-la mais viável.

Agradeço especialmente aos meus orientadores, Maxim Repetto e Márcia Maria de Oliveira, pela paciência, compreensão e confiança. Vocês acreditaram em mim e me acompanharam ao longo de todo o meu processo. Estou infinitamente grata por vocês.

A Paul Henley, Marie-Claude Mattéi-MULLER e em memória de María Eugenia Villalón, três pessoas que não conheci, mas que muito contribuíram com seus estudos na minha aproximação da e'ñepanidade. Agora, escrevendo estas linhas, tenho a sensação de que não estava sozinha entre uma leitura e outra, a cada dúvida, eles estavam ali.

Aos meus amigos e amigas, que nestes contextos de mobilidade se tornam minha família. À Raquel e Silvia, pelos gestos de carinho e pela vontade de me apoiar; Jeisse, pela lealdade e paciência; ao José Enrique, sempre acreditando em mim e me desafiando a olhar para além da ponta do meu nariz; ao Padre Kokal, por "Los Aborígenes de Venezuela". A minha dissertação não poderia ser igual sem seu extraordinário presente. À minha querida Simone, sempre linda, carinhosa e atenciosa, simplesmente, esplêndida; À Norah, pelas orientações gerais e pelo apoio no desenhos dos materiais; e finalmente, mas não menos importante, à minha parceira da sala de estudos, a professora France, cada uma no seu mundo, cada uma no seu cantinho, desde o meu pude ver você, só exemplo de dedicação pelas causas que lhe apaixonam. Por sempre, grata a todos e a todas vocês!

**Quien no viaja pierde.  
Sara Gando**

## RESUMO

O trabalho de Dissertação de Mestrado que apresentamos versa sobre a mobilidade internacional de indígenas venezuelanos da etnia E'ñepá para o Brasil, abordando as subjetividades de quem a vive, o que resultanos reordenamentos das vidas destes seres de extraordinária resistência. Desta forma, consideram-se as dinâmicas de deslocamento e padrões de ocupação do espaço em seus territórios ancestrais, os caminhos como espaços, bem como os lugares de chegada. Os objetivos específicos da pesquisa são: a) Contextualizar o deslocamento dos indígenas E'ñepá para além de seus territórios ancestrais; b) Analisar as histórias de vida de indígenas E'ñepá de *Caruto* sobre seus itinerários de deslocamento; c) Compreender as reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade, a ocupação de Ka Ubanoko, os abrigos oficiais e os espaços que o grupo tenta conquistar fora dos abrigos. O estudo importa na medida que visa provocar um olhar crítico sobre as causas e consequências da mobilidade das populações indígenas, para além dos territórios aos quais se integraram com múltiplasatividades desde tempos ancestrais; por sua vez, se justifica pelos poucos estudos relacionados a esse tipo migração, focados nas experiências vividas e sentidas sob territórios de partida, rotas e territórios de chegada, causas e implicações em seus reordenamentos étnicos e culturais a partir da ruptura física com seus territórios. O documento está organizado em seis capítulos. No primeiro, a introdução, contextualizamos a pesquisa, seus objetivos e questões norteadoras. No segundo, mediante pesquisa documental, contextualizamos a população participante da pesquisa, seus territórios e modos de organização entre outros aspectos fundamentais para as análises posteriores. Através do método indutivo intercultural, abordamos o terceiro capítulo, nos aproximando das formas como o grupo se relaciona com a natureza e com os desafios éticos e culturais na mobilidade. O quarto capítulo aborda os trajetos mediante a aplicação do método biográfico de histórias de vida e do método da cartografia social; os resultados têm sido mapas repletos de linhas de vida que entrelaçam um tecido social no "ir" e "vir" da mobilidade que vivenciam. O quinto capítulo desenvolve-se aplicando a Experiência dos Itinerários adaptado à mobilidade para além da cidade. O último capítulo apresenta uma análise geral em torno da questão central: como o grupo participante reconfigura territórios, espaços e identidades no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade, a ocupação de Ka Ubanoko, os abrigos oficiais e os espaços que tentam conquistar fora dos abrigos? Na busca por uma resposta a essa pergunta medular, o exercício da memória foi provocado mais de uma vez na atualização das lembranças mais significativas dos participantes. Os resultados permitem fundamentar as considerações finais, segundo as quais mobilidade tem sido uma oportunidade para o grupo evitar sua assimilação nas sociedades urbanas, mas com deslocamentos cada vez mais precárias.

**Palavras-chave:** espaço; território; identidade; deslocamento; memória.

## ABSTRACT

The work that we present deals with the international mobility of Venezuelan indigenous people of the E'ñepá ethnic group towards Brazil, approached from the subjectivities of those who live it that result in the reordering of the life of these beings of extraordinary resistance. In this way, the dynamics of displacement and patterns of occupation of space in their ancestral territories, roads and places of arrival are considered. The specific objectives of the research are: a) to contextualize the displacement of the E'ñepá indigenous people beyond their ancestral territories; b) Analyze the life stories of the E'ñepá de *Caruto* indigenous people on their travel itineraries; c) Understand the spatial, territorial and identity reconfigurations in the context of contemporary international mobility, between the streets of the city, the occupation of Ka Ubanoko, the official shelters and the spaces that the group tries to conquer outside the shelters. The study is important insofar as it provokes a critical look at the causes and consequences of the mobility of indigenous populations, beyond the territories to which multiplex activities have been integrated since ancient times; In turn, it is justified by the few studies related to this type of migration, focused on the experiences lived and felt in the territories of departure, routes and territories of arrival, causes and implications in their ethnic and cultural rearrangement from the rupture physically with their territories. The document is organized in six chapters. In the first, the introduction, we contextualize the research, its objectives and guiding questions. In the second, through documentary research, we contextualize the participating population, their territories and modes of organization, among other fundamental aspects for further analysis. With the intercultural inductive method, we address the third chapter, the ways in which the group relates to nature and the ethical and cultural challenges in mobility. The fourth chapter analyzes the paths through the application of the biographical method of life stories and social cartography; the results have been maps full of life lines intertwined in the "coming" and "coming" of the mobility they experience. The fifth chapter is developed by applying the method of itineraries adapted to mobility outside the city. The last chapter presents a general analysis around the central question: how the participating group reconfigures territories, spaces and identities in the context of contemporary international mobility, between the streets of the city, the occupation of Ka Ubanoko, the official coats and the spaces they try to conquer outside the shelters? In the search for an answer to this central question, the memory exercise was raised more than once in the update of the most significant memories of the participants. The results support the final considerations, according to which mobility has been an opportunity for the group to avoid its assimilation into urban societies, but with increasingly precarious displacements.

**Keywords:** space; territory; identity; displacement; memory.

## RESUMEN

El Trabajo que presentamos trata sobre la movilidad internacional de indígenas venezolanos de la etnia E'ñepá hacia Brasil, abordada desde las subjetividades de quienes la viven que redundan en el reordenamiento de la vida de estos seres de extraordinaria resistencia. De esta forma, se consideran las dinámicas de desplazamiento y patrones de ocupación del espacio en sus territorios ancestrales, caminos y lugares de llegada. Los objetivos específicos de la investigación son: a) contextualizar el desplazamiento del pueblo indígena E'ñepá más allá de sus territorios ancestrales; b) Analizar las historias de vida del pueblo indígena E'ñepá de *Caruto* sobre sus itinerarios de viaje; c) Comprender las reconfiguraciones espaciales, territoriales e identitarias en el contexto de la movilidad internacional contemporánea, entre las calles de la ciudad, la ocupación de Ka Ubanoko, los albergues oficiales y los espacios que el grupo intenta conquistar fuera de los albergues. El estudio es importante en la medida en que provoca una mirada crítica sobre causas y consecuencias de la movilidad de las poblaciones indígenas, más allá de los territorios a los que se han integrado actividades multiplex desde la antigüedad; a su vez, se justifica por los escasos estudios relacionados con este tipo de migraciones, centrados en las experiencias vividas y sentidas en los territorios de partida, rutas y territorios de llegada, causas e implicaciones en su reordenamiento étnico y cultural a partir de la ruptura física con sus territorios. El documento está organizado en seis capítulos. En el primero, la introducción, contextualizamos la investigación, sus objetivos y preguntas orientadoras. En el segundo, a través de la investigación documental, contextualizamos la población participante, sus territorios y modos de organización, entre otros aspectos fundamentales para posteriores análisis. Con el método inductivo intercultural, abordamos el tercer capítulo, las formas en que el grupo se relaciona con la naturaleza y los desafíos éticos y culturales en la movilidad. El cuarto capítulo analiza los caminos a través de la aplicación del método biográfico de relatos de vida y la cartografía social; los resultados han sido mapas llenos de líneas de vida entrelazados en el "ir" y "venir" de la movilidad que experimentan. El quinto capítulo se desarrolla aplicando el método de los itinerarios adaptados a la movilidad fuera de la ciudad. El último capítulo presenta un análisis general en torno a la pregunta central: ¿cómo el grupo participante reconfigura territorios, espacios e identidades en el contexto de la movilidad internacional contemporánea, entre las calles de la ciudad, la ocupación de Ka Ubanoko, los abrigos oficiales y los espacios que intentan conquistar fuera de los refugios? En la búsqueda de una respuesta a esta pregunta central, el ejercicio de la memoria se suscitó más de una vez en la actualización de los recuerdos más significativos de los participantes. Los resultados apoyan las consideraciones finales, según las cuales la movilidad ha sido una oportunidad para el grupo de evitar la asimilación a sociedades urbanas, pero con desplazamientos en condiciones cada vez más precarias.

**Palabras-clave:** espacio; territorio; identidad; desplazamiento; memoria.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> - Gráfico População Indígena e sua porcentagem no total da população nacional entre os censos de 1873-2011	27
<b>Figura 2</b> - Mapa das possíveis formas de expansão <i>E'ñepá</i> entre os séculos XIX e XX	39
<b>Figura 3</b> - Mapa da distribuição dos assentamentos <i>E'ñepá</i> (junho-julho de 1976)	45
<b>Figura 4</b> - Quadro resumo das atividades de pesquisa realizadas durante a primeira etapa da pesquisa com aplicação do Método Indutivo Intercultural	68

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

<b>Fotografia 1</b> - Oficina de Elaboração de Calendário Socionatural <i>E'ñepá</i>	73
<b>Fotografia 2</b> - Oficina de Elaboração de Calendário Socionatural <i>E'ñepá</i>	73
<b>Fotografia 3</b> - Oficina de elaboração de Artesanato (Vestidos)	75
<b>Fotografia 4</b> - Oficina de elaboração de Artesanato (Arco e Flecha)	76
<b>Fotografia 5</b> - Oficina de elaboração de Artesanato (Rede)	77
<b>Fotografia 6</b> - Oficina de elaboração de artesanato (Acessórios)	77
<b>Fotografia 7</b> - Participação das crianças nas atividades preparatórias do Ritual	79
<b>Fotografia 8</b> - Participação das crianças nas atividades preparatórias do Ritual	80
<b>Fotografia 9</b> - Dança do <i>muranküinto'</i> do Ritual	83
<b>Fotografia 10</b> - Dança de <i>Katayinto'</i> da Oficina do Ritual de iniciação <i>E'ñepá</i>	85
<b>Fotografia 11</b> - Momentos de reflexão sobre a transição para a maturidade do Ritual	86
<b>Fotografia 12</b> - Momento do Ritual de invocação de proteção. Reflexão da importância de observar as regras da sociedade <i>E'ñepá</i> e dos perigos no exterior dela	87
<b>Fotografia 13</b> - Desenho livre como meio de expressão cognitiva, afetiva e social das crianças e adolescentes <i>E'ñepá</i> durante as atividades do Ritual de iniciação	89
<b>Fotografia 14</b> - Ponto de partida: Abrigo Jardim Floresta, Boa Vista, Roraima	129
<b>Fotografia 15</b> - Terminal de Passageiros de Caimbé: A caminhada no terminal	131
<b>Fotografia 16</b> - Terminal de Passageiros do Caimbé. Lugar onde Juana Castillo Argote passou as primeiras noites no Brasil	132
<b>Fotografia 17</b> - Passo na fronteira para entrar na cidade de Lethem	135
<b>Fotografia 18</b> - Parada para almoçar no restaurante. Posto de serviço, Lethem, República Cooperativa de Guyana	136
<b>Fotografia 19</b> - Proximidades do Rio <i>Tacutu</i> . Coleta de sementes	137
<b>Fotografia 20</b> - Abrigo Jardim Floresta. “Portas fechadas”	139
<b>Fotografia 21</b> - “ <i>El Campamento</i> ”. Momento de ingresso	140
<b>Fotografia 22</b> - “ <i>El Campamento</i> ”. As crianças como motivação da procura de outros espaços	141
<b>Fotografia 23</b> - Comemoração dia nacional do Índio. Abrigo Jardim Floresta	159
<b>Fotografia 24</b> - Apresentação do Protocolo de Consulta livre, prévia e informada, <i>Ka Ubanoko</i> , dezembro, 2020	161
<b>Fotografia 25</b> - Missa da Padroeira em <i>Túriba</i> : os missionários também atendem os crioulos	



da região, mas os *E'ñepá* não mostram interesse em se juntar a eles (1981) 172

### LISTA DE DESENHOS

<b>Desenho 1</b> - Desenho do Calendário Socionatural da comunidade <i>E'ñepá</i> de <i>Caruto</i>	69
<b>Desenho 2</b> - Desenho do Mapa Cultural do território no qual foi fundada a comunidade de <i>Caruto</i> , atual <i>parroquia</i> de <i>Guaniamo</i>	99
<b>Desenho 3</b> - Desenho do Etnomapa da comunidade de <i>Caruto</i>	100
<b>Desenho 4</b> - Desenho do Mapa cultural das rotas entre o lugar que o grupo identifica como a origem, <i>Caruto</i> , e <i>Caicara del Orinoco</i> , capital do município <i>Cedeño</i> no estado de <i>Bolívar</i>	103
<b>Desenho 5</b> - Desenho do Mapa cultural das rotas entre <i>Caicara del Orinoco</i> , capital do Município <i>Cedeño</i> e <i>Ciudad Bolívar</i>	109
<b>Desenho 6</b> - Desenho do Mapa cultural da Venezuela indicando todas as regiões do território nas quais venderam seus artesanatos	113
<b>Desenho 7</b> - Desenho do Mapa cultural indicando as localidades do sul do país que estão incluídas nas rotas de entrada no Brasil	114
<b>Desenho 8</b> - Desenho do mapa cultural indicando os locais percorridos entre o Brasil e a República Cooperativa de <i>Guyana</i>	120

## LISTA DE TABELA

**Tabela 1** - População Indígena *E'ñepá* entre 1976 e 2011

44

## LISTA DE SIGLAS

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CNIg	Conselho Nacional de Imigração
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FNUPI	Fondo de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas
INE	Instituto Nacional de Estadística
IVIC	Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
MEDPI	Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas
MII	Método Indutivo Intercultural
MMFDH	Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos
MPPP	Ministerio del Poder Popular de Planificación
OIM	Organização Internacional para as Migrações
ONU	Organização das Nações Unidas
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PPGSOF	Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Fronteira

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	17
<b>2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA MOBILIDADE INDÍGENA E <i>E'ÑEPÁ</i> PARA O BRASIL E DEBATE TEÓRICO DAS CATEGORIAS ANALÍTICAS ENTRE DESLOCAMENTO E MIGRAÇÃO</b>	25
2.1 CONTEXTUALIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS DA POPULAÇÃO INDÍGENA NA VENEZUELA, ENTRE OS ANOS de 1970 E A PRIMEIRA DÉCADA DO SÉCULO XXI	26
2.2 CARACTERIZAÇÃO DO POVO INDÍGENA <i>E'ÑEPÁ</i> : FILIAÇÃO LINGUÍSTICA, HISTÓRIA DO GRUPO, TERRITÓRIOS ANCESTRALMENTE OCUPADOS	35
2.3 RELAÇÃO ENTRE TERRITÓRIOS ANTIGAMENTE OCUPADOS, PADRÕES DE PRODUÇÃO E CONSUMO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL <i>E'ÑEPÁ</i> E AS DINÂMICAS DE DESLOCAMENTO E ASSENTAMENTO	36
2.4 <i>CARUTO</i> , DA FUNDAÇÃO AO ABANDONO	43
2.5 CARACTERIZAÇÃO DO GRUPO DE INDÍGENAS <i>E'ÑEPÁ</i> PARTICIPANTES DA PESQUISA	48
2.6 TRANSFORMAÇÕES NO TERRITÓRIO QUE INFLUÍRAM NAS DINÂMICAS DE MOBILIDADE E DE ASSENTAMENTO E PROVOCARAM AS MUDANÇAS NAS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA	50
2.7 PRECISÕES CONCEITUAIS RELACIONADAS COM A INCORPORAÇÃO DAS VENDAS DE ARTESANATO COMO ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA SOCIOPRODUTIVA DOS <i>E'ÑEPÁ</i>	52
2.8 DESLOCAMENTO E MIGRAÇÃO COMO CATEGORIAS DA ANÁLISE NA MOBILIDADE CONTEMPORÂNEA	57
<b>3 O RITUAL DE INICIAÇÃO COMO EVENTO ABRANGENTE DA SOCIEDADE <i>E'ÑEPÁ DE CARUTO</i></b>	62
3.1 O RITUAL DE INICIAÇÃO COMO ATIVIDADE SOCIONATURAL	62
3.2 OFICINAS DE ELABORAÇÃO DO CALENDÁRIO SOCIONATURAL DE <i>CARUTO</i> .....	69
3.3 OFICINAS DE ELABORAÇÃO DE ARTESANATO	74
3.4 RITUAL DE INICIAÇÃO OU FESTA DOS <i>GUAYUCOS</i>	81
3.5 ANÁLISE DE RESULTADOS DA APLICAÇÃO DO MÉTODO INDUTIVO INTERCULTURAL APOIADO NO CALENDÁRIO DA SOCIONATURAL	90
<b>4 TRAJETÓRIAS DE VIDA, ENTRE OS TERRITÓRIOS ANCESTRAIS, AS OUTRAS REGIÕES DA VENEZUELA E O INGRESSO NO BRASIL</b>	94

4.1 REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS DAS TRAJETÓRIAS DE DESLOCAMENTO DO GRUPO <i>E'ÑEPÁ DE CARUTO</i> E SUA CORRELAÇÃO COM AS HISTÓRIAS DE VIDA	97
4.2 ANÁLISES DE RESULTADOS DA CORRELAÇÃO ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIAS DE VIDA, NA COMPREENSÃO DAS SUBJETIVIDADES ENVOLVIDAS NOS TRAJETOS DE DESLOCAMENTO	123
<b>5 ITINERÁRIO DE DESLOCAMENTO DE MARTA PAREDES. DAS FLORESTAS DA AMAZÔNIA VENEZUELANA À DIVERSIDADE AMAZÔNICA DO ESTADO DE RORAIMA E A CIDADE DE LETHEM NA REPÚBLICA COOPERATIVA DE GUYANA</b>	126
5.1 ITINERÁRIOS: O DESLOCAMENTO DAS FLORESTAS DA AMAZÔNIA VENEZUELANA À DIVERSIDADE AMAZÔNICA DO ESTADO DE RORAIMA E A CIDADE DE LETHEM NA REPÚBLICA COOPERATIVA DE <i>GUYANA</i>	127
5.2 ANÁLISES DOS RESULTADOS DA APLICAÇÃO DO MÉTODO DO ITINERÁRIO: DESCRIÇÃO E ANÁLISE A PARTIR DO MAPEAMENTO CULTURAL	141
<b>6 CONFIGURAÇÕES TERRITÓRIO/ESPACIAIS E IDENTITÁRIAS DOS INDÍGENAS <i>E'ÑEPÁ DE CARUTO</i> NO CONTEXTO DE MOBILIDADE INTERNACIONAL CONTEMPORÂNEA</b>	144
6.1 ESPAÇOS, TERRITÓRIO E IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE HUMANA CONTEMPORÂNEA	144
6.2 SENTIDOS, PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES ENTRE AS RUAS DA BOA VISTA, OS ABRIGOS, <i>KA UBANOKO</i> E OUTRAS EXPERIÊNCIAS FORA DOS ABRIGOS.....	148
<b>6.2.1 As Ruas de Boa Vista</b>	148
<b>6.2.2 Os abrigos oficiais da Operação Acolhida</b>	151
<b>6.2.3 A ocupação espontânea <i>Ka Ubanoko</i></b>	160
6.3 TERRITÓRIOS COMO OPORTUNIDADE DE VENDA DE ARTESANATO EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE	167
6.4 BREVE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO DE LIBERDADE PESSOAL DOS INDÍGENAS <i>E'ÑEPÁ</i> .	171
6.5 BREVE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO DE LIBERDADE PESSOAL DOS INDÍGENAS <i>E'ÑEPÁ</i> E O PENSAMENTO DECOLONIAL	174
6.6 ANÁLISE DAS CONFIGURAÇÕES TERRITÓRIO ESPACIAIS E IDENTITÁRIAS	175
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	178
<b>REFERÊNCIAS</b>	185
<b>APÊNDICE A - Calendário Socionatural da Comunidade de <i>Caruto</i></b>	195
<b>APÊNDICE B - Cartilha Ritual de Iniciação <i>E'ñepá</i> “Festival de Guayucos”</b>	197

<b>APÊNDICE C - Álbum fotográfico Sinési Foto “Tacasa Mencasa E’ñepáKatayinto’Yinto</b>	<b>209</b>
<b>APÊNDICE D – Vídeo “Experiencias de la movilidad internacional de indigenas venezolanos E’ñepá (Colección de documentos sobre Itinerarios de Indigenas Migrantes)</b>	<b>210</b>
<b>APÊNDICE E - Mapas culturais da mobilidade dos indígenas venezuelanos <i>E’ñepá</i> de <i>Caruto</i> fora de seus territórios originários, para além da fronteira internacional</b>	<b>211</b>
<b>APÊNDICE F - Glossário</b>	<b>212</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O documento apresentado a seguir, para obtenção do título de Mestre em Sociedades e Fronteiras, expõe os resultados de um trabalho de pesquisa etnográfica inscrita na Linha de Pesquisa 2, sobre “Fronteiras Socioculturais”, abrangendo a temática das fronteiras em termos de representações sociais, aspectos culturais nos espaços rurais e urbanos, direitos humanos, questões indígenas, deslocamento populacional, processos identitários e culturais, todos relacionados com o nosso objeto de estudo: o deslocamento internacional de indígenas E’ñepá venezuelanos dentro da mobilidade humana contemporânea e as suas reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias.

A pesquisa nasceu do meu interesse de estudar as experiências do passado recente dos processos de deslocamento, através das fronteiras internacionalmente impostas e das experiências atuais em Roraima do grupo envolvido na pesquisa, tendo em conta que sou mulher e migrante, que experimento emoções com as descobertas que vou fazendo nos estudos da mobilidade humana focados nas subjetividades, especialmente das experiências da mobilidade humana que incluem populações em estreita relação com a natureza, despertando a minha inquietude de querer me aprofundar no mundo dos sentimentos, significados, percepções, representações e expressões, que redundam nos reordenamentos das vidas destes seres humanos de extraordinária resistência, os E’ñepá.

Nosso objetivo geral é analisar as reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias do grupo de indígenas *E’ñepá de Caruto*, desde o mundo das suas subjetividades, entre seus territórios ancestrais e os territórios configurados ao longo dos seus deslocamentos, entre as ruas da Boa Vista, os abrigos e a ocupação espontânea de *Ka Ubanoko*, até outras experiências de ocupação do espaço fora dos abrigos.

Os *E’ñepá de Caruto* são um grupo de indígenas provenientes da *parroquia Guaniamo*, no estado Bolívar, da Venezuela. Forçados a deixar as margens do rio *Orinoco* para a comunidade de *Perro de Agua*, em condições que contradiziam suas formas de ocupação do espaço. Os fundadores de *Caruto*, o senhor Isidoro Argote e as famílias Conejero e Gando, optaram por se estabelecerem num lugar próximo ao *rio Guaniamo*, na vazante da mina de diamantes de *Guaniamo*. São as gerações destas famílias os sujeitos que participam da presente pesquisa que, com suas narrativas, constroem a história do seu deslocamento na onda da mobilidade humana contemporânea.

Para atingir o objetivo geral desta pesquisa, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: a) Contextualizar o deslocamento dos indígenas *E’ñepá de Caruto* para além de

seus territórios ancestrais; b) Analisar as histórias de vida de indígenas *E'ñepá de Caruto* sobre seus itinerários de deslocamento; c) Compreender as reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade, a ocupação de *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que o grupo tenta conquistar fora dos abrigos.

Chegamos aos objetivos específicos orientando-nos pelas seguintes perguntas: a) quais foram os condicionantes para o deslocamento inicial dos *E'ñepá de Caruto* para além de seus territórios ancestrais?; b) o que os indígenas *E'ñepá de Caruto* contam nas suas histórias de vida sobre os itinerários de deslocamento, entre seus territórios ancestrais e os territórios que vão ocupando entre *Ciudad Bolívar*, as outras regiões da Venezuela e a saída para o Brasil?; c) o como o grupo participante reconfigura espaços, territórios e identidades no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade, a ocupação de *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que tentam conquistar fora dos abrigos?

Esta dissertação está estruturada em seis (06) capítulos, os quais apresentam uma estrutura integrada por fundamentação teórica, metodologia aplicada, descrição dos resultados e análise dos resultados.

É assim que, no segundo capítulo, apresentamos o resultado da pesquisa bibliográfica, visando aprofundar a contextualização sociopolítica da população indígena venezuelana, com ênfase na análise dos impactos gerados pela refundação da República numa sociedade democrática, participativa e protagônica, multiétnica e pluricultural e o balanço da situação dos indígenas vinte anos depois de toda a produção normativa. Depois, caracterizamos o povo indígena *E'ñepá*, os territórios ancestralmente ocupados, os padrões de produção e o consumo e a organização social.

Também correlacionamos as informações achadas pelos pesquisadores entre os anos de 1970 e a primeira década do século XX, com as informações atualizadas no percurso da pesquisa, com o fim de compreender, a relação que tais padrões e forma de organização da sociedade *E'ñepá* tem respeito das dinâmicas de deslocamento e assentamento. Ainda abordamos as mudanças no território que influíram nas atividades de subsistência, mostrando as implicações das políticas do estado no deslocamento forçado do grupo participante e consequente perda dos seus territórios ancestrais. Também desenvolvemos um debate teórico entre os conceitos-chaves: mobilidade humana, migração, deslocamento internacional. De igual forma, elaboramos conceitos e definições fundamentais para as análises posteriores.

No mesmo capítulo segundo, discutimos o pensamento dos antropólogos Paul Henley, durante sua pesquisa como assistente de campo no Laboratório de Antropologia do



*Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas*(IVIC); Marie-Claude Mattei-Muller, em seus trabalhos como professores da Universidad Central de Venezuela; e María Eugenia Villalón, também em seus trabalhos como professora da mesma universidade e colaboradora do *Ministério del Poder Popular para la Salud (MPPS)*, na primeira década do século atual.

Com as contribuições desses pesquisadores, obtivemos informações valiosas sobre habitats, organização social, organização política, dinâmicas de mobilidade e ocupação do espaço, modelos de produção e consumo, mitologia e visões de mundo que caracterizam a sociedade indígena E'ñepá. Essas referências permitiram caracterizar o grupo de pesquisa, a descrição de *Caruto*, de onde eles vêm e as transformações territoriais que provocaram as mudanças nas atividades de subsistência e influenciaram as dinâmicas de mobilidade e assentamento, com implicações nas reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias, que constituem as categorias centrais deste trabalho de dissertação.

No terceiro capítulo, aplicou-se o Método Indutivo Intercultural no início do trabalho de campo. Na prática, a aplicação desse método, além de gerar confiança para avançar no processo de pesquisa, permitiu observações diretas nas atividades celebrativas, produtivas, relacionais e distributivas vinculadas ao ritual de iniciação dos meninos, meninas e adolescentes do grupo, com o qual foi possível nos aproximar das formas de relação dos participantes com a natureza nos territórios ancestrais, das formas de socialização do conhecimento, e dos desafios que encontram em contextos de uma mobilidade enquadrada na ação humanitária, cujo foco é garantir “uma migração ordenada e segura”, mas que não responde às necessidades sentidas pelos abrigados, tal como fica evidenciado ao longo desta pesquisa.

Da aplicação deste método, foi possível produzir um calendário socionatural, cujo título é *Calendário Socionatural da Comunidade E'ñepá de Caruto*; uma cartilha intitulada *Ritual de iniciação E'ñepá “Festival dos Guayucos”*; um álbum fotográfico intitulado *Sinési Foto Tacasa Mencasa E'ñepá Katayinto* e uma exposição fotográfica permanente integrada por cinco fotografias, no Centro Social Liberdade da Fundação Fé e Alegria do Brasil, unidade Roraima; uma exposição fotográfica permanente no Sítio Águas Boas da Diocese de Roraima; e uma exposição fotográfica permanente na sede do Programa de Pós-Graduação em Sociedades e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima.

Com a produção desses materiais, pretendemos aportar na documentação dos processos de formação social durante os itinerários de deslocamentos, possibilitando políticas de enraizamento cultural e autonomia, assim como a multiplicação e democratização da memória coletiva.

No quarto capítulo, aplicou-se o Método Biográfico, na modalidade de autobiografias mediante Histórias de Vida, conjuntamente com o Método da Cartografia Social, por meio da elaboração do etnomapa da comunidade de *Caruto* e dos mapas culturais de seus deslocamentos dentro de seus territórios comunitários e fora deles.

Neste capítulo, centramos a pesquisa na descrição dos sentidos, sentimentos, percepções e representações expostas nas narrativas das histórias de vida de alguns membros do grupo participante, respeito aos itinerários de deslocamento desde o município *Cedeño*, no estado Bolívar, às outras regiões da Venezuela, e o percurso para chegar ao Brasil. O método da cartografia social foi aplicado como complemento ao método biográfico; para tais fins, desenvolvemos uma Oficina de elaboração do Etnomapa da Comunidade de *Caruto*, de onde foi possível mergulhar no mundo das subjetividades do grupo e descrever as relações que estabelecem com os territórios no processo de deslocamento.

Ao final da oficina, tivemos como produtos não apenas o etnomapa da comunidade de *Caruto*, como representação gráfica dos territórios ocupados, seus recursos e deficiências, mas também um conjunto de mapas culturais em que o grupo representa seus deslocamentos, entre um lugar e outro no território venezuelano, entre este e o Brasil e, mais recentemente, entre Brasil e República Cooperativa de Guyana, sempre pautados na venda de artesanato como atividade de subsistência.

Nas atividades vinculadas a estes métodos, provocou-se a expressão da memória coletiva, aproveitando as potencialidades de ambos métodos de configurar identidades a partir da memória coletiva, favorecendo o fortalecimento dos processos de emancipação e reconstrução do tecido social.

Com a aplicação destes dois métodos, foi possível a produção de um folder contendo o etnomapa e os mapas culturais dos trajetos de deslocamento. O material foi intitulado Mapas Culturais da mobilidade dos indígenas venezuelanos *E'ñepá de Caruto* fora de seus territórios originários, para além da fronteira internacional.

O quinto capítulo foi desenvolvido mediante a Experiência dos Itinerários, resumido em três ações: caminhar, falar e escutar. Este método permitiu a obtenção de insumos para o estabelecimento de relações, entre práticas e significados, que os grupos valorizam ao longo do tempo nos itinerários da mobilidade que experimentam, possibilitando a identificação de espacialidades, territorialidades e identidades a favor de seus processos de luta e resistência, nos espaços que o grupo vem ocupando nas cidades, para além do limite internacional.

A Experiência dos Itinerários foi adaptada para ser aplicada numa rota internacional, entre Boa Vista, estado de Roraima no Brasil, e a cidade de Lethem, localizada na vizinha

República Cooperativa de Guyana, o que resultou pertinente para a nossa pesquisa, tendo em conta as iniciativas que o grupo estava experimentando na conquista de outros espaços mais de acordo com suas formas de vida.

O nosso foco da análise nesse capítulo, relacionado com a escuta profunda, centrou-se na dimensão cultural/simbólica dos referentes que conduzem a um território com identidade cultural. Para tal fim, adotou-se a centralidade de que a identidade é uma categoria relacional do território, permitindo sua apropriação a partir do estabelecimento de vínculos simbólicos que lhe conferem um sentimento de pertença, assumindo que, nesse caso, os espaços por si só não produzem territórios.

Tendo em conta as lembranças do passado, a análise do presente e a projeção do futuro, provocada mediante o exercício de atualização da memória dos participantes com os diferentes métodos aplicados, foi possível avançar no sexto capítulo, descrevendo os elementos que destacaram para a análise final, visando compreender as percepções, representações, significados, sentidos e sentires sob as formas de deslocamento e ocupação dos espaços, para além do limite internacional, a forma como se inserem neles e as interações que estabelecem com "os outros" dentro desses espaços, e com "os outros" fora desses espaços, sempre orientados pela nossa pergunta central.

Na procura da resposta, foram desenvolvidos, em cada capítulo, os fundamentos teóricos em que se apoiam as análises deste trabalho de dissertação. Desta forma, as categorias migração e deslocamento humano foram abordadas no segundo capítulo. No terceiro capítulo foram apresentados os fundamentos do método indutivo intercultural e os calendários socionaturais na educação indígena, fundamentados nos trabalhos de Jorge Gasché e a Teoria da Atividade de Vygotsky, por sua vez alinhada com o pensamento da escola histórico-cultural que segue nossa pesquisa.

O quarto capítulo apoiou-se nas propostas de Deleuze e Guattari, sobre a representação do espaço como linhas de vida, e Tim Ingold, que os representa como fios de vida passíveis de sofrer reconfigurações ao longo da vida. Neste capítulo articulamos as preocupações de Sayad, sobre a importância de considerar não apenas os locais de chegada, mas também os locais de partida; as advertências de Vidal, Musset e Vidal (2011), sobre a necessidade de analisar os territórios de espera, e o apelo de Nancy Green para considerar não apenas os locais de partida e chegada, mas também os espaços intersticiais de deslocamento, uma vez que os trajetos não se realizam no vazio.

O sexto capítulo desenvolve o debate teórico metodológico entre espaço, território e identidade, da mão dos autores como Raffestin, Haesbaert e Wagner, entre outros. Com base

nesses fundamentos, a análise final é realizada em resposta à questão central: O como o grupo participante reconfigura territórios, espaços e identidades no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da Cidade, a ocupação de *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que tentam conquistar fora dos abrigos?

Neste último capítulo, foi necessário abordar a reconfiguração da atividade de subsistência da produção e venda de artesanato, e das coletas de oportunidade ou sazonais que, de acordo com as descobertas iniciais da pesquisa, influenciam a dinâmica dos padrões de mobilidade e assentamento com consequências sobre as configurações espaciais, territoriais e identitárias do grupo participante. Para esta abordagem, foram úteis e pertinentes os estudos sobre as configurações territoriais e identitárias do povo *Qom* e suas experiências migratórias para as cidades de *Buenos Aires* e *Rosario* na Argentina, assim como foram fundamentais os estudos de Jorge Gasché na Amazônia peruana, sobre as sociedades das florestas, sistematizados nos dois volumes publicados com o título "Sociedades Bosquesinas".

É importante assinalar, agora, que a presente pesquisa responde a uma temática atual e central no mundo global como é, a mobilidade humana, que tem sido uma constante em todas as sociedades, é agora é ressignificada e diversificada em termos de conteúdo, de acordo com as circunstâncias produzidas pela economia global contemporânea, registrando um forte aumento desde finais do século passado, incorporando itinerários internacionais definidos pela rota Norte e que, no panorama recente, marcou uma tendência na rota sul.

Tal mobilidade inclui vários tipos de nacionalidades e, entre elas, diferentes nacionalidades indígenas. Trata-se de uma mobilidade com uma base estrutural fortemente suportada em políticas de desregulamentação comercial e flexibilização de mão de obra, engajada ao dominante modelo de produção acumulativa que ameaça com se recrudescer, aprofundando cada vez as desigualdades sociais.

Tal como acontece nas migrações não-indígenas, esta mobilidade tende a se tornar mais heterogênea quanto aos destinos, distâncias, volumes y temporalidades, tornando-se ainda mais complexa quando se perpassa o espaço territorial reconhecido como território ancestral, e quando se perpassam as fronteiras internacionais que, além das questões sociais econômicas já envolvidas nas migrações internacionais, força a incorporação de aspectos sócios jurídicos, étnicos e culturais nas relações estabelecidas pelos povos indígenas, entre as sociedades dos países de origem e de destino, pelos processos de reelaboração étnica e cultural que esta mobilidade implica.

São estes tipos de mobilidade, heterogênea e por demais complexa, característica da contemporaneidade, as que condenam aos envolvidos a viver em condições de precariedade,

muitas vezes na miséria extrema, experimentando também processos de desmembramento das suas estruturas organizativas y políticas, de seus sistemas de princípios e valores suportados sobre uma base do sentido comunal, do retributivo e do equilíbrio, contrário aos modelos desenvolvimentistas, sustentados no sentido do individual, do consumismo e da acumulação.

Estas realidades têm sido pouco estudadas, o que justifica estudos que objetivam o exame dos aspectos relacionados com ela, com o propósito último de dispor de um documento com sustentações, que possam servir de diagnóstico revelador das realidades vividas e sentidas do grupo deslocado e, a partir dele, poder incidir a favor de boas e melhores práticas para um melhor viver dos membros do grupo participante.

É com este propósito que se procurou conhecer e compreender as percepções, representações, significados, sentidos e sentires sob as formas de deslocamento, entre os territórios ancestrais e os espaços que o grupo vem ocupando, para a compreensão dos sentidos atribuídos às identidades que reafirmam, e as territorialidades que configuram como formas de agir frente aos desafios que impõe a ruptura física com seus territórios ancestrais.

Nesse sentido, especificamente, atingimos a compreensão das formas como ocupam os territórios da espera, as formas como eles interagem uns com os outros dentro dos abrigos, as formas como se organizam e articulam entre eles e outros atores externos fora dos abrigos, indígenas e não-indígenas, sociedade civil, organismos internacionais e atores estatais.

Igualmente, no percurso da pesquisa, atingimos a compreensão das formas como eles configuram a comunicação tendo em conta a diversidade de línguas indígenas e não-indígenas que convergem nos espaços, às formas como eles se reconfiguram diante da necessidade de aprendê-los para se comunicar e, nesse novo cenário, como eles fazem para manter as próprias culturas que os identificam e ao mesmo tempo os diferencia dos outros grupos, indígenas e não-indígenas.

Ao longo da pesquisa, tentamos analisar as propostas do pensamento do sul, atingindo a compreensão das formas como se fazem presentes os mecanismos de perpetuação da colonialidade nas respostas do estado respeito aos grupos de indígenas migrantes. Com as considerações finais, fundamentadas nas descobertas da pesquisa, esperamos contribuir para o fornecimento de elementos orientadores a favor de boas e respeitadas práticas de acolhida e de integração, assim como de processos de discussão sobre possíveis políticas públicas que tornem efetivos seus direitos, baseados nas necessidades sentidas e expressadas pelos participantes da pesquisa.

Acreditamos que este estudo será uma contribuição a mais para a compreensão dos deslocamentos dos povos indígenas na região Amazônica, processos heterogêneos e

complexos, que precisam ser abordados e compreendidos dentro dos estudos da mobilidade humana contemporânea.

## 2 CONTEXTUALIZAÇÃO DA MOBILIDADE INDÍGENA E E'ÑEPÁ PARA O BRASIL E DEBATE TEÓRICO DAS CATEGORIAS ANALÍTICAS ENTRE DESLOCAMENTO E MIGRAÇÃO

“Não é possível entender as estratégias e performances indígenas ignorando as interações que mantêm com os contextos reais em que vivem” (João Pacheco de Oliveira).

Partimos neste capítulo da reflexão de João Pacheco de Oliveira (2016), no livro “O nascimento do Brasil e outros ensaios”, como orientação geral para o nosso objetivo, ou seja, a compreensão das configurações espaciais, territoriais e identitárias dos povos indígenas na mobilidade internacional, tendo em conta as atividades de subsistência para a reprodução social que os grupos adotam de acordo com suas próprias potencialidades, em contextos de mobilidade, denotando, assim, valorização étnica, luta e resistência sobre uma base importante de autonomia e independência, princípios característicos das sociedades das florestas.

Apresentamos o resultado da pesquisa bibliográfica (GIL, 2002; KORNBLIT, 2007), para o aprofundamento da temática abordada, a elaboração de conceitos e definições fundamentadas, a definição do debate teórico entre os conceitos-chaves de migração e o deslocamento internacional; e também para compreensão do deslocamento dos membros do grupo participante da pesquisa. O alinhamento teórico nesta etapa foi de suma importância.

A revisão bibliográfica começou com a contextualização sociopolítica da população indígena do território venezuelano, a caracterização do povo indígena E'ñepá, os territórios ancestralmente ocupados, os padrões de produção e consumo e a organização social. Depois, correlacionamos as informações achadas pelos pesquisadores entre os anos 70 e a primeira década do século XX, com as informações atualizadas no percurso da pesquisa, com o propósito de compreender a relação que tais padrões e forma de organização da sociedade E'ñepá tem com as dinâmicas de deslocamento e assentamento.

Descrevemos também o ponto de partida do grupo participante: o assentamento de *Caruto*, desde a sua fundação até o abandono. Em seguida, caracterizamos o grupo participante da pesquisa, com o qual nós revelamos uma das descobertas mais importantes da pesquisa, isto é, o feito do grupo estar integrado por fundadores e descendentes da comunidade *Caruto*, que vem se deslocando há mais de quatro décadas, descrevendo trajetos dinâmicos em todas as regiões da Venezuela e ultrapassando os limites internacionais para incursionar nos territórios pan-amazônicos, no Brasil e na República Cooperativa de Guyana.

Neste capítulo, abordamos também as transformações no território, mudanças que, por sua vez, influíram nas atividades de subsistência. Além disso, mostraremos as implicações das políticas do estado alinhadas com o projeto de expansão e acumulação do mercado, causas estruturais do deslocamento forçado e conseqüente perda dos seus territórios ancestrais.

Apresentamos também algumas precisões conceituais relacionadas à operação da venda de artesanato, produtos de coletas de oportunidade e sazonais, como atividades de subsistência dos E'ñepá, para a reprodução social do grupo. Por fim, encerramos com o debate teórico entre deslocamento e migração, categorias de análises que orientam esta pesquisa sobre mobilidade humana e reordenamentos étnicos e culturais quanto às configurações espaciais, territoriais e espaciais.

## 2.1 CONTEXTUALIZAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS DA POPULAÇÃO INDÍGENA NA VENEZUELA, ENTRE OS ANOS de 1970 E A PRIMEIRA DÉCADA DO SÉCULO XXI

Os processos de colonização, iniciados há quinhentos anos, levaram à desestruturação das complexas sociedades que habitavam o continente (MARQUEZ, 2019), subjugando os povos originários por meio do genocídio e da retirada dos sobreviventes para áreas mais distantes e periféricas das florestas e selvas amazônicas. Dessa forma, modelaram regiões de baixa densidade populacional em vastos territórios dotados de grandes reservas de recursos naturais, como no caso da Amazônia venezuelana (ALCALÁ BAILLIE, 2011), transformando os "seres amazônicos" em seres silenciosos e ausentes do país (FRAXE; WITKOSKI; FEITOSA, 2009), e seus territórios em infinitas fontes de recursos para as economias fronteiriças que dominam toda a região latino-americana (BECKER, 2005).

Segundo estudos de Sanoja e Vargas-Arenas (2007), a população venezuelana foi conformada com uma alta proporção indígena, como na América Latina toda, porém os censos da Venezuela não refletem essa construção, em parte devido aos processos de vergonha que acompanharam a etnicidade no país.

O gráfico que segue foi extraído dos resultados do Censo 2011, realizado pelo *Instituto de Estadística* (INE) da República Bolivariana da Venezuela.

Esses dados permitem apreciar flutuações significativas da população indígena no país ao longo dos 13 censos, refletindo que, apesar do notável aumento da relação dessa população a respeito da não indígena nos 3 últimos censos, a indígena diminuiu a proporção percentual respeito da população total do país entre 1873 e 2011, um dado demográfico de



interesse na análise da tendência das políticas nacionais que afetam diretamente suas populações, modelando processos de vergonha ou revitalização, com consequências diretas nas suas atividades de subsistência, na dinâmica da mobilidade, nos padrões de assentamento e nas configurações identitárias ao longo da história política do país tal como fundamentamos ao longo da pesquisa.

**Figura SEQ Figura \\* ARABIC 1 - Gráfico População Indígena e sua porcentagem no total da população nacional entre os censos de 1873-2011**



Fonte: Cálculos do INE (2015).

Nota: Inclui uma estimativa da população Yanomami, que em 2011 era de 5.000 pessoas no Município do Alto Orinoco, Estado Amazonas (506.341+5.000=511.341).

O próprio INE (2013) explica este aumento populacional por meio do *Boletín de Población Indígena de Venezuela Censo 2011*. Segundo essa fonte, o aumento observado nos últimos censos corresponde à combinação de fatores, como ampliação da extensão territorial do censo, inclusão do critério de autoidentificação<sup>1</sup>, aumento das taxas de natalidade e, em

<sup>1</sup> Embora seja verdade que o Censo de 1982 já incluísse esse critério de autorreconhecimento, também é verdade que ele se restringia a indígenas com certo perfil educacional, preservando antigos padrões discriminatórios. Posteriormente, em 1992, o Censo Wayú foi realizado em cooperação com o Estado colombiano e com o apoio de organizações não governamentais. Este censo teve como particularidade a inclusão dos indígenas por autorreconhecimento, desconsiderando o limite internacional. O Censo 2001, por sua vez, considerou apenas as populações indígenas que se reconheceram nos espaços identificados como comunidades indígenas; no entanto, incluiu dados relativos ao acesso a serviços de saúde, educação, transporte, abastecimento de água, eletricidade, coleta de lixo, comunicações, conflitos e propriedade da terra (DEL POPOLO *et al.*, 2009). O último Censo de 2011 enumerou a população indígena nascida na Venezuela e residente no território nacional usando o critério de autorreconhecimento étnico não só para territórios rurais, mas também urbanos (INE, 2013). Pode-se dizer que a incorporação desse critério para a identificação da população indígena na Venezuela foi progressiva e tardia em relação aos demais países da região (DEL POPOLO *et al.*, 2009), o que Hall (2006) consideraria o renascimento da etnia, que, no caso da Venezuela, desafiou, ao menos normativamente, a "homogeneização global", característica dos Estados nacionais devido à intolerância cultural contra todas as diferenças e suas consequências inevitáveis, a diversidade e a ambivalência de práticas incompatíveis com o exercício do poder, práticas estranhas e (BAUMAN, 1999).

termos gerais, uma maior valorização da etnicidade venezuelana que resulta na sua revitalização com base nos avanços constitucionais e legislativos no início do século XXI (INE, 2013;PERERA, 2011).

Um momento histórico na relação oficial, entre o estado venezuelano e os povos indígenas, é marcado pela Constituição de 1999. O novo texto constitucional, além de reconhecer os direitos coletivos indígenas, incorpora em seu preâmbulo uma declaração solene de propósitos, princípios e valores da nova república, visando garantir os direitos humanos de seus habitantes. Nesta declaração, há uma invocação expressa aos povos originários e precursores por seu heroísmo para refundar a República em uma sociedade democrática, participativa e protagônica, multiétnica e pluricultural (MOSONYI, 2009; PERERA, 2011).

A positivação da multiétnicidade e da pluriculturalidade, bem como o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas na constituição de 1999, denota, segundo Orellano (2016), a intenção constituinte de romper com a ideologia mononacionalista/integracionista herdada dos governos anteriores. Há nessa intenção um elemento de reconhecimento das diferenças linguísticas, religiosas e étnicas da população venezuelana, avançando significativamente no reconhecimento da existência do “outro” (PERERA, 2011).

Essa intencionalidade induziu o trânsito entre a cidadania homogêneo-clássica da constituição de 1961, para a cidadania pluricultural participativa de 1999, criando assim uma tensão conceitual entre cidadania clássico-homogênea/homogênea-liberal e cidadania multicultural, nos termos de Orellano (2016), e que neste estudo assumimos como cidadania ativa e pluricultural para nos afastarmos da perspectiva liberal e tolerante do multiculturalismo e nos posicionarmos a favor do reconhecimento da diversidade cultural e linguística, uma cidadania dinâmica, garantidora da participação e articulação entre sujeitos históricos (REPETTO, 2019).

O reconhecimento da diversidade coloca em crise o conceito de cidadania clássica/liberal, característica dos Estados constitucionais e democráticos posteriores à Revolução Americana, em 1777, e à Revolução Francesa de 1789 (SANTOS, 2014). Esta crise é o resultado da desconstrução da suposta homogeneidade e estabilidade institucional derivada do carácter universal dos direitos e do princípio da igualdade perante a lei, que condicionou a construção de espaços públicos a favor de umas culturas dominantes em detrimento de outras “minorizadas” (ORELLANO, 2016).

No fundo, o que os autores questionam são os nacionalismos que levaram à criação

dos Estados Nacionais a partir do surgimento do Estado moderno, nacionalismos sustentados por uma identidade única, para os quais a cidadania clássica/monocultural determinava a condição de pertencimento para o exercício de direitos, universalizando os padrões da sociedade dominante e, conseqüentemente, marginalizando a diversidade de culturas, impondo uma única língua, uma única nação e um único território, em detrimento da sociodiversidade e do exercício de uma cidadania mais ativa (REPETTO, 2019).

A nova abordagem paradigmática, acrescenta Boaventura Santos (2004), responde a um momento de crise do modelo social, político e jurídico que prevaleceu no mundo desde a Revolução Francesa; um paradigma que hoje caracteriza as sociedades modernas pela rápida transformação de comunidades monoétnicas, monoculturais e monorreligiosas em comunidades multiétnicas, pluriculturais e multirreligiosas, tensionando assim o conceito clássico de cidadania, questionando o caráter hermético, universalizante e homogeneizador de direitos atribuídos por igual a todos os membros de uma nação, sem considerar as diferenças (GORCZEVSKI; MARTIN, 2018).

Introduzimos aqui o conceito de cidadania intercultural, em sintonia com essa abordagem de desconstrução. O conceito é desenvolvido por Luís Mujica (2007), no livro *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*, e que pode se resumir na simultânea e complementar possibilidade de pertencer coletivamente ao Estado, e também a um grupo étnico-cultural. Esta definição implica o reconhecimento das diferenças e a afirmação e defesa da dignidade de todos, independentemente de suas práticas culturais, que são consideradas nessa perspectiva como contribuições na construção de uma sociedade maior, desde seus espaços comunitários até os mais públicos.

Com a nova abordagem de cidadania, é possível questionar os modelos político-econômicos que privilegiam o individualismo e o consumismo, pelas dificuldades que tais modelos impõem ao exercício material dos direitos reconhecidos nos textos normativos (BERTELY, 2007), tendo em conta que o exercício da cidadania ativa facilita o exercício da autonomia das bases, não tão só para transformar o suporte jurídico do Estado nacional, mas também para transformar as relações de poder que intervêm na definição das políticas públicas e na ação equivocada de separar quem as projeta, de quem as recebe (BERTELY, 2011).

Não podemos deixar de relacionar essas novas abordagens da cidadania participativa, com a abordagem dos estudos pós-coloniais e decoloniais, que promovem outras formas de relação entre outras sociedades-mundos em processo de construção permanente (MIGNOLO,

2007; SANTOS, 2018), em que o exercício de uma nova cidadania se constitui como um caminho para a emancipação.

Nessa ordem de ideias, Mignolo (2007), ao estudar o mundo da colonialidade, descreve os níveis sob os quais opera sua lógica: nível do poder (político e econômico), do conhecimento (epistêmico, filosófico, científico, linguístico) e do ser (subjetividades), e aponta que essas lógicas operativas podem ser mudadas por meio de um novo paradigma, o paradigma da pluriversidade, desde o qual outros mundos são possíveis, mundos em que também entram outros mundos possíveis, desconstruindo, vale dizer, descolonizando, uma única forma de pensamento político, econômico, filosófico, religioso, jurídico.

Santos (2018), na sua obra *O fim do império cognitivo*, refere que, na combinação do colonialismo com o capitalismo, existem alguns grupos sociais cuja existência social não pode ser regulada pelas tensões entre regulação e emancipação, pelo fato de serem considerados grupos "sub-humanos".

Com base nesse raciocínio, Santos (2018) retoma a revelação de Fanon (1968) sobre a existência dos mundos, o mundo da colonialidade e o mundo da metropolitanidade e as exclusões que produz a linha abissal que separa ambos os mundos, exclusões de natureza ontológica, nas quais os colonizados podem experimentar transformações desde a sub-humanidade para a humanidade por ações de emancipação, como explica Fanon (1968).

Essas emancipações não devem ser apenas no campo discursivo, como refere Cusicanqui (2006). O discurso deve se tornar prático, e essa prática se dá pela resistência dos sujeitos indígenas na persistência de comunicar-se por meio das suas próprias linguagens, pela prática das suas atividades. Em decorrência disso, cabe também considerar a tomada de decisões em função de garantir autonomia e independência como uma forma de tornar prático o discurso, apesar dos contextos que os cercam e dos poderes que pesam sobre eles, oprimindo-lhes, mesmo em contextos de mobilidade, nos trajetos e nos espaços que os grupos vão ocupando.

E aqui há um ponto de interesse que coloca Moya (2009): a diversidade do que se constitui como sociedade latino-americana sempre foi reconhecida e admitida pelas sociedades coloniais refere-se à diversidade histórica, linguística, cultural e geográfica que foi imediatamente reconhecida pelos colonizadores e explorada em seu favor, usando a força de trabalho das próprias sociedades originárias, condenando-as a serem bestas de carga das sociedades coloniais (GALEANO, 2004), e negando-lhes seu valor como sociedades igualmente organizadas, com bases sólidas em princípios e valores comunais (GASCHÉ SUESS, 2011), contribuintes potenciais na construção de sociedades mais amplas.

Mas no mundo contemporâneo no qual estamos envolvidos, o mundo das exclusões, a diversidade das sociedades que ele chama de “sociedades das florestas”, em contraposição às sociedades nacionais, é reconhecida principalmente enquanto a expressões folcloristas, desconhecendo ou pior ainda, negando suas potencialidades propositivas (GASCHÉ SUESS, 2010).

As dificuldades para o reconhecimento do “outro”, segundo Moya (2009), não foi o reconhecimento dessa diversidade, mas o uso dado a essa diversidade a partir do modelo de relações socioeconômicas. Com base nesses pensamentos, legitimava-se a universalidade das sociedades coloniais concebidas como superiores, contra as quais não havia espaço para o exercício da cidadania nos termos que defendemos neste estudo, aquelas sociedades excluídas tanto pelos impérios, como pelos emergentes estados nacionais.

A partir dos pensamentos pós-coloniais e descoloniais referidos, é possível compreender que as restrições de tal reconhecimento se dá pelo império da colonialidade do “poder”, do “saber” e do “ser”, pela imposição de um critério de sociedade de modelo universal, que responde a um conjunto de valores e princípios do modelo econômico de acumulação de capital, razão pela qual todas as sociedades étnicas, as que partilham a língua, a cultura, os territórios, as tradições, as que possuem uma riqueza de saberes e modos de vida diferenciados, vivenciam vários períodos sociais históricos de tensão e negação do “ser”, de seus valores e potenciais contribuições para as sociedades maiores, com sua diversidade de formas de pensar e viver em espaços naturais (MIGNOLO, 2007).

Uma forma de contribuir para a avaliação e reconhecimento dessas sociedades diferenciadas no contexto pan-amazônico é a partir das reflexões de Jorge Gasché Suess (2011) sobre os valores das sociedades amazônicas, o que chamou de “valores sociais da floresta”. Essa reflexão é realizada pelo autor a partir das suas propostas para uma prática pedagógica consistente com ditas sociedades amazônicas rurais, que inclui as sociedades indígenas, camponesas, ribeirinhas e caboclas, constatando que os comportamentos pessoais e interações interpessoais desses grupos, não diferem substancialmente entre eles apesar da diversidade de línguas, bem como parece também que tais comportamentos são baseados nos mesmos sistemas de valores. Gasché chamou este grupo de sociedades amazônicas como “sociedades das florestas”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A proposta de Gasché Suess (2011) estabelece as bases de uma “filosofia indígena”, a partir da reflexão dos valores que ele identificou durante suas observações no campo de trabalho. Essa lista de valores foi acompanhada das definições e referências aos comportamentos observados, tanto pessoais quanto impessoais; Trata-se de uma lista que, em seu conjunto, busca elaborar os traços característicos comuns das sociedades da floresta, a partir das quais cria o que considerava as bases de uma possível solidariedade política e social entre esses tipos de sociedades amazônicas, entre as quais, segundo o autor, é compartilhado, o mesmo universo de

Da resistência e superação da tensão de ambos lados da linha de exclusão, o que mesmo dizer, da superação da tensão entre cidadania clássica e ativa, dependia a transcendência do mero reconhecimento dos direitos indígenas para sua efetiva materialização no território venezuelano. Superado constitucionalmente o paradigma mononacional-monocultural, cabia então entrar no campo do debate entre as sociedades envolvidas, indígenas e não-indígenas, ambas igualmente válidas e competentes para a criação de normas, formulação de políticas e definição de ações concretas para garantir esse acesso material aos direitos dos povos indígenas, sintetizados nos direitos à autonomia territorial, social, política e jurídica (GONZÁLEZ, 1999).

Voltando ao caso da Venezuela e de seu processo de reconhecimento e afirmação dos direitos das sociedades amazônicas, que neste estudo chamamos de “sociedades das florestas”, as implicações políticas desse reconhecimento, desde o primeiro momento do processo constitucional, tiveram uma ampla e divulgada presença do rosto e a voz indígena nos diferentes espaços de participação oficial. Nesse sentido, processos de autoavaliação e reafirmação foram gerados a partir dessa visibilidade, com resultados demográficos de interesse refletidos nos Censos 2001 e 2011 que apontavam a verdadeiros processos de reivindicação, do trânsito à cidadania participativa, do passo ao mundo da metropolitanidade, por fim, da humanização do não humano, nos termos de Fanon (1968) e Santos (2018).

Na prática, a superação da positividade implicaria a materialização do reconhecimento das especificidades linguísticas, religiosas e culturais dos povos indígenas do país, e a abertura aos espaços públicos de debate na definição das questões que poderiam afetá-los, especialmente aquelas sensíveis, como a recuperação das suas terras e recursos com garantia de respeito à autodeterminação, de acordo com seus modos particulares de vida; espaços desde onde eles poderiam participar ativamente, na construção da nação e no enriquecimento da diversidade do planeta.

Por outro lado, para garantir o usufruto desses direitos e assegurar uma relação mais próxima com o Estado na superação da marginalização estrutural a que foram submetidos, foram criadas diferentes normas nacionais nas áreas de saúde, educação, línguas e herança cultural, assim como também foram aceitas como regulamentações nacionais normas internacionais do sistema de Nações Unidas, entre elas a Convenção da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 169/1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007 (BELLO, 2011; ORELLANO, 2016; PERERA, 2011)

---

valores sociais, diferentes dos urbanos e nacionais, portanto, diferentes dos valores que sustentam as economias de fronteira que esgotam os recursos naturais das sociedades da floresta.

No entanto, um balanço geral, vinte anos depois de toda esta produção normativa, demonstra as limitações práticas, relacionadas com a propriedade da terra que os impede de agir de forma independente e autônoma sobre territórios e recursos, assim como demonstra o impacto que tais limitações têm na integridade pessoal, social, econômica e cultural dessas sociedades (BELLO, 2011; MOSONYI, 2009; ORELLANO, 2016; PERERA, 2011)<sup>3</sup>.

Nesse sentido, os prazos estipulados nas disposições transitórias para a materialização dos princípios enunciados, não foram efetivamente respeitados e, no caso da delimitação das terras, a Venezuela descumpriu abertamente seus compromissos (ALCALÁ BAILLIE, 2011; IWGIA, 2011; MOSONYI, 2009; ORELLANO, 2016), em uma questão sensível e ao mesmo tempo central no caminho para emancipações verdadeiras, atingidas por meio do exercício ativo da cidadania participativa, orientada pelos princípios de autonomia e independência das sociedades amazônicas venezuelanas.

Essas vulnerações nas autonomias e independências dos povos originários venezuelanos, configuram processos de colonialismo em forma de sociabilidade que segundo Boaventura, faz parte da dominação capital e patriarcal. Essa denominação vem de diferentes atores, ligados ao governo e aos principais centros de poder, nacionais e transnacionais, alinhados à lógica capital do consumo e acumulação, para apropriar-se dos territórios naturalmente dotados dos recursos necessários na consolidação e expansão de seus modelos de produção, na região pan-amazônica toda.

Em 2011, após quase dez anos de vigência da nova constituição, Luís Alcalá Baillie já apontava o seguinte

La ideología del gobierno bolivariano reformula la identidad nacional a partir de la simbología indígena, y las organizaciones indígenas aprovechan el espacio creado. A partir del segundo lustro de este período emerge la tensión en torno a los derechos territoriales: las reivindicaciones indígenas chocan con los argumentos de la soberanía nacional y con intereses privados, y finalmente se genera frustración en el colectivo indígena por el incumplimiento de las promesas legales (ALCALÁ

---

<sup>3</sup> A esse respeito, fornece informações o relatório elaborado por IWGIA - *International Work Group for Indigenous Affairs*(2021), intitulado *The Indigenous World (2021)* da organização internacional *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), formada por ativistas e acadêmicos indígenas e não-indígenas, relata a situação dos povos indígenas em todo o mundo. Este relatório permite uma melhor compreensão da situação dos direitos dos povos indígenas na Venezuela, através da situação vivida atualmente pelas diferentes etnias, cujos territórios estão dentro dos planos extrativistas do país, principalmente o chamado Projeto Arco Mineiro entre os estados Bolívar e Amazonas. O surgimento de novas realidades destrói florestas e selvas, afetando seus habitats e, conseqüentemente, a qualidade de suas vidas. Essas novas realidades podem ser assim especificadas: a) expansão exacerbada da mineração em territórios indígenas e seu impacto na contaminação de suas águas e conseqüente afetação da saúde, disponibilidade de recursos hídricos, fragmentação de suas comunidades e afetação de seus processos socionaturais; b) presença de grupos armados irregulares, inclusive estrangeiros, que exerçam controle político e territorial com o consentimento de funcionários do Estado; c) Aumento dos confrontos entre indígenas e atores extrativistas ligados à própria mineração, o governo e grupos armados irregulares.

BAILLIE, 2011, p. 9)<sup>4</sup>

Dez anos depois, se reconhecia a existência de um processo de tensões sobre os territórios indígenas pelos interesses das economias nacionais e transnacionais, que a Venezuela solapou nas suas políticas de nucleação, assimilação e expansão agrícola e extrativista desde o final do século XIX e ao longo de todo o século XX (ALCALÁ BAILLIE, 2011), e que hoje continua sob fórmulas avançadas de desenvolvimento apoiadas pelo Decreto Nacional da Zona Estratégica de Desenvolvimento do Arco Mineiro do Orinoco nº 2.248, de 24 de fevereiro de 2016, negando mais uma vez a existência do "ser amazônico" que habita uma área de 111.843 km<sup>2</sup> no norte do estado de Bolívar (PÉREZ PALMAR, 2018; PROVEA, 2020), o território ancestral do nosso grupo participante de pesquisa.

A realidade descrita, segundo Orellano (2016), denota falso reconhecimento, assimilação dissimulada e o descumprimento do Estado venezuelano com suas obrigações para com os povos indígenas, principalmente no que se refere à delimitação das suas terras para garantia de seus direitos sobre territórios e recursos, onde eles se utilizam do necessário para sobreviver e combater suas doenças de acordo com seus saberes e práticas ancestrais, e garantem seus sistemas de organização, seus modelos de produção e consumo, suas dinâmicas de mobilidade e formas de ocupação do espaço, desde onde acedem e articulam com outros modos de vida não-indígenas (VILLALÓN, 2007), incluindo o conhecimento científico e tecnológico, segundo os interesses de cada comunidade (LUCIANO, 2011).

É neste contexto sociopolítico que ocorre um deslocamento internacional sem precedentes na história política da Venezuela, o qual, responde à situação econômica e/ou social, à insegurança alimentar, ao desemprego e à crise humanitária. Esses dados foram obtidos da pesquisa intitulada Matriz de Monitoramento de Deslocamento (DTM) nacional sobre a população indígena refugiada e migrante venezuelana (BRASIL, 2021), segundo a qual, os grupos participantes da pesquisa referem ter como principal motivação de deslocamento a situação do país, que não lhes permitia sustentar-se com seus meios de produção<sup>5</sup>.

Nosso estudo se concentra num grupo de indígenas É'ñepá, deslocados para o Brasil nesse processo de mobilidade indígena internacional; o qual está representado por 3% da

<sup>4</sup>A ideologia do governo bolivariano reformula a identidade nacional com base nos símbolos indígenas, e as organizações indígenas aproveitam o espaço criado. A partir dos segundos cinco anos desse período, emerge a tensão em torno dos direitos territoriais: as reivindicações indígenas colidem com argumentos de soberania nacional e com interesses privados e, finalmente, gera-se frustração no grupo indígena pelo descumprimento de promessas legais, tradução nossa.

<sup>5</sup> Há outros estudos anteriores que se referem às mesmas motivações, como o Perfil Migratório Venezuelano e Demandas por Políticas Públicas em Boa Vista de Márcia Maria de Oliveira, Gilmara Sarmiento e Joel Valério (2019) e o Perfil Socioeconômico da População Indígena Refugiada e Abrigada em Roraima elaborado pela Agência das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR, 2021).



população indígena *E'ñepá* que se registrou no país, o segundo grupo com maior presença depois dos *Warao* (70%) e acima dos *Kariña* (0,3%) que está em terceiro lugar<sup>6</sup>.

## 2.2 CARACTERIZAÇÃO DO POVO INDÍGENA *E'ÑEPÁ*: FILIAÇÃO LINGUÍSTICA, HISTÓRIA DO GRUPO, TERRITÓRIOS ANCESTRALMENTE OCUPADOS

O povo *E'ñepá* está inscrito linguisticamente na família caribe (MATTEI-MULLER, 2011), embora seu léxico varie sugerindo que pode ter sido influenciado por alguma língua não-caribe (HENLEY, 2011). A denominação "*E'ñepa*" não aparece nas crônicas dos conquistadores, nem nas histórias dos exploradores da Orinoquia (VILLALÓN, 2007); ao contrário, a denominação "*Panare*" aparece nos relatos citados por Henley (2011) das visitas Codazzi feitas em 1940:

Después de haber realizado una larga búsqueda entre las publicaciones de períodos anteriores, encontramos las primeras referencias a un grupo llamado Panare en el Resumen de la Geografía de Venezuela de Codazzi publicado originalmente en el año 1841. Este autor menciona a los Panare en cuatro ocasiones diferentes ubicándolos entre el Alto de Cuchivero y el río Mato, un afluente de la margen izquierda del río Caura cuya cabecera está situada en las montañas que dominan la margen derecha del Cuchivero (HENLEY, 2011, p. 349)<sup>7</sup>.

"Panare" é o nome pelo qual eles foram identificados, *E'ñepá* é o nome pelo qual eles se autodenominam e com o qual começaram a ser identificados a partir dos estudos de J.P. Dumont, na década de 1970 (HENLEY, 2011).

Segundo o autor, os *E'ñepá* se distribuíram pelas margens do rio Cuchivero, no limite leste até o rio Suapure, e de norte a sul, desde as planícies Caicareñas até a Serranía de Maigualida e a bacia superior do rio Maniapure, no estado Amazonas. Dessa forma, o território ancestral seria delimitado entre o que hoje conhecemos como Município Cedeño, do estado Bolívar, e a região nor-central do estado do Amazonas. Nesse sentido, segundo

<sup>6</sup> A Matriz de Monitoramento de Deslocamento Nacional (MTM) sobre a População Indígena Refugiada e Migrante Venezuelana(2021) é uma pesquisa realizada pelo Ministério da Cidadania (MC), o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Organização Internacional para as Migrações (OIM), sobre o perfil da população indígena venezuelana deslocada para o Brasil. O estudo pretende contribuir com a discussão de ações e políticas públicas e a promoção de direitos sociais, culturais e econômicos desta população, assim como facilitar a elaboração de novas pesquisas e metodologias. Neste relatório foram mapeados outros grupos indígenas transfronteiriços além do povo Pemón (22,5%) representado pelos grupos Taurepang e Kamaracoto de mobilidade ancestral reconhecida, os Wayu (0,2%) e Ye'kuana (0,1%) entre outros.

<sup>7</sup> "Após uma longa busca entre as publicações de períodos anteriores, encontramos as primeiras referências a um grupo chamado Panare no Resumo da Geografia da Venezuela de Codazzi publicado originalmente no ano de 1841. Este autor menciona os Panare em quatro ocasiões diferentes, localizando-os entre o Alto de Cuchivero e o Rio Mato, afluente da margem esquerda do Rio Caura cujas cabeceiras estão localizadas nas montanhas que dominam a margem direita do Cuchivero", tradução nossa.

Villalón (2007), há apenas evidências indiretas dessa ocupação territorial ancestral, pois o passado pré-colonial é reconstruído com pouca fonte de informação.

Assim como outros povos indígenas atuais, como a população venezuelana em geral, eles são produto da interação violenta e/ou pacífica entre os povos, atravessando as fronteiras étnicas permeáveis e fluidas (BARTH, 2000) que, segundo Villalón (2007), permitiu que os E'ñepá, como se chamam atualmente, sejam

[...] descendientes directos e indirectos de aquellos Oye, Tamanaco, Pareca, Taparita y otros, ahora portadores de una identidad étnica redefinida forjada al calor de la crisis del contacto. Existe evidencia suficiente para suponer que a finales del siglo XIX y principios del XX, los sobrevivientes de las reducciones orinoquenses del siglo XVIII emprendieron un lento retorno al territorio anteriormente ocupado por sus antepasados, con el fin de superar el impacto de la primera colonización, para recuperarse demográficamente y reagruparse en torno a una identidad redefinida (VILLALÓN, 2007, p. 17)<sup>8</sup>.

As histórias de Henley (2011) e Villalón (2007) dão conta das visões de mundo da sociedade *E'ñepá* em relação à sua origem no Alto Cuchivero, na Sierra de Maigualida, de onde tiveram que se reproduzir por ordem de Mareaoka. No quarto capítulo, é possível conhecer as visões do mundo do grupo participante quanto ao mito de origem que eles têm.

### 2.3 RELAÇÃO ENTRE TERRITÓRIOS ANTIGAMENTE OCUPADOS, PADRÕES DE PRODUÇÃO E CONSUMO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL *E'ÑEPÁ* E AS DINÂMICAS DE DESLOCAMENTO E ASSENTAMENTO

Como habitantes da floresta tropical úmida, preferiam os espaços de transição, razão pela qual se estabeleceram nas margens de rios, canais e cursos médios e altos de grandes rios. Nesses tipos de habitats, os *E'ñepá* poderiam explorar uma variedade de nichos ecológicos desde savanas de cerrados e planícies até florestas tropicais úmidas localizadas em altitudes mais elevadas, e de buritizais e riachos até importantes afluentes do rio Orinoco. Dessa forma, eles se estabeleceram progressivamente nas bacias dos rios Suapure, Maniapure, Guaratoro, Chaviripa, Guaniamo, Cuchivero, Zariapo e Turiba, em terras que lhes permitissem realizar seus trabalhos agrícolas e acessar a animais de caça e pesca

---

<sup>8</sup> “descendentes diretos e indiretos desses Oye, Tamanaco, Pareca, Taparita e outros, agora portadores de uma identidade étnica redefinida forjada no calor da crise de contato. Há evidências suficientes para presumir que no final do século XIX e início do século XX, esses sobreviventes das reduções do Orinoco do século XVIII empreenderam um lento retorno ao território anteriormente ocupado por seus ancestrais, depois de superar o impacto da a primeira colonização, para recuperar demograficamente e reagrupar em torno de uma identidade redefinida”, tradução nossa.

(VILLALÓN, 2007).

Os grupos de *E'ñepá* estudados por Paul Henley se estabeleciam em assentamentos, os quais, segundo Henley (2011), eram originalmente de dois tipos: principais e secundários. Os principais estavam localizados entre altas montanhas (altos cursos de rios), próximas às fontes mais importantes de proteína; os secundários estavam localizados nos médios bosques (médios cursos de rios) e nas savanas (baixo cursos de rios). No caso das atividades de caça e pesca, como essas excursões podiam durar várias semanas, eles também construía refúgios ou acampamentos de caráter mais temporais nas florestas das planícies.

Estas informações de Henley (2011) são conferidas por Alberto Conejero, segundo o qual, os *E'ñepá* construía a) assentamentos onde se estabeleciam de forma permanente; b) refúgios, construía temporariamente em torno da caça, pesca ou cultivo das roças, principalmente para abastecimento; e c) acampamentos, de natureza mais temporária, habilitados diante de imprevistos durante suas excursões em outros espaços de coletas, principalmente para proteção. Em alguns casos, constituía até um segundo assentamento fixo, próximo aos núcleos de assentamentos não indígenas, neste caso um dos dois assentamentos fixos seria o principal, segundo Alberto Conejero (Entrevista n.º 7, Boa Vista, estado de Roraima, abril de 2022).

Com essa dinâmica de deslocamento e assentamento, os *E'ñepá*, segundo Paul Henley, resolveram os problemas derivados da dispersão dos três tipos de habitats naturais que possuía, garantindo o sustento dos grupos.

Villalón (2007) destaca que a talha e a queimada eram a base da economia de subsistência dos grupos *E'ñepá* nos seus territórios ancestrais. Esta atividade era realizada no início da estação seca, para a qual os *E'ñepá* habitavam um refúgio para se proteger durante o período. Cada roça era de propriedade familiar e essas atividades de talha e queimada eram típicas dos homens adultos. Os homens podiam cooperar uns com os outros, sempre acompanhados pela tradicional bebida chamada de “cachire”, mas a responsabilidade da roça era de cada família. Após o trabalho comunitário, as famílias dispersaram-se de acordo com a disponibilidade de recursos, constituindo um possível assentamento secundário, para descansar e realizar atividades de prazer, em um espaço que lhes proporcionava maiores níveis de liberdade, intimidade e privacidade familiar.

Para garantir a disponibilidade de alimentos, dispunham de várias roças, tendo em conta que as lavouras nas roças demoravam um ano para atingir os níveis mais altos de produção e só tinham uma vida útil de três anos; esgotada sua produtividade, as roças eram abandonadas para garantir sua recuperação ao longo do tempo (VILLALÓN, 2007). Nesse

modelo, a produção era individual e pesava sobre os adultos; a produção de proteínas era responsabilidade fundamental do homem adulto, mas a distribuição era coletiva no sentido de que os alimentos produzidos familiarmente eram distribuídos entre os membros da comunidade.

A divisão do trabalho era definida pelo sexo, separando as tarefas de talhar e queimar, caçar e pescar para homens adultos, cuidar e colher da roça para mulheres adultas; a pesca era compartilhada por ambos sexos e, nesta, era comum a participação coletiva com o uso do “*kayin*”, conhecido como “*timbó*” no Brasil.

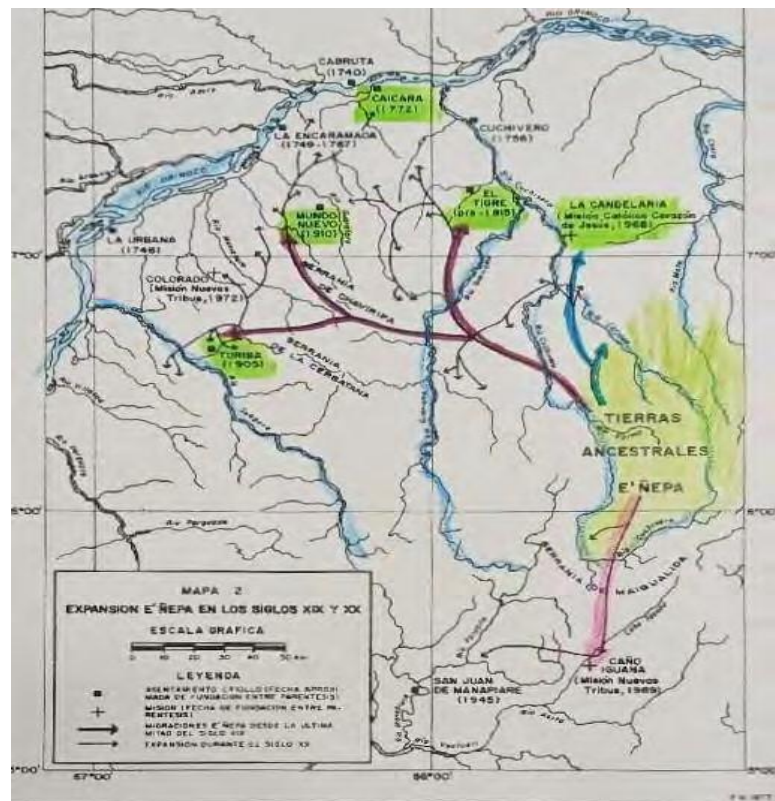
Esse modelo de produção privada, a divisão de tarefas e o consumo coletivo, segundo Villalón (2007), garantia altos níveis de equidade; por outro lado, continua a autora, a diversidade de alimentos a serem consumidos vegetais e animais, e o respeito aos processos de recuperação dos recursos naturais, permitiam que estas sociedades foram definidas como um tipo de sociedade basicamente auto suficiente, com uma economia diversificada e sustentável dos recursos disponíveis de acordo com a estação e em determinados territórios, ao redor das roças estabelecidas. Nas palavras de Villalón (2007, p. 19)

Con la sola excepción del hierro, los E'ñapa eran autosuficientes. Construían buenas y grandes viviendas de palma (churuatas) y cultivaban o se procuraban del ambiente o mediante el intercambio, todo lo que comían, consumían o utilizaban: medicinas, condimentos, lumbre, estimulantes y alucinógenos, fibras para amarrar y para tejer enseres, tintes y pinturas, recipientes, instrumentos musicales, cerbatanas, lanzas, arpones, arcos y flechas, venenos para la caza y la pesca, y algodón para el vestido y las hamacas. Dicho de otro modo, los E'ñapa se alimentaban, se alojaban, se vestían, se curaban y mantenían su sistema societario, gracias a su esfuerzo productivo y a un profundo conocimiento de los recursos y potencialidades que encerraban sus bosques, sabanas y ríos. Eran autónomos e independientes, pero no necesariamente aislados.

O sucesso desse modelo de sociedade autônoma dependia, segundo a autora, do equilíbrio entre a mobilidade dinâmica em torno dos recursos potenciais a serem explorados, e a permanência nos lugares estabelecidos pelas roças, a partir do qual podiam definir-se uns padrões de assentamento, dependendo da disponibilidade de recursos.

A partir dessa consideração, abordamos agora a dinâmica mobilidade do povo *E'ñepá* a partir dos trabalhos de campo de Henley (2011), os quais pontuam que a expansão dos *E'ñepá* fora da bacia do Alto de Cuchivero, durante os séculos XIX e XX, foi orientada pelos assentamentos das incipientes populações não-indígenas que começaram a aparecer na região para o nordeste e para o oeste. A partir de meados do século XIX, só alguns *E'ñepá*, continuaram ao sul do que hoje se conhece como paróquia Guaniamo.

**Figura SEQ Figura \\* ARABIC 2 - Mapa das possíveis formas de expansão *E'ñepá* entre os séculos XIX e XX**



Fonte: Paul Henley (2011, p. 354, grifo nosso).

Segundo o mapa de Henley (2011), essa expansão envolveu a travessia da atual paróquia Guaniamo para o nordeste, próximo ao povoado não-indígena *El Tigre*; e a oeste, na cordilheira que separa os rios Guaníamo e Orinoco e, em seguida, este braço aparentemente se dividiu em dois braços, um ao norte, na Serranía de Chaviripa, próximo ao povoado não-indígena de Nuevo Mundo e outro a oeste na Serranía de Cerbatana, em frente à cidade não-indígena de Turiba.

Segundo as análises de Villalón (2007), a incursão de grupos não-indígenas nos territórios ocupados pelos *E'ñepá*, referida por Henley (2011), não constituiu uma ameaça a esse povo num princípio, com exceção da forma de intervenção das missões religiosas que minou violentamente seus valores e sistemas de crenças como no resto da América.

A antropóloga María Eugenia Villalón (2007) relata que os *E'ñepá* passaram a trocar bens e serviços com os não-indígenas, a partir de relações sociais discretas e equilibradas que lhes permitiam realizar trocas mutuamente benéficas entre diferentes grupos de *E'ñepá* e outras etnias, para as quais eles podiam se mover por longas distâncias em seus territórios. A autora descreve a forma de articulação interétnicas,

Veamos ahora cómo los asentamientos lograban articularse en sistemas regionales de intercambio y cooperación intraétnicos e interétnicos. Con respecto a estos últimos, los escasos datos existentes sugieren que los E'ñapa han mantenido por décadas discretas y equilibradas relaciones sociales con los pobladores rurales de su entorno, cuyo estilo y nivel de vida no difiere mucho del suyo. Esas relaciones se basaban en el establecimiento de lazos de compadrazgo entre hombres a través de los cuales se intercambiaban bienes y servicios (VILLALÓN, 2007, p. 26)<sup>9</sup>.

Assim, por quase um século, os *E'ñepá* obtiveram do meio natural o básico para construir suas casas de forma independente e autônoma, confeccionar suas roupas com fibras naturais, curar doenças, caçar, pescar, cultivar (VILLALÓN, 2007), porém também incorporaram outros recursos materiais de origem não-indígena, principalmente aqueles feitos de ferro e aço que facilitaram suas atividades socionaturais, bens de uso pessoal, alimentos e bebidas, ferramentas de trabalho e outros bens materiais para uso doméstico (HENLEY, 2011), assim como bens produtos do conhecimento científico e tecnológico que os povos indígenas incorporam para complementar seus modos de vida, na medida em que esses elementos contribuem para facilitar seu trabalho e melhorar a qualidade das suas vidas, tanto no âmbito doméstico quanto nas atividades de subsistência (LUCIANO, 2011).

Henley (2011), no final da década de 1970, observou que na capacidade dos grupos *E'ñepá* para estabelecer essas relações de troca com grupos não-indígenas, aplicavam o princípio de autonomia e independência, o que ele entendeu como um sentimento de amor próprio que resultava da liberdade pessoal com que os membros de cada grupo agiam.

A pesar de que la población E'ñepá (por lo menos una parte) ha estado en contacto con los criollos por más de cien años y de que, en su conjunto, dependen mucho de los bienes industriales, sin embargo, en el aspecto sociocultural es muy tradicional (...). Dependen de bienes industriales y establecen por iniciativa propia intercambios comerciales con los criollos, pero se mantienen muy independientes económicamente. Una de las razones por las que han podido mantener un grado tan alto de autonomía social, económica y cultural es su sentido de independencia y su amor propio, consecuencia de la libertad personal de que gozan en su propia sociedad (HELEY, 2011, p. 441)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> “Veamos agora como os assentamentos conseguiram se articular em sistemas regionais de intercâmbio e cooperação intraétnica e interétnica. Com relação a este último, os escassos dados disponíveis sugerem que os E'ñapa mantinham relações sociais discretas e equilibradas há décadas com os habitantes rurais de seu ambiente, cujo estilo e padrão de vida não diferem muito dos seus. Essas relações se baseavam no estabelecimento de laços de compadrazgo entre os homens por meio dos quais se trocavam bens e serviços com os habitantes rurais de seu ambiente, cujo estilo e padrão de vida não diferem muito dos habitantes rurais”, tradução nossa.

<sup>10</sup> “Apesar da população E'ñepá (pelo menos uma parte) estar em contato com os crioulos há mais de cinco anos e que, como tudo, depende muito de bens industriais, porém, no aspecto sociocultural são muito tradicionais (...). Eles dependem de bens industriais e estabelecem intercâmbios comerciais como crioulos por iniciativa própria, mas continuamos muito independentes economicamente (...). Uma das razões pelas quais conseguimos

E assim como a partir da década de 1960, de acordo com as descobertas de Henley (2011), os *E'ñepá*, com uma adaptação ecológica do tipo selvática fluvial e marginalmente cerrado, inverteram progressivamente seus padrões de deslocamento e povoamento; as savanas do cerrado tornaram-se o espaço das suas comunidades, enquanto a selva e seus rios se tornaram o espaço de seus refúgios e acampamentos onde se aventuravam a estocar os recursos disponíveis e os produtos das roças que ainda conservavam.

Ao contrário de seus padrões tradicionais de assentamento, a partir da segunda metade do século XX, os *E'ñepá* concentravam-se em comunidades assentadas ao longo das estradas emergentes, devido à atividade extrativista, e em comunidades onde havia a presença de missionários (VILLALÓN, 2007).

Quanto à organização social *E'ñepá*, esta foi descrita pelo autor em sua forma mais nuclear como uma unidade doméstica, representada por laços de parentesco tradicionalmente compostos por esposo e esposa, ou esposas, filhos e filhas solteiros, filhos e filhas casados com seus respectivos filhos.

Um conjunto dessas chamadas unidades domésticas relacionadas entre si, compunha uma comunidade *E'ñepá* (VILLALÓN, 2007), que difere do conceito de comunidade de Henley (2011) em seus primeiros estudos. Para este último autor, uma comunidade era aquela formada por vários assentamentos equidistantes; segundo o autor, cada assentamento funcionava como espécie de unidade econômica independente, com contínuas trocas conjugais entre eles.

Nas entrevistas analisadas no quarto capítulo, Alberto Conejero<sup>11</sup> explica que, segundo eles, uma comunidade seria composta por várias “unidades de grupos fogão”, normalmente composta por poucas unidades, Conejero utiliza o termo comunidade de forma intercambiável com o termo aldeã e assentamento.

Para Villalón, essas comunidades articularam e trocaram cônjuges, mas também bens e serviços, formando, como foi dito, um sistema regional de intercâmbio material e cooperação interétnica e intraétnica (VILLALÓN, 2007). Para esta autora, a articulação desses sistemas regionais se dava por meio de redes cujos vínculos eram representados por relações binárias, principalmente casamento, comércio, cooperação ritual e redes de

---

manter um alto grau de autonomia social, econômica e cultural é seu senso de independência e amor próprio, consequência da liberdade pessoal que desfrutavam em sua própria sociedade”, tradução nossa.

<sup>11</sup> Alberto Conejero, é o maestro *E'ñepá* do grupo, neto do senhor Aristóbulo Argote, que por sua vez foi fundador da comunidade de *Caruto*. O professor Alberto participou ativamente da pesquisa, animou aos outros a participar e colaborou na tradução das atividades de pesquisa, e na elaboração dos desenhos do etnomapa e dos mapas culturais, além disso, é contador da história da sua vida no presente estudo.

colaboração xamânica.

Como podemos analisar, ambos os autores concordam em afirmar que o cotidiano do assentamento funcionava coletivamente como uma espécie de unidade econômica, cuja base social era determinada pelo parentesco. Nessa unidade econômica, segundo Henley (2011), os novos parceiros ingressaram principalmente pela regra da residência matrimonial, segundo a qual se esperava que o novo casal estabelecesse sua residência com os pais da esposa e alimentasse os sogros com carne. Essa foi uma regra importante para agregar os novos sócios, principalmente considerando, que cada grupo E'ñepá gostaria que o novo casal permanecesse com eles.

A preferência nessas uniões, segundo Villalón (2007), era estabelecer casamentos com primos cruzados bilaterais. Os casamentos entre primos paralelos não tinham preferência, pois eram considerados irmãos um do outro.

É importante destacar agora que, em seus estudos, Henley (2011) constatou que não havia palavra equivalente a “família”, e que na prática o mecanismo de classificação dos membros da comunidade era o parentesco. Ao permitir o casamento entre membros de gerações alternadas, como explicava o autor, com sua regra o grupo permitia que a terminologia do parentesco fosse facilmente manipulada, o que é compatível com a endogamia local. Dessa forma, era possível o matrimônio entre indivíduos que de outra forma seria mal visto por serem parentes próximos.

Tal preferência nesse contexto social específico permite compreender que o que se convencionou chamar de unidade doméstica é determinado, no caso dos E'ñepá, pelos laços de parentesco em sentido amplo, para incluir aqueles que estão vinculados a cada “unidade de grupo fogão”, composta por indivíduos com laços de parentesco (conjugais e estendidos).

Segundo Henley (2011), um “grupo fogão” é a unidade de produção mais ou menos autossuficiente, embora seus membros colaborem em certas ocasiões com outros grupos. Essa unidade seria composta por irmãs, mães e filhas que costumam partilhar o mesmo espaço para cozinhar, e por pais com filhos e genros, ou mesmo irmãos, que contribuem para o fogão.

Nessas unidades, segundo o autor, embora a produção correspondesse ao grupo que a compunha, a distribuição e o consumo dos produtos eram coletivos. Uma consequência desse tipo de estrutura que vamos chamar de socioparental é que, segundo Villalón (2007), o vínculo parental tem prioridade na tomada de decisões, pois as principais lealdades e deveres das pessoas são para com seu grupo de fogão, o planejamento e as decisões individuais e/ou coletivas seriam feitos para favorecer esses grupos, sem perder o sentido de independência e amor próprio que os caracteriza.



No presente estudo, a unidade doméstica, que agora definimos como "unidade de grupo fogão", será composta pelos grupos de pessoas que se identificam como parentes por terem parentesco consanguíneo, e aquelas, que não tendo parentesco consanguíneo, participam das atividades produtivas do grupo, determinadas em prol da subsistência da unidade do grupo.

#### 2.4 CARUTO, DA FUNDAÇÃO AO ABANDONO

De acordo com os estudos de Henley (2011), realizados entre os anos 1975 e 1976, as unidades familiares E'ñepá conformaram aldeias compostas de 30 a 40 pessoas, e para solucionar os problemas derivados do crescimento demográfico, elas dispersavam-se em outras unidades. Villalón, em seus estudos também reconhece esse tipo de controle demográfico até pouco mais de meados do século XX.

La respuesta preferida al incremento demográfico era la dispersión antes que la concentración; de este modo se controlaba la densidad demográfica y el ritmo de ocupación del territorio. En el plano productivo esta respuesta posibilitaba el sustento con la tecnología disponible sin agotar los recursos naturales locales, mientras que en el plano sicosocial permitía manejar satisfactoriamente las tensiones sociales mediante técnicas propias de negociación y resolución de conflictos, ante la feliz ausencia de Estado, gobierno e instituciones represivas (VILLALÓN, 2007, p. 22)<sup>12</sup>.

Os dados de população entre 1976 e 2001 dos indígenas E'ñepá mostram, em termos gerais, um aumento da sua população, seguindo a tendência em nível nacional, conforme foi exposto no início deste capítulo.

Segundo dados de Henley (2011), o número de assentamentos cadastrados em seu levantamento, entre 1975 e 1976, foram de 38 com 1.713 habitantes e uma distribuição média de 44 indígenas por cada um. Segundo dados do Censo de 2001, o número de comunidades cadastradas naquele ano foi de 47 com um total de 3.936 habitantes e uma distribuição média de 83,74 indígenas por comunidade, o dobro em 25 anos.

Este mesmo censo informou que quatro comunidades ultrapassaram o número de duzentas pessoas: *Perro de Agua*, *Tiro Loco*, *Quebrada Seca*, e *Colorado*, esta última com

---

<sup>12</sup> “A resposta preferida ao crescimento populacional foi a dispersão em vez da concentração; dessa forma, controlava-se a densidade demográfica e a taxa de ocupação do território. Ao nível produtivo, esta resposta permitiu sustentar-se com a tecnologia disponível sem esgotar os recursos naturais locais, enquanto ao nível psicossocial possibilitou gerir satisfatoriamente as tensões sociais através das suas próprias técnicas de negociação e resolução de conflitos, na feliz ausência do Estado, governo e instituições repressivas”, tradução nossa.

336 pessoas; outras oito comunidades informaram entre cento e duzentos habitantes, em franco contraste com o costume de formar assentamentos conformados por 30 ou 40 pessoas (INE, 2001)<sup>13</sup>. A tabela abaixo permite ver essas variações e o relato da duplicação do povo indígena *E'ñepá* ao longo de 35 anos, seguindo a tendência nacional<sup>14</sup>.

**Tabela 1 - População Indígena *E'ñepá* entre 1976 e 2011**

Ano	1976	1982	1992	2001	2011
<b>População</b>	1713	2379	3134	3936	4688
<b>Número de Comunidades</b>	38	-	-	47	-
<b>Número médio de indígenas <i>E'ñepá</i> por comunidade</b>	44	-	-	83,74	-

Fonte: Tabela de elaboração própria com dados do levantamento realizado por Paul Henley entre 1975 e 1976 publicado pelo mesmo autor em *Los Aborígenes de Venezuela* Volume III e dados disponíveis nos Censos correspondentes aos anos de 1982, 1992, 2001 e 2011 do INE. (2015).

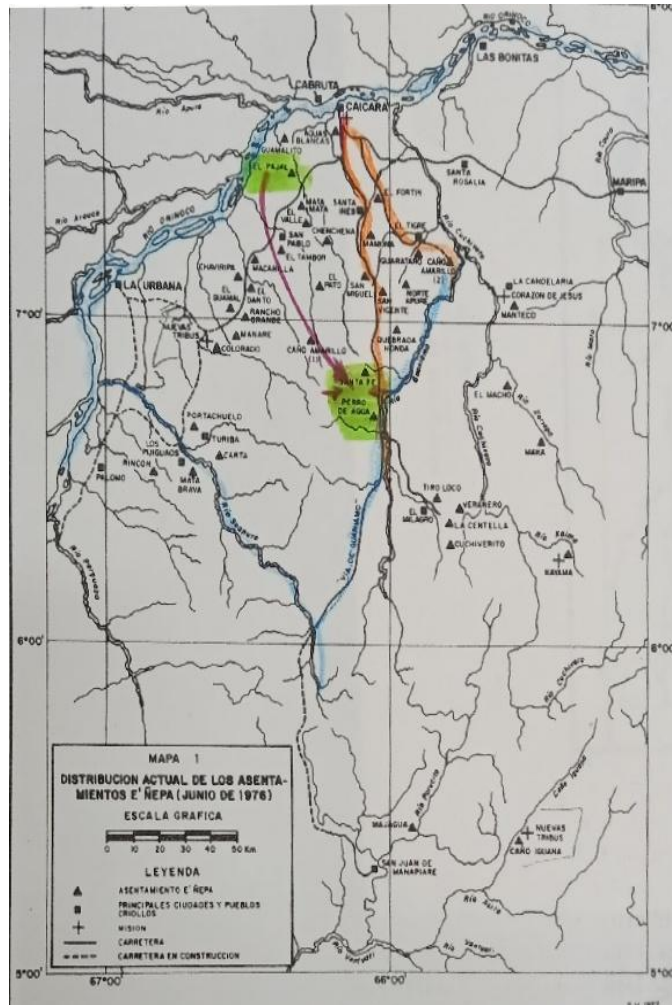
O mapa a seguir mostra a distribuição dos assentamentos *E'ñepá* para o ano de 1976. Esse mapa foi elaborado por Henley (2011) durante o levantamento populacional realizado entre 1975 e 1976. No mapa, os assentamentos *E'ñepá* podem ser vistos próximos à fonte de recursos fornecidos pelo rio Orinoco: *Aguas Blancas*, *Guamalito*, *El Pajal*, *Chaviripa*, *El Guamal*, *Macanilla*, *El Tambor*, *El Valle*, entre outros. Esses foram fundados próximos uns dos

<sup>13</sup> Henley (2011) descreve duas estruturas de casas que eram genericamente chamadas de "churuata", podiam ser de diferentes dimensões e se distribuíam em cada assentamento composto por entre 30 e 40 pessoas. Uma das casas era retangular, a outra era cônica. A habitação retangular era alta e comprida; a cônica era menos alta e em ambas foi utilizada fibra de palma para o telhado. Para além das casas coletivas, o autor descreveu uma ou duas estruturas por aldeia, estas eram pequenas e utilizadas pelas mulheres para cozinhar. Em sua aproximação aos assentamentos não-indígena, tendiam a elaborar casas menores que abrigavam no máximo duas unidades conjugais; as casas mais próximas de *Caicara del Orinoco*, foram construídas com barro e telhado de zinco.

<sup>14</sup> Como já foi exposto, atualmente não estão disponíveis os dados do chamado Sistema de Auto-empadronamiento, que segundo informação divulgada pelo mesmo Instituto de Estatística anexo ao Ministerio del Poder Popular de Planificación (MPPP), deveria ter começado em 2021; e cabe perguntar se, uma vez disponível, ele oferecerá dados populacionais e habitacionais confiáveis, pois além de serem um sistema voluntário, o acesso a ele requer telefones de avançada tecnologia e internet, duas ferramentas tecnológicas de alto custo na economia do país que nem todos podem acessar materialmente. Por esses motivos, não foi possível acessar os dados oficiais atualizados de população e moradia, porém, sabe-se que os *E'ñepá* se encontram distribuídos entre a Serra de Maigualida e mais ao sul do estado do Amazonas e no município de Cedeño no estado de Bolívar, sem que se possa especificar quantidades (MARTINEZ, 2022, informação verbal). Esta foi uma entrevista realizada por meio do aplicativo WhatsApp em virtude da atuação na Amazônia Venezuelana como Diretora de Fé e Alegria, Região Guayana na Venezuela.

outros e orientados aos assentamentos não-indígenas.

**Figura 3 - Mapa da distribuição dos assentamentos E'ñepá (junho-julho de 1976)**



Fonte: Paul Henley (2011, grifo nosso).

Pode-se observar no mapa que as aldeias de *Caño Amarillo (II)*, *Quebrada Honda*, *Santa Fé* e *Perro de Agua*, também estavam formadas para esses anos e foram indicadas no mapa como assentamentos E'ñepá próximos às vias de penetração. Igualmente, podemos observar essa proximidade com os centros não-indígenas.

À convivência prolongada com missionários e a população não-indígena em geral, somam-se as excursões de grupos expansionistas e extrativistas em seus territórios, a partir do qual é possível inferir que as modificações nas dinâmicas de mobilidade e ocupação de espaço, decorrem das interações sociais que inevitavelmente estabeleceram com os outros (ALCALÁ BAILLIE, 2011). Como consequência destas mudanças, os grupos também foram modificando seus meios de subsistência e a independência alimentar.

Os novos assentamentos situavam-se segundo Villalón (2007, p. 30)<sup>15</sup> em

[...] lugares inhabitables alejados de las tierras de cultivo, corrientes de agua permanentes y fuentes explotables de proteína animal. Este cambio en el patrón de asentamiento dificultó el sostenimiento de los medios de producción tradicionales, provocó un importante deterioro de la dieta y redujo la independencia alimentaria de los E'ñapá.

As intervenções do território geraram deslocamentos forçados de uma aldeia para outra, constituindo comunidades com estruturas não-indígenas como escolas, postos de saúde, e igrejas devido, por um lado, à expansão de fazendeiros a nordeste, nas proximidades de *Caicara del Orinoco*, e por outro, devido às atividades extrativistas de mineração de diamantes ao sudeste, que implicou a construção da estrada entre *Caicara del Orinoco* e *Guaniamo*, (MATTEI-MULLER, 2011; VILLALÓN, 2007).

Centraremos esse estudo nas narrativas do deslocamento da comunidade de *El Pajal* até a comunidade *Perro de Agua*, ou seja, das proximidades do rio Orinoco ao noroeste do estado Bolívar, até a proximidade da zona de extração de diamantes, ao sul do Estado Bolívar, no limite entre os estados Amazonas e Bolívar<sup>16</sup>.

Como foi exposto, entre os anos 1975 e 1976, Henley (2011) contou 38 comunidades, *El Pajal* e *El Tambor* entre outros. Segundo este autor, ambas as comunidades foram deslocadas para a aldeia de *Perro de Agua* naquele ano de 1976. Alcalá Baillie (2011) também refere esse ano de 1976, como o momento histórico em que esse processo ocorreu. Mattei-Muller (2011) situa esse deslocamento no final da década de 1970 e início da década de 1980. O professor Alberto Conejero (História de vida n.º 2, fevereiro de 2022) lembra que na época ele tinha 7 anos. Pelas falas de nosso participante, esse deslocamento pode ter acontecido entre 1975 e 1977.

Alberto Conejero (História de vida n.º 2), Alcalá Baillie (2011), Henley (2011), Mattei-Muller (2011), associam esse deslocamento à figura do Arcebispo de *Caicara del Orinoco*, Monsenhor Crisanto Mata Cova, com o argumento de ter sido a forma de proteger os indígenas dos conflitos com os fazendeiros das terras próximas ao rio Orinoco.

Paul Henley (2011, p. 196)<sup>17</sup>descreve este processo da seguinte forma

<sup>15</sup>“lugares inabitáveis longe de terras aráveis, correntes de água permanentes e fontes exploráveis de proteína animal. Essa mudança no padrão de assentamento dificultou o sustento dos meios tradicionais de produção, levou a um significativo deterioramento da dieta e reduziu a independência alimentar dos E'ñapá”, tradução nossa.

<sup>16</sup> Centro do estabelecimento da mina diamantífera de Guaniamo a partir da década dos 1970, no rio Guaniamo e sua posterior exploração sob o regime de uso livre, evento que produziu uma avalanche populacional juntamente com um gigantesco desastre ecológico e sanitário (VILLALÓN, 2007).

<sup>17</sup> A atuação de Monsenhor Mata Cova na estruturação dos assentamentos indígenas na estrada de Guaniamo não afetou apenas a população aglomerada em Santa Fé de Guaniamito. A comunidade localizada ao sul de W'ipon, *Perro de Agua*, é o resultado de uma realocação operada por Monsenhor Mata Cova em 1976. Seus

La actuación de Monseñor Mata Cova en la estructuración de los asentamientos indígenas en la entrada de Guaniamo, no afectó a penas la población aglomerada en San Fe de Guaniamito. La comunidad localizada al sur de Wi'pon, Perro de Agua es el resultado de una reubicación operada por Monseñor Mata Cova en 1976. Sus miembros vinieron de asentamientos dispersos en las proximidades del Hato de San Pablo, no límite nordeste, en el territorio cubierto por la etnia. Esa transferencia de más de 70 kilómetros fue motivada - o justificada- por la creciente tensión entre hacendados criollos, que acusaban a los indios de robar el ganado.

Marie-Claude Mattei-Muller (2011, p. 471)<sup>18</sup> por su parte complementa de la siguiente forma

Se pensó que Perro de Agua, cerca del río Guaniamito podía ser un buen sitio dado que se encontraba en una vía donde existían otras comunidades de la misma etnia. Sin embargo, Perro de Agua que todavía existe, no resultó ser el lugar más apropiado porque el río Guaniamito no tiene casi pesca. Por esa razón muchos miembros de la comunidad abandonaron el sitio progresivamente, algunos hacia el norte, a Caño Amarillo, donde tenían familiares y otros regresaron a su antiguo asentamiento, de El Pajal, en las cercanías de Caicara (...).

Sara Gando (História de Vida n.º 1, janeiro de 2022)<sup>19</sup> e Alberto Conejero (História de Vida n.º 2, fevereiro de 2022), narram esse episódio nas suas histórias de vida. Sara Gando, lembra que ela era uma menina quando o exército visitou sua aldeia em *El Pajal*, ela não entendeu o que eles estavam falando, mas ouviu que seus parentes falavam, sobre ter que sair; e um dia chegou um caminhão do exército no qual carregaram todas as suas coisas, depois chegaram a um lugar onde teriam que morar.

Alberto Conejero relata que naquela nova comunidade havia muitas pessoas de outras comunidades também deslocadas além de *El Pajal*. Durante a convivência em *Perro de Agua*, o Arcebispo contribuiu com alimentos e outros mantimentos (sacas de arroz e de feijão, açúcar, rapadura, alguns sabonetes) porque os E'ñepá ainda obtinham carne através da caça. Alberto Conejero continua contando como de *Perro de Agua* iam para *Caicara del Orinoco* para vender os cestos de 4 patas, que chamavam de "*wapa*", usados para guardar roupas sujas.

---

membros vieram de assentamentos dispersos nas proximidades de Hato de San Pablo, no limite nordeste do território coberto pela etnia. Essa transferência de mais de 70 quilômetros foi motivada –ou justificada– pela crescente tensão entre fazendeiros e indígenas na área de origem. A realocação era desejada pelos fazendeiros crioulos, que acusavam os índios de roubar gado (HENLEY, 2011, p. 196).

<sup>18</sup> Pensava-se que *Perro de Agua*, próximo ao rio Guaniamito, poderia ser um bom local, pois ficava em uma estrada onde havia outras comunidades da mesma etnia. No entanto, o *Perro de Agua*, que ainda existe, não se mostrou o local mais adequado porque o rio Guaniamito quase não tem peixes. Por esta razão, muitos membros da comunidade abandonaram progressivamente o local, alguns ao norte, para *Caño Amarillo*, onde tinham parentes, e outros retornaram ao seu antigo assentamento, *El Pajal*, perto de *Caicara (...)*”, tradução nossa.

<sup>19</sup> Sara Gando, é prima de Alberto Conejero, uma da nossa contadora de história e colaboradora ativa da pesquisa em multiplex encontros. Sara afirma ter nascido em 1976, é possível que ela tenha mais idade e que sua confusão seja resultado de cadastros civis extemporâneos, comuns nas áreas rurais da Venezuela para o momento.

Cerca de dois anos se passaram quando se mudaram para outro lugar, entre *Perro de Agua* e *Santa Fe*, fundando um novo assentamento que chamaram de "*Caruto*".

## 2.5 CARACTERIZAÇÃO DO GRUPO DE INDÍGENAS *E'ÑEPÁ* PARTICIPANTES DA PESQUISA

"*Caruto*" torna-se então o lugar de origem dos participantes nesta pesquisa, e tal como se pode deduzir das histórias de vida de Alberto Conejero e Sara Gando, os conflitos interpessoais devido à convivência forçada, foram os motivos que o senhor Aristóbulo Argote analisou para deixar *Perro de Agua* e formar o novo assentamento. Uma vez em *Caruto*, Alberto Conejero destaca que eles construíram suas casas e constituíram suas roças “porque o *E'ñepá* sabe que tem que comer da roça, sabe que tem que se proteger da chuva e do sol e sabe que tem que proteger as crianças que estão nascendo” Alberto Conejero (História de Vida n.º 2, fevereiro de 2022).

Segundo Conejero, essa comunidade estava composta por seu fundador, o senhor Aristóbulo Argote, e pelas famílias Conejero e Gando, todas elas originárias da comunidade *El Pajal* e deslocadas por decisão de terceiros para a comunidade de *Perro de Agua*. Ao assentamento emergente logo se juntaram, Raul Paredes e Pablo Cuchepe, primos um do outro e provenientes de *Caño Amarillo II*, por sua vez impulsionados pela abertura da estrada entre *Caicara del Orinoco* e as minas de *Guaniamo*.

Atualmente, acompanham o grupo os senhores Pablo Cuchepe e Raul Paredes, com suas esposas e filhos e parte do grupo descendente do assentamento de *Caruto*, distribuídos entre o Abrigo Jardim Floresta e o terreno do Lethem, ainda não nomeado. O senhor Aristóbulo Argote faleceu no ano de 2020, aqui no Brasil; e o senhor Isidoro Conejero, faleceu no mês de janeiro de 2021, igualmente no Brasil.

São todas elas as personagens que dão vida às histórias do grupo *E'ñepá*, que atualmente estão saindo do Abrigo Jardim Floresta e experimentando um novo processo de assentamento na cidade do Lethem. São eles as personagens principais desta pesquisa, cujas memórias coletivas se constroem no exercício da memória, nos encontros informais e formais para a elaboração do calendário socionatural, os artesanatos, e a celebração do ritual de iniciação, o etnomapa, através das entrevistas, dos relatos das histórias de vida e na experiência dos itinerários.

*Caruto* estava localizado na região pan-Amazônica compartilhada com outros 8 países. Segundo a descrição de Alberto Conejero (História de Vida n.º 2, fevereiro de 2022), era um assentamento localizado entre Santa Fé de Guaniamo e a comunidade *Perro de Agua*.

Diferente do *El Pajal* que no Censo de 2001 tinha 48 habitantes, e diferente do seu abandonado *Perro de Agua* com 222 habitantes, *Caruto*, que aparece refletido neste censo, só contava com cinco ou seis famílias, não mais de quarenta habitantes. Nesse novo espaço, o grupo *E'ñepá* colaborador desta pesquisa procurou viver de acordo com seus modos de vida ancestrais, num princípio construindo grandes “churuatas”, para abrigar a comunidade, mas também continuou reproduzindo seus meios de subsistência sicionatural baseados na roça, caça e pesca.

Nosotros los E'ñepá bajamos de la selva cuando las misiones comenzaron a entrar. Al principio vivimos como en la comunidad, con una churuata comunitaria y después hicimos casas familiares, aunque conservamos la churuata. Mientras vivíamos en la selva vivíamos de lo que cazábamos y pescábamos (...) Ya en Guaniamo, teníamos conucos en la selva y producíamos para vender y comprar otros productos criollos, también elaborábamos artesanías que vendíamos y cambiábamos por otros productos. (CONEJERO, Alberto, oficina de elaboração de arco e flecha, 25 de setembro de 2022)<sup>20</sup>.

A comunidade de *Caruto*, segundo Carmen Conejero (História de vida n.º 3, fevereiro de 2022), deve seu nome à abundância desta árvore, conhecida entre os indígenas brasileiros como jenipapo, *Genipa americana L.*, que, para além de ser uma fruta apetitosa para humanos por sua doçura, cumpre importantes funções no tingimento das peles e tecidos de *E'ñepá* e outros grupos indígenas.

Do estudo de Lugo-Morin (2007a), pode se deduzir que *Caruto* provavelmente tinha mais característica de *bosques influenciados por comunidad*, em sua maioria aberto, com árvores baixas e variações em sua topografia, *bosque montañoso*, principalmente fechado com árvores altas e terreno inclinado, y *sabana*, com pouca cobertura vegetal<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Nós E'ñepá descemos da selva quando as missões começaram a entrar. No começo vivíamos como na comunidade, com uma *churuata* comunitária e depois construímos casas de família, embora mantivéssemos a *churuata*. Entretanto vivíamos na selva, vivíamos do que caçamos e pescamos (...). Já em Guaniamo tínhamos *conucos* na selva e produzimos para vender e comprar outros produtos crioulos, também fazíamos artesanato que vendimos e trocamos por outros produtos, tradução nossa.

<sup>21</sup> Essas etno categorias foram estabelecidas pelos E'ñepá que participaram do estudo realizado por Lugo-Morin (2007) em Santa Fé de Guaniamo, vizinho imediato de *Caruto*. O pesquisador categoriza as etnocategorias com as categorias estabelecidas no Sistema de Zonas de Vida Holdrige, definido como bosques ombrófilo submontaña, sempre verde no caso de *bosque influenciado por comunidad*; floresta ombrófila basimontana, sub- evergreen no caso da etnocategoria *bosque montañoso y sabanas arbustos* com curatella e scheelea para o caso da etnocategoria sabana.

## 2.6 TRANSFORMAÇÕES NO TERRITÓRIO QUE INFLUÍRAM NAS DINÂMICAS DE MOBILIDADE E DE ASSENTAMENTO E PROVOCARAM AS MUDANÇAS NAS ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA

As políticas indigenistas da Venezuela desde o início do século XX podem ser divididas em três etapas: uma primeira entre os períodos de Juan Vicente Gómez (1908 - 1935) e Marcos Pérez Jiménez (1952 - 1958), cuja principal característica foi a nucleação e perda dos territórios, com a consequente superlotação e danos aos modelos de atividades de subsistência das populações indígenas, aquelas localizadas em territórios onde a indústria petrolífera emergente avançava, entre os estados de *Zulia* e *Delta Amacuro*, com implicações nas suas estruturas étnicas e culturais, devido à incorporação de valores das sociedades dominantes aos seus sistemas de valores da floresta, entre eles, a cultura da acumulação (ALCALÁ BAILLIE, 2011; MORILLO, 2017; VILLALÓN, 2007).

Para atingir esses objetivos, como em outros territórios das Américas, o Estado apoiou suas ações em instituições religiosas e/ou estatais criadas por lei para fins específicos de nucleação e desterritorialização. Assim, por exemplo, a Lei das Missões (1915), promoveu a realização de missões religiosas para “civilizar o selvagem”, aqueles que não tinham moradia fixa, condição das constituições dos anos de 1901 e 1909 para o exercício da clássica cidadania excludente. Essa ação evangelizadora, segundo Repetto (2019), constituiu a perspectiva teórica em que se sustentou a ação política e de assimilação dos estados nacionais.

Durante a segunda metade do século XX, prevaleceram critérios de desenvolvimento baseados na exploração dos recursos naturais disponíveis nos territórios indígenas. Para tanto, avançou-se na consolidação das ações de nucleação iniciadas em meados do século XIX, objetivando à incorporação do indígena à vida nacional a partir do disposto no texto constitucional do ano de 1961, que no artigo 77, o único que menciona a população indígena, ordenou a criação de uma lei para regular as comunidades indígenas em seus processos de incorporação à vida nacional. Com essa disposição, o indígena foi assimilado ao camponês, revelando a orientação constitucionalista alinhada ao modelo integração-assimilação que caracterizou a segunda metade do século XX (ALCALÁ BAILLIE, 2011).

Em suma, foram essas missões e essas iniciativas de desenvolvimento as responsáveis pelas nucleações e assimilações para a incorporação na sociedade dominante com uma única língua, uma única identidade, um único sistema normativo, além da incorporação de valores culturais não-indígenas nas “sociedades da floresta” venezuelanas.

Como consequência desses processos, surgiram zonas periféricas nas sociedades



dominantes compostas por indígenas deslocados de seus territórios, modelando desta forma, uma base populacional empobrecida e marginalizada, excluída pela linha abissal traçada pela sociedade colonial que avançava na ocupação das suas terras (ALCALÁ BAILLIE, 2011; VILLALÓN, 2007).

Com o novo texto constitucional de 1999, como já foi mencionado, a etnicidade é valorizada e a nova figura e posição do indígena na participação política, nas instituições e entidades públicas e na organização comunitária, provavelmente contribuíram na abertura da oportunidade para vender seus artesanatos. Esse reconhecimento, aliado à prosperidade do país nos primeiros 10 anos após ter entrado em vigor a nova constituição, criou-se condições para que o grupo analisasse as possibilidades de conquistar outros espaços para a venda de seu artesanato além dos limites territoriais do Município *Cedeño*, onde historicamente desdobraram suas atividades socionaturais de subsistência.

As políticas estatais, alinhadas com os interesses transnacionais pela apropriação dos recursos nos territórios das florestas, foram advertidas por Celso Furtado e outros pensadores do momento na América Latina em meados da década de 1970. Furtado denunciou as estruturas e tendências do que começava a ser chamado de sistema econômico planetário e avançou algumas considerações sobre suas consequências nos países periféricos, pelas implicações sobre seus recursos naturais em favor do crescimento desse tipo de economia (FURTADO, 1974).

Neste sentido, o Plano de Desenvolvimento do Sul responde a esse tipo de estrutura na Venezuela. Através dele tem sido suportada as estruturas de poder político e econômico nos territórios habitados ancestralmente pelo grupo de estudo, e outras etnias e comunidades não-indígenas que ainda permanecem neles. O plano foi pensado para alimentar a prosperidade das novas colônias com insumos dessas terras ricas em recursos naturais, semelhante ao pensamento do colonialismo histórico de 500 anos atrás (GALEANO, 2004), baseado na ocupação territorial estrangeira que hoje se reconfigura na forma de sociabilidade colonial, parte integrante do sistema de dominação capital e patriarcal (SANTOS, CHAUI, 2014; SANTOS, 2018).

Em síntese, foi assim que as missões religiosas, católicas e evangélicas, a descoberta e livre exploração das minas de diamantes do rio Guaniamo, o aumento desproporcional da população dedicada à atividade mineradora, incluindo os próprios indígenas, a construção de estradas de penetração que ligavam o norte do município *Cedeño* com o sul na área de mineração, assim como os desequilíbrios ecológicos e sanitários que eles geraram devido à introdução de doenças contagiosas entre outros eventos, terminou invadindo, reduzindo

efragmentando seus territórios, com os quais os pequenos assentamentos Eñepá foram desestabilizados, resultando em competição por recursos, conflitos interétnicos e intraétnicos, incluindo conflitos com comunidades não-indígenas (VILLALÓN, 2007).

Pode-se dizer agora, que a partir da década de 1960 se configurou um terceiro tipo de espaço, o não-indígena, no qual os *E'ñepá* se relacionavam, não mais nos mesmos termos de relações equilibradas e discretas que estabeleceram com os não-indígenas rurais durante os 150 anos anteriores.

Os novos atores segundo Villalón (2007) entraram com o propósito de explorar os recursos disponíveis em seus territórios, impondo um modelo de acumulação que, ao contrário do modelo de subsistência autossustentável, ameaçava romper o equilíbrio ecológico da região, com consequências diretas em seus padrões de produção e consumo, forçando o deslocamento, nucleação e superpopulação de seus assentamentos no entorno de comunidades não-indígenas, forçando também a reconfiguração das suas atividades de subsistência, como medida para a reprodução social e consequente continuidade em outros espaços, em condições cada vez mais precárias e altamente vulneráveis, afetando diretamente a qualidade das suas vidas.

## 2.7 PRECISÕES CONCEITUAIS RELACIONADAS COM A INCORPORAÇÃO DAS VENDAS DE ARTESANATO COMO ATIVIDADES DE SUBSISTÊNCIA SOCIOPRODUTIVA DOS *E'ÑEPÁ*

A venda de artesanato E'ñepá, tem sido documentada por diversos autores devido à importância que vem tendo em diferentes grupos E'ñepá como estratégia de subsistência (ALCALÁ BAILLIE, 2011; HENLEY, 2011; LUGO-MORIN, 2007a; MULLER-MATTEI, 2011; VILLALÓN, 2007).

Villalón (2007) descreve como os *E'ñepá* começaram a vender seu artesanato, sua força de trabalho e até mesmo o produto das suas caçadas, uma medida para fazer frente às dificuldades para serem autossuficientes nos territórios em que se estabeleceram

Fue así como a través de un desventajoso y precario comercio los E'ñepa comenzaron a vender artesanía, productos agrícolas, su fuerza de trabajo, o el cada vez más escaso producto de la caza y la pesca, para comprar azúcar, harina y pastas refinadas, mortadela, pan blanco, galletas, refrescos, aceite, manteca, ron, y chucherías, junto a pasajes, ropa, zapatos, radios y reproductores, bicicletas, motocicletas y muchos otros productos y baratijas. Algunos grupos no evangélicos sucumbieron al consumo excesivo de alcohol, a la mendicidad y a la prostitución. Por doquier aumentó la desnutrición, recrudesció el desorden social, repuntó la tuberculosis y la sarna alcanzó proporciones epidémicas. Este cúmulo de

condiciones y procesos adversos empujó a muchos E'ñapa hacia las ciudades, desarticulando comunidades enteras como sucedió en Santa Fe. Si bien los procesos de cambio entre los E'ñapa exhiben importantes diferencias regionales y locales, en términos generales sus costos sociales y humanos han sido altísimos, y pocos pueden calificarse de positivos (VILLALÓN, 2007, p. 30)<sup>22</sup>.

Lugo-Morín (2007a) refere-se indiretamente ao artesanato como atividade de subsistência dentro das estratégias de reprodução do seu grupo de estudo. Ao examinar as horas de deslocamento que os E'ñepá tinham que cobrir durante suas atividades de caça, constatou que o grupo tinha a necessidade de percorrer cada vez distâncias maiores de seus assentamentos.

O autor explica essa situação como resultado dos processos de sedentarização/nucleação advertidos por Henley (2011), e constatados por Villalón (2007) e Mattei-Muller (2011), aliadas ao aumento significativo da frequência e intensidade da caça pelos mineiros que também interferiam na dinâmica socionatural da comunidade. Tais processos, segundo o autor, modificaram suas práticas tradicionais e dinâmicas de mobilidade sazonal. Como consequência de tais mudanças, as atividades socioprodutivas integradas à natureza foram progressivamente substituídas pela atividade de venda de artesanato.

Lugo-Morin (2007a) refere à incorporação da produção e comercialização de produtos das suas roças, como outra atividade de subsistência. Assim, mandioca, banana e inhame foram comercializados em *Caicara del Orinoco* e na cidade mineira de *Los Pijiguaos*. Acrescentaram a esses produtos a comercialização de algumas peles e animais exóticos; além de orquídeas cujas vendas foram bem-sucedidas, primeiro em *Caicara* e depois em *Ciudad Bolívar* (MATTEI-MULLER, 2011).

Rivero, Vidal e Bazó (2002), por sua vez, ao examinarem o comércio de artesanato (cestos e colares feitos de palmeiras e sementes), referiram-se a ele como a principal base de sustento dos *E'ñepá* para finais do século XX.

Nos relatos dos participantes, não é possível estabelecer datas a partir das quais o comércio do artesanato começou se tornar como a principal base de sustento, porém durante a oficina de elaboração do etnomapa que detalharemos no quarto capítulo, nós fazemos uma

---

<sup>22</sup> “Foi assim que, por meio de um comércio desvantajoso e precário, os E'ñapa começaram a vender artesanato, produtos agrícolas, sua mão de obra, ou o produto cada vez mais escasso da caça e da pesca, para comprar açúcar, farinha e massas refinadas, mortadela, pão branco, biscoitos, refrigerantes, óleo, manteiga, rum e doces, além de passagens, roupas, calçados, rádios e tocadores, bicicletas, motocicletas e muitos outros produtos e bugigangas. Alguns grupos não evangélicos sucumbiram ao consumo excessivo de álcool, mendicância e prostituição. Em todos os lugares a desnutrição aumentou, a desordem social piorou, a tuberculose aumentou e a sarna atingiu proporções epidêmicas. Esse acúmulo de condições e processos adversos empurrou muitos E'ñapa para as cidades, desmantelando comunidades inteiras, como aconteceu em Santa Fé. Embora os processos de mudança entre os E'ñapa apresentam importantes diferenças regionais e locais, em termos gerais seus custos sociais e humanos têm sido extremamente altos, e poucos podem ser descritos como positivos”, tradução nossa.

ideia das temporalidades. A partir desta oficina, foi possível estabelecer pontos de inflexão nos quais os habitantes de *Caruto*, alguns deles participantes desta pesquisa, foram obrigados a adotar importantes ações para a subsistência e reprodução social do grupo.

Um desses olhares está relacionado ao plano econômico do segundo período de governo do presidente Carlos Andrés Pérez (1989-1993), que incluía o aumento do preço da gasolina, situação que os venezuelanos não estavam acostumados a enfrentarem, e cujos efeitos se fizeram sentir em todas as regiões do país no final da década de 1980 e durante a década de 1990. Nestes anos o grupo afirma ter sentido a dificuldade de levar seus produtos das roças e suas cestas de wapa para as cidades. Nesse contexto, como explicou o professor Alberto Conejero (História de Vida n.º 2, fevereiro de 2022), ficou mais fácil levar pequenos artesanatos nas malas.

A prosperidade no país, decorrente dos preços do petróleo durante a primeira década do século atual, aliado aos processos de revitalização étnica que emergiram do novo marco constitucional de 1999, marcam o ponto de inflexão em que o grupo viu a possibilidade de ampliar a venda de seu artesanato para todas as regiões do país (CONEJERO, Alberto, História de Vida n.º 2, fevereiro de 2022).

O último ponto de inflexão para o grupo é marcado pela escassez de dinheiro efetivo como resultado da hiperinflação econômica na Venezuela, a partir da primeira desvalorização do presidente Maduro em 2016, forçando ao grupo analisar a possibilidade de ultrapassar o limite internacional, na procura de potenciais clientes para seus artesanatos (GANDO, Sara, História de Vida n.º 1, 2022).

No desenvolvimento desta pesquisa encontramos uma íntima relação entre a mobilidade dinâmica do grupo de estudo e a venda de artesanato como atividade de subsistência socioprodutiva, adotada como estratégias de reprodução social do grupo. A partir dessa relação vemos como o grupo definiu uma diversidade de trajetórias ao longo dos últimos quarenta anos, com implicações na configuração território/espaciais e identitárias como vamos fundamentar nos próximos capítulos.

É importante salientar que as mudanças nas atividades de subsistência não implicaram mudanças radicais nas visões de mundo do povo indígena *E'ñepá*, como alertaram vários pesquisadores entre as décadas de 1960 e 1990, incluindo Henley (2011) e Mattei-Müller (2011). Essas atividades, longe de implicar sobreposição de cosmovisões e mudar seus próprios sistemas de subsistência por outros sem garantia de sucesso, no caso dos *E'ñepá* pareciam ter influenciado uma revitalização étnica (ALLAIS, 2004).

Entramos agora para definir a categoria "estratégia de reprodução". Nesse sentido,

Suzana Torrado (1981) propõe especificar esta categoria segundo as particularidades da sociedade que nos interessa, de acordo com o contexto socioproductivo local do grupo em momentos igualmente específicos. Tal conceito deve ser teoricamente pertinente e metodologicamente operativo, para o qual é necessário dispor de informações empíricas sobre o grupo ao qual será aplicado, definindo o alcance das "redes de relacionamento" estabelecidas pelas unidades ao implantar suas estratégias para garantir a continuidade de seus grupos.

O conceito de estratégias de reprodução em termos gerais dá conta do conjunto de ações ou práticas conscientes ou não, que são mobilizadas pelas chamadas unidades domésticas para garantir o que consideramos a reprodução social do grupo (LUGO-MORIN, 2007b; OLIVEIRA; SALLES, 1989).

As estratégias de reprodução permitem relacionar a interdependência entre as funções produtivas e as funções consumidoras das chamadas unidades domésticas, articulando, por sua vez, objetivos e possíveis alternativas para alcançá-los. Em palavras mais simples, seriam os mecanismos que os grupos encontram para se contrapor às adversidades que o mercado apresenta para sobreviver. Na definição dessas estratégias, as unidades levam em consideração o espaço onde estão localizadas, onde interagem com outras unidades e onde acessam os meios de produção (PEPIN; RENDÓN, 1988).

Agora, a reprodução social da unidade, faz parte de um processo mais amplo que é a reprodução social da vida que se situa em um nível superior, o nível da sociedade mais ampla. Ambas as categorias se referem à reprodução material e biológica das condições de existência. A reprodução social da unidade e da sociedade em geral, dependerá do sucesso das estratégias de reprodução; esse sucesso se reflete no comportamento das variáveis demográficas: fecundidade, mortalidade e migração. Essas estratégias são variadas dependendo das condições e organização dos membros das unidades domésticas (MARGULIS, 1980, 1988).

A unidade é comumente conhecida como *unidade doméstica*, que por sua vez foi considerada por Oliveira e Salles (1989), como unidades de análises privilegiadas, uma organização estruturada a partir das redes de relações sociais estabelecidas entre indivíduos vinculados, que compartilham uma residência e forma de organização comum, para a reprodução social da unidade e da sociedade em maior escala. Esses laços não são necessariamente dados por parentesco.

Galeski (1977), por sua vez, define a unidade doméstica, como unidade de análise para abordar os mecanismos e relações estabelecidas para sua transformação e adaptação ao meio social, seu nível de complexidade dependerá de cada cultura e dos recursos disponíveis

em qualidade e quantidade.

Para Ramirez (2008), a unidade doméstica possui características tanto da economia doméstica quanto da economia mercantil, permitindo que ela assumisse um papel diferenciado de acordo com as capacidades produtivas e de mercado em que se encontram.

Seu funcionamento neste caso, não seria determinado pela rentabilidade como as economias mercantis. Essa dualidade doméstica e comercial torna a unidade numa organização flexível e adaptável, superando a tensão entre a natureza não acumulativa das unidades domésticas e a natureza acumulativa do mercado.

No mesmo sentido, Margulis (1980), nos seus estudos sobre sociedades camponesas, refere que a unidade doméstica seria o grupo, na maioria das vezes, o grupo familiar, que partilha uma casa e articula uma economia comum. A unidade poderia ter um núcleo central ou mais, dependendo do tipo de família e sua extensão, pode ser constituído por familiares e não familiares que partilham a mesma residência, eles podem até estar fisicamente fora da unidade por fissão com outra família, migração ou uma combinação de ambos.

Nessa ótica, a unidade doméstica é fortalecida pelas redes de apoio e pelos diversos conhecimentos existentes no nível comunitário, que ajudam a minimizar riscos e preservar a persistência da atividade como fonte de renda (LUGO-MORIN, 2007b).

A partir das considerações de Henley (2011), assumimos no presente estudo, esta unidade doméstica como uma “unidade de grupo de fogão” considerando a) que a organização socioprodutiva dos *E'ñepá* está conformada por unidades de produção auto-suficientes integradas pelos cônjuges; e b) que a organização social dos *E'ñepá* não reconhecem nenhum grupo corporativo definido exclusivamente com base nos laços de família, pois não utilizam comumente uma palavra, o um equivalente, ao termo 'família' e sim a categoria "parentesco".

Com esta denominação de “unidades de grupo fogão” podemos agora nos referir às unidades domésticas que compartilham o mesmo “fogão”, a qual pode ser composta por um grupo de parentes da família estendida ou conjugal; esta será nossa instância de reprodução (material e biológica) composta por aquelas pessoas que, mesmo não sendo parentes, podem estar contribuindo para a unidade com sua capacidade produtiva.

De forma concomitante, a unidade econômica que Henley (2011) refere como a unidade do assentamento baseado em unidades de parentesco, será referida no presente estudo como “unidade socioprodutiva” podendo ser referida como “unidade socioeconômica” pela dupla natureza das suas operações, que passou a incorporar tantos elementos de natureza acumulativa (operação de venda comercial) como elementos não cumulativos (operação sócio-distributiva de vendas a favor do grupo). Porém, vai se privilegiar a expressão “unidade

socioproductiva” pelas formas em que os grupos são forçados a incorporar o ato mercantil à atividade socioproductiva, como vamos analisar no último capítulo.

As estratégias de reprodução serão assumidas como o conjunto de atividades que as “unidades do grupo fogão” de *Caruto* desenvolvem para garantir sua subsistência nos espaços que ocupam entre o abrigo, as ruas de Boa Vista e outros municípios próximos da cidade de Boa Vista, que no decorrer desta pesquisa foram identificados, incluindo a cidade do Lethem, na vizinha República Cooperativa de Guyana.

Orientou o nosso estudo, os trabalhos de Cardini (2012), Maidana (2011, 2013) e Tamagno (2001), e sobre a atividade de venda de artesanato dos indígenas Qom, nas cidades *La Plata* e *Rosario* na Argentina. Os autores narram as experiências dos indígenas Qom como migrantes urbanos, a produção artesanal na cidade e as lógicas comunitárias coletivas que as mantêm. Por meio dessa atividade, os pesquisadores explicam as reconfigurações identitárias nos espaços que o grupo ocupa, mesmo vivenciando reivindicações sociais, políticas e culturais sobre suas afirmações identitárias. Este estudo será considerado no sexto capítulo, na nossa análise das atividades de subsistência para a reprodução social que o grupo adota de acordo com suas próprias potencialidades, com o qual estaremos fechando a nossa pesquisa.

Como medida para atingir os resultados esperados, apresentamos agora o debate conceitual entre as categorias de análise Deslocamento e Migração dentro da mobilidade contemporânea, por ser um eixo transversal na pesquisa, contribuindo no caminho para o estudo e compreensão de uma mobilidade que envolve população indígena e questões étnicas e culturais.

## 2.8 DESLOCAMENTO E MIGRAÇÃO COMO CATEGORIAS DA ANÁLISE NA MOBILIDADE CONTEMPORÂNEA

A mobilidade humana contemporânea, diversa, heterogênea e complexa, segundo Sassen (2015) está determinada pelas lógicas de um sistema global opressor sob as sociedades economicamente mais desfavorecidas, as quais são forçadas a se deslocar seguindo rotas abertas a favor da mobilidade de todo tipo de bens e serviços de mão de obra barata (BAUMAN, 2017). Massas empobrecidas que nos locais de chegada são percebidos muitas vezes como estranhos responsáveis pela insuficiência na prestação de serviços de saúde, na disponibilidade de vagas escolares e empregos, enfim, ameaças potenciais à segurança interna e à soberania do Estado (BAUMAN, 2017).

Estas realidades questionam categorias e conceitos classicamente utilizados nos

estudos sobre mobilidade, forçando a avaliação dos paradigmas à compreensão das atuais migrações internacionais, forçando inclusive a possibilidade de produzir novas perspectivas explicativas dos processos de deslocamento (ALMEIDA; BAENINGER, 2013), e até questionando a própria concepção do fenômeno migratório (PATARRA, 2006).

Neste contexto, consideramos oportuna a possibilidade de realizar uma abordagem da mobilidade dos indígenas venezuelanos *E'ñepá*, a partir dos itinerários de deslocamento focados nas subjetividades relacionadas com os significados, sentidos, percepções e representações deste processo. Visa-se recompor as trajetórias realizadas a partir das próprias experiência sentidas e vividas dos participantes da pesquisa há mais de quarenta anos, tentando compreender os desafios e barreiras antes, durante e após cruzar as fronteiras internacionais, assim como as experiências de resistência e luta que emergem nos locais de chegada diante os métodos de coerção e controle neles impostos, como por exemplo, a construção de novas territorialidades para tornar a vida mais habitável (CASTRO, 2021).

Seguindo estas reflexões, é oportuno referir as preocupações de Sayad (1998), segundo as quais, não é possível abordar as migrações focadas apenas nas experiências dos migrantes nos locais de chegada, os lugares de partida também devem ser abordados, assim como os lugares de transição (GREEN, 1999); e os territórios que vão se configurando como territórios da espera (VIDAL; MUSSET; VIDAL, 2011).

Os locais de partida, segundo Sayad, são igualmente importantes tendo em conta que os deslocados podem também experimentar uma relação mais ou menos estreita entre os lugares de partida e os lugares de chegada.

Algumas vezes, segundo o autor, essas relações desenvolvem-se num debate de “ir” e “vir” que vai depender por um lado, das formas violentas o compulsórias em que se há produzido e se perpetua o deslocamento, forçando a perda das pertinências más queridas simbólicas e materiais, e vai depender também, das formas como nos lugares de chegada se pode facilitar, limitar ou impedir a livre mobilidade entre estes dois espaços, com o qual, se força integração para ocupar um lugar nos lugares de chegada e desta forma alcançar um reconhecimento social de cidadão. O autor aponta que muitas vezes estes processos de integração, acontecem em contextos políticos de resistências nacionalistas e, simultânea e progressivamente no encontro perto com a realidade que derruba as ilusões incubadas nos lugares de partida (SAYAD, 1998).

No caso da mobilidade de indígenas para o Brasil nos últimos anos, esta inclui uma população que se enquadra no perfil populacional definido por Bauman (2017) no contexto de massiva migração europeia, uma nova mobilidade internacional indígena venezuelana,



historicamente excluída e duplamente discriminada, existencialmente frágil e com altos níveis de precariedade, massas expiatórias pela incapacidade do Estado de cumprir suas obrigações, deslocados que na perspectiva deste autor estariam imersas em uma nova dinâmica da mobilidade humana com impacto violento, tanto nos locais de partida como nos locais de chegada, um “fenômeno biforme” de expulsão violenta como consequência das fragilidades estruturais dos Estados envolvidos em contextos igualmente violentos e estruturalmente frágeis.

Os contextos de mobilidade descritos, segundo Almeida e Baeninger (2013), merecem novas formas de abordagens, as mesmas devem facilitar a compreensão das lacunas das explicações teóricas, superando as limitações conceituais da perspectiva clássica. Nesse sentido, as autoras propõem diretrizes metodológicas para modelar teorias conciliatórias das clássicas perspectivas micro e macroestruturais da realidade social, levando em consideração as novas reconfigurações territoriais e espaciais nas experiências da mobilidade.

Para tanto, elas propõem a revisão do próprio conceito de migração a partir da forma como os espaços são usados e dotados de sentido, configurando territorialidades com sentidos de pertencimento nas diferentes experiências de mobilidade do que são chamados de campos migratórios, abrigos, comunidades em transição e comunidades migrantes, cujas configurações territoriais e identitárias, segundo as autoras, estão associadas ao que se denominam “deslocamentos internacionais contemporâneos”.

A partir dessa perspectiva crítica, denominações vastas como "migração irregular e fluxos mistos" devem ser revisadas. A Organização Internacional para as Migrações, OIM, em 2009 publicou um relatório intitulado *Migración irregular y flujos mixtos. Enfoque de la OIM*. Este relatório, elaborado a partir de uma perspectiva global de gestão da migração, define diversos tipos de categorias de mobilidade humana segundo pedidos de refúgio, residência e asilo, bem como migrantes econômicos e outros tipos não especificados que entram sem documentação nos países de destino sem a devida autorização. A criação destes tipos de categorias foi justificada pela agência nos altos níveis de vulnerabilidade dos deslocados sem documentação, e a afetação dos Estados por violação de sua prerrogativa soberana de determinar quem ingressa e quem não ingressa no seu país.

Críticos como Gustavo Dias (2019) questionam esse tipo de denominação por considerarem que respondem ao critério da universalização em detrimento da diversidade das experiências migratórias. O nome "fluxos mistos" segundo este autor, refere-se a "fluidos naturais" que, longe de permitirem a compreensão da mobilidade ampla, heterogênea e complexa do mundo contemporâneo que expõem Deleuze e Guattari (1995), a mascaram

através do uso de “metáforas hidráulicas”, invisibilizando os dramas e todo tipo de vicissitudes da mobilidade entre os locais de partida e os lugares de chegada.

Oliveira (2015), por sua vez, reflete sobre a mobilidade humana desconsiderando que ela seja um fluxo natural na vida dos seres humanos. A saída de um país para entrar em outro segundo o autor, mostra caminhos tortuosos em diferentes partes do mundo, com situações de estupro e mortes entre os locais de partida e de chegada, uma realidade que se reporta sempre relacionados entre quem usa a migração como estratégia de sobrevivência e reprodução e quem produzem pobreza, desigualdade e exclusão.

Retomando as reflexões de Dias (2019), a mobilidade humana envolve pessoas, mas também habilidades, saberes e diálogos inter-fronteiriços. Para este autor os itinerários de deslocamento também constituem um elemento para serem considerados nos estudos da mobilidade humana porque através deles é possível conhecer as experiências vividas no percurso do trajeto.

Complementando a posição de Dias (2019), consideram-se os aportes da professora Rosana Baeninger, ao expor que no corrente século, a configuração dos espaços fronteiriços é definida pelos processos recentes de mobilidade espacial de populações, e não como antes, pelos processos históricos (demarcações) e acordos bilaterais, multilaterais ou iniciativas de integração regional, como por exemplo, Mercosul ou Pacto Andino (BAENINGER, 2018). Com estas considerações justifica-se abordagens específicas que consideram a multiplicidade de fatores econômicos, políticos e culturais associados à mobilidade segundo o contexto.

Pelo exposto, assumimos neste estudo o migrante como um transeunte, e não como um fluido, no sentido que ele transita carregado de subjetividades, um ator que desenvolve uma atividade social no espaço no qual ele transita. Com este posicionamento, assumimos também que a compreensão do seu deslocamento, não se limita só aos processos nos lugares de partida e de chegada, mas também o passo pelas fronteiras nas quais os sujeitos transitam e se relacionam.

Conforme os argumentos anteriores, este estudo se contrapõe à migração como categoria de análise jurídico-estatutária de cidadão em sentido clássico, e assume a categoria “deslocamento humano internacional” enquanto refere a ação de ultrapassar a fronteira motivados em forças compulsórias. Nesse suposto, o sujeito é um cidadão que como tal pode exercer uma cidadania participativa nos trajetos e nos locais de chegada.

Privilegia-se a categoria “deslocamento internacional” como forma de mobilidade humana contemporânea, com o qual tentamos evadir o tratamento jurídico-estatutário, que como foi dito, responde à uma lógica operacional do Estado, a partir da qual é possível

incorrer em situações de exclusão do exercício da cidadania. Com esta categoria tentamos humanizar o processo enquanto experiência vivida e contada pelos sujeitos da pesquisa desde o mundo das subjetividades. A categoria migração será utilizada, referindo-se apenas ao processo de mobilidade humana carregado de subjetividades dos territórios de partida. Desta forma fundamentamos o uso destas duas categorias ao longo do nosso estudo.

Com este debate chegamos ao final do segundo capítulo, nos aproximando à compreensão do contexto sociopolítico no qual se produz o deslocamento internacional de indígenas venezuelanos *E'ñepá* para o Brasil. Para tanto, fomos orientados pelas palavras de João Pacheco de Oliveira sobre a importância de conhecer os contextos para compreender as configurações performativas dos povos indígenas.

Por outro lado, com base no estudo bibliográfico realizado, foi possível nos aproximar da *e'ñepanidad*, com o qual realizamos descobertas importantes para o entendimento das dinâmicas de mobilidade, dos padrões de ocupação do espaço e dos modelos de produção longe de seus territórios ancestrais, para além do limite internacional. Estes aspectos ganharam centralidade na nossa empreitada por atingir o objetivo geral proposto.

Da revisão bibliográfica foi possível elaborar definições e delimitar os termos da pesquisa, priorizando o uso da categoria deslocamento e migração como práticas sociais de mobilidade para em detrimento de categorias jurídico-estatutárias instituídas pelos Estados para o ordenamento migratório.

Neste capítulo também foram realizadas algumas precisões conceituais relacionadas à incorporação da venda de artesanato como atividade socioeconômica de subsistência dos *E'ñepá*. Estas precisões conceituais foram fundamentais nas análises focadas na compreensão das formas como o grupo participante da pesquisa vivencia a mobilidade nos trajetos de deslocamento desde suas subjetividades, e como reconfiguram espaços, territórios e identidades nos espaços que eles vão ocupando.

### 3 O RITUAL DE INICIAÇÃO COMO EVENTO ABRANGENTE DA SOCIEDADE *E'ÑEPÁ DE CARUTO*

“Quien no viaja, pierde”  
(GANDO, Sara, História de Vida n.º 1, janeiro de 2022).

Sara Gando é uma *E'ñepá* baixinha, como quase todas as mulheres do grupo. É uma mulher divertida e faz de cada episódio da sua vida uma história contada com um sorriso. Ela tenta obter uma anedota das coisas que lhe aconteceram e as conta com a alegria de tê-la vivido.

Foi assim que ela contou das suas frequentes visitas à *Caicara del Orinoco*, a história da separação com o pai de seus filhos por causa da bebida, a perda de 4 de seus filhos e o desaparecimento de seu filho Ruben aqui na cidade de Boa Vista, a história que se torna o início da narrativa deste capítulo da dissertação, com a qual nós pretendíamos obter informações do grupo participante quanto as formas como eles integravam seu trabalho nos territórios originários, a forma de socialização do conhecimento e os desafios éticos e culturais que assumem nos contextos de mobilidade..

#### 3.1 O RITUAL DE INICIAÇÃO COMO ATIVIDADE SOCIONATURAL

Rubén Conejero Gando, de 27 anos, indígena *E'ñepá*, filho da Sara Gando e Rafael Conejero, desapareceu um dia de julho de 2021. Ele, como outros jovens da mesma etnia, morava no Abrigo Jardim Floresta, na cidade de Boa Vista. Ruben desapareceu nos dias em que nos preparávamos para apresentar oficialmente o projeto ao grupo *E'ñepá* do abrigo. A notícia chama a atenção pela sua relação com a saída de alguns indígenas para o município de Rorainópolis, situação que poderia afetar o desenvolvimento do nosso plano de trabalho de pesquisa, pois, segundo relatos de Sara Gando e Carmen Conejero, foram várias "unidades de grupo fogão" que saíram. Naqueles dias o abrigo contava, segundo suas informações, menos da metade do total de indígenas *E'ñepá*<sup>23</sup> (Observação participante, julho de 2021).

<sup>23</sup> Este tipo de dado é instável. Uma contagem de indígenas *E'ñepá* no final de novembro no Abrigo Jardín Floresta, registrou 63 pessoas, 18 adultos do sexo feminino, 15 adultos do sexo masculino, 4 do sexo feminino e 11 do sexo masculino, 3 adolescentes do sexo feminino, 2 adolescentes do sexo masculino, 3 meninos e 7 meninas. Essas informações foram coletadas pela facilitadora intercultural do Projeto Pan-Amazônico "Cuidado da Casa Comum", Carmen Conejero, uma indígena *E'ñepá* que facilita nossa comunicação interna dentro do abrigo considerando as limitações para ingressar nele. Este inquérito permite-nos ter uma ideia do número de agregados familiares que se encontram dentro do abrigo tendo em conta que se trata de um grupo de mobilidade dinâmica incentivada pela venda de artesanatos e outros produtos de coletas, ou pela necessidade de acompanhar os filhos expulsos do abrigo.

Com base nas informações do genro de Sara Gando, Alveiri Martinez (Entrevista n.º 2, agosto de 2021), o grupo se organizou para procurá-lo nos lugares que Rubén costumava frequentar quando ia colher orquídeas entre a *La Línea* e *Pacaraima*, ou quando saía para vender artesanato no centro da cidade. Sem sucesso, depois de um mês de seu desaparecimento, seus parentes consideraram Ruben morto, razão pela qual pegaram todos os seus pertences pessoais e mesmo aqueles que ele costumava usar, embora não lhe pertencessem, e levaram para um lugar desconhecido para queimá-los dentro de um buraco que improvisaram na terra, uma forma de dispensar os mortos após a morte em situações como esta, como explicou a mãe, Sara Gando (História de vida n.º 1, janeiro de 2022).

Ao mesmo tempo, suas tias e outros parentes, deixaram o abrigo em direção a Rorainópolis por medo do espírito de Ruben, que não sendo devidamente dispensado, poderia sair a qualquer momento (GANDO, Sara, entrevista n.º 11, agosto de 2021).

A partir das conversas com Sara Gando e Alveiri Martinez, pudemos inferir a relação entre a saída do abrigo em direção a Rorainópolis e o consumo de álcool dos jovens. Ruben provavelmente havia desaparecido sob o efeito do álcool, ninguém o tinha visto, ele simplesmente não conseguiu chegar ao abrigo.

O consumo de álcool entre os jovens *E'ñepá* é uma realidade que os integrantes do grupo reconhecem e com a qual devem aprender a lidar,<sup>24</sup> tendo em conta o cuidado dos adultos com os mais jovens, como já referiram os estudos de Henley (2011), Mattei-Muller (2011), e Villalón (2007) e um cuidado que caracteriza os *E'ñepá*, e em geral de todas as sociedades das florestas (GASCHÉ SUESS, 2011).

O desaparecimento de Rubén alertou os pais de jovens que consumiam álcool sobre um possível destino semelhante se ficassem bêbados e não pudessem entrar no abrigo. Nesse sentido, o desaparecimento de Ruben ajudou a dar visibilidade a essa situação.

Ressalta-se que, nessa data, nossas atividades estavam já iniciadas em sua primeira fase, porém, precisávamos atuar dentro do abrigo. Para tanto, tínhamos solicitado, em fevereiro de 2021, autorização das autoridades, após 3 meses sem resposta, começamos desenvolver o nosso plano de trabalho fora das suas instalações. Depois da tentativa falida de realizar a pesquisa dentro do abrigo, como foi inicialmente pensado, decidimos desenvolver o projeto nas instalações da Fundação Fé e Alegria.

As primeiras atividades do projeto correspondem ao diagnóstico inicial, que foi

---

<sup>24</sup> A este respeito, pode se consultar o Relatório Antropológico n.º 07/2021 - Abrigo Indígena Pintolândia, Janokoida e Jardim Floresta Perfil da pelagem: população Warao e *E'ñepa* elaborado pelo Antropólogo Fernando Fileno elaborado no 2021 para a Fraternidade - Federação Humanitária Internacional, organização encarregada de gerenciar os abrigos não-indígenas naquele momento.

realizado entre os meses de maio e julho de 2022. Realizamos um total de três reuniões oficiais na sede da Fundação e outras mais informais entre as portas do abrigo e o restaurante da esquina, que gentilmente nos cedeu seu espaço. Pais e pessoas, que se identificaram como líderes do grupo, participaram dos encontros. Nosso objetivo foi conhecer como o grupo estava integrado, a situação escolar das crianças e adolescentes, a disponibilidade para participar das atividades do projeto, levando em conta que também faziam parte de um projeto de natureza social, pelo que precisávamos dar cumprimento aos compromissos relacionados com o termo de consentimento livre e esclarecido.

Durante estes três meses, recolhemos o que consideramos ser o nosso diagnóstico situacional, nada fácil, tendo em conta que: a) a maioria dos membros do grupo comunicam-se principalmente na língua *E'ñepá*, o que nos colocava o desafio da comunicação; b) que a maioria das crianças e adolescentes não estavam na escola, o que nos fez repensar o propósito dos produtos a serem obtidos; c) que os integrantes do grupo ausentaram-se frequentemente do abrigo por períodos de 2, 3 ou 4 semanas, o que dificultava o compromisso de participação assim como o parecer favorável e aceitação do projeto, considerando que qualquer atividade que quiséramos realizar, tinha que ser consultada e aprovada pelo grupo em geral, principalmente, tinha que ter o parecer favorável dos mais velhos.

Três meses depois, resolvemos o problema da comunicação disponibilizando recursos para ter um facilitador intercultural dentro do grupo participante. Os materiais a serem produzidos seriam educativos, mesmo que as crianças não estivessem na escola, o que contribuiria com seus processos de socialização do conhecimento. O processo de elaboração permitiria nos aproximar ao grupo e nos forneceria elementos de interesse para a pesquisa. Os problemas do espaço foram resolvidos com a disponibilização de recursos para trasladar os participantes à sede da Fundação, e o interesse daqueles que falavam em nome do grupo, ajudaria a estimular a participação dos outros nas atividades.

Um elemento que motivou a participação foi a exposição do material informativo realizado entre dezembro de 2020 e janeiro de 2021, na ocupação de *Ka Ubanoko*, intitulado "Experiências da mobilidade humana, interculturalidade e identidade dos grupos indígenas venezuelanos em Boa Vista" (2021), em cuja elaboração participaram um grupo de meninas e adolescentes *E'ñepá*

À época do desaparecimento de Ruben, já havíamos elaborado o plano e o cronograma para a realização das atividades de pesquisa, e estávamos prestes a começar quando fomos notificados da decisão do grupo de não participar do projeto, argumentando que a Fundação não lhes ofereceu terras em troca da participação. Marta Paredes explicou que

os mais velhos se negavam a participar do projeto porque já haviam participado de outras atividades na antiga ocupação de *Ka Ubanoko*, e não tinham recebido terra, como tinha recebido outro grupo que eles conheciam.

À tensão gerada foi seguida de um processo de reflexão, sobre as nossas formas de intervenção enquanto organizações da sociedade civil, que devem ser avaliadas criticamente para não interferirem nos sistemas de princípios e valores destas sociedades diferenciadas.

Em meio à tensão, Ruben Conejero apareceu num hospital incapaz de andar depois de passar um mês em coma. Sara Gando, sua mãe, não soube explicar com clareza as informações prestadas em língua portuguesa pelo médico. No final, deduzimos, entre uma informação e outra, que provavelmente Ruben foi atropelado.

Resignados a implementar mudanças em nossa pesquisa, recebemos notícias, oito dias depois, de que o grupo tinha decidido participar das atividades planejadas. Em seguida, fizemos os ajustes necessários ao cronograma e fomos ao trabalho de campo, desta vez ainda mais cientes do nível de comprometimento e responsabilidade, perante o grupo participante das instituições que íamos representar.

Diante das dificuldades de interação com os membros do grupo, devido aos rígidos limites estabelecidos em suas interações interétnicas, dificuldade percebida desde as primeiras tentativas de interação com o grupo na ocupação espontânea de *Ka Ubanoko*, entre os anos de 2019 e 2020, elaboramos um projeto visava o recolhimento de informações sobre os processos de formação, visando gerar a confiança necessária para avançar posteriormente na aplicação dos outros métodos pertinentes ao aprofundamento das subjetividades dos participantes.

O método inicial devia permitir obter informações sobre eles como grupo étnico e as relações que estabeleceram com a natureza nos territórios de partida e, a partir dessas informações e com alguma confiança, avançar na aplicação de outros métodos para aprofundar o nosso objetivo geral.

O Método Indutivo Intercultural (MII) resultava pertinente para a obtenção das informações preliminares e a geração da confiança necessária para avançarmos. O método permite compreender as sociedades das florestas a partir de um marco teórico conceitual, segundo o qual os conhecimentos indígenas estão implícitos nas técnicas e processos de produção, na força de trabalho, na moradia e nas relações que nela se estabelecem, nos territórios, no parentesco, na reciprocidade e nos direitos e obrigações assumidas. Além disso, o conhecimento é suscetível de ser explicitado através de fatos observáveis, como objetos, gestos e comportamentos nas atividades desenvolvidas cotidianamente de forma integrada com a natureza (GASCHÉ, 2008).

A aplicação do método indutivo intercultural e a elaboração do Calendário Socionatural, como instrumento auxiliar do método, tem seu início nas experiências inicialmente desenvolvidas por Jorge Gasché no Peru, e continuadas por ele no México junto com María Bertely. Sua implantação representou uma inovação na forma de estabelecer uma relação do cotidiano dos povos indígenas com os espaços naturais onde essas atividades são realizadas em forma integrada (REPETTO; DA SILVA, 2016), o que significou mais um desafio para sua aplicação nesta pesquisa, tratando-se de um grupo deslocado para além de seus territórios, e em situação de abrigamento em espaços urbanos.

Cabe destacar que o território ao qual nos referimos, nesta pesquisa, é aquele focado nos lugares de partida, aquele que o grupo identifica como seu território originário que, como vamos ver no próximo capítulo, inclui os espaços comunitários referidos por Gasché Sues (2011), nos quais os membros desenvolviam suas vidas cotidianas em comunhão com a natureza, extraindo dela o que necessitavam para ser transformado através do trabalho.

Assumindo o desafio, considerando a nossa realidade, o MII, nesta pesquisa, foi aplicado com o Calendário Socionatural, para a organização das atividades que o grupo identificou como normalmente desenvolvidas em seus territórios ancestrais, em íntima relação com a natureza.

O MII, segundo Jorge Gasché Sues (2008), é um referencial teórico e metodológico fundado numa concepção sintática da cultura, que articula de forma lógica as categorias analíticas que resultam da atividade humana destinada a produzir meios de subsistência pelo processo de transformação da natureza, mediante ações de cooperação, interação, comunicação, entre outras. Neste sentido, a cultura está longe de ser uma lista de atributos inventariados e classificados para depois serem observados, analisados e explicados como acostumamos de conceptualizar.

O autor explica que, nas sociedades das florestas, essas atividades são produzidas de forma integrada em dois âmbitos: a) no âmbito interno, no conhecimento da língua, nos conhecimentos astronômicos, matemáticos, filosóficos, míticos, entre outros, descartando visões fragmentadas e estáticas do conhecimento como acostumamos considerar; e b) no âmbito externo, na relação com a natureza, manifestada através das atividades sociais observáveis na cotidianidade da comunidade (celebrativas, produtivas, relacionais, distributivas).

A atividade, como vemos, assume o caráter de fonte do conhecimento indígena e fonte da cultura indígena. De tal forma que, ao analisar a atividade, é possível identificar, por sua vez, as ações (objetivos específicos) e as operações (procedimentos passo a passo)



definidas pelos membros destas sociedades, de acordo com um conjunto de competências, habilidades e conhecimentos relacionados ao ambiente natural. Na análise dessas atividades sociais também é possível: a) perceber as motivações que os sujeitos têm para exercer a ação; e b) perceber a forma como o sujeito realiza a abstração do conhecimento segundo o contexto e nível de formação social (GASCHÉ SUESS, 2008; REPETTO, DA SILVA, 2016).

O MII tem sua fundamentação teórica na Teoria da Atividade proposta por Leontiev (1983). Para este autor, existem dois tipos de atividades, a atividade cognitiva e a atividade material. Entre elas, existe uma associação. A Teoria da atividade tem seu fundamento estrutural na Teoria Histórico-Cultural da Atividade Humana proposta por Lev Vygotsky (1991), para quem a aprendizagem é uma atividade social, que media entre o ser humano e seu ambiente, que no caso das sociedades das florestas vem sendo os espaços sicionaturais.

Concretizando essa linha de pensamento em seu trabalho com as sociedades das florestas, Gasché, ao criar o MII, observou que os saberes indígenas estão implícitos nas atividades de meninos, meninas, professores, adultos, idosos e, em geral, em todos os membros dessas sociedades. A partir dessas observações, ele considera a possibilidade de construir propostas político-pedagógicas articuladas ao conhecimento convencional, para a complementação de habilidades, competências e conhecimentos em uma educação intercientífica mais eficiente (GASCHÉ SUESS, 2008).

Ao desenvolver seu método, o autor constata que, na sua aplicação, o MII promove o autoconhecimento pelo qual os membros das sociedades das florestas tornam-se conscientes criticamente e contextualizadamente de: a) quem eles são? b) O que eles fazem? c) Como eles fazem? d) por que eles fazem?. Gasché acha que, nestes processos de autoconhecimento, é possível experimentar processos de valorização étnica e conseqüentemente, processos de descolonização sobre a base de um debate intercultural ativo que situa as sociedades das florestas em termos de maior equivalência respeito das sociedades dominantes, com o qual é possível transitar à cidadania ativa (BERTELY, MARTÍNEZ, MUÑOZ, 2015; GASCHÉ SUESS, 2008; REPETTO, 2018).

Nos termos do pensamento decolonial, esta transição pode estar constituindo um mecanismo para o trânsito através da linha abissal que separa o mundo da colonialidade ao mundo da metropolitanidade, o primeiro abrangendo às exclusões abissais, aquelas que aludem a ações de apropriação violenta do ser, o segundo, abrangendo as exclusões não abissais, aquelas que aludem à lógica da regulação/emancipação do conhecimento. Desta forma, se avança com passos desde a invisibilidade à visibilidade dos grupos historicamente rotulados de ignorantes, primitivos, inferiores e/ou minoritários (SANTOS, 2018).

Nesse sentido, achamos que o MII é potencialmente um facilitador de processos de reivindicação social em similar forma que as histórias de vida, a cartografia social e a Experiência dos Itinerários, como veremos nos próximos capítulos.

Cabe destacar que, na identificação e análise das atividades sociais significativas realizadas pelas sociedades amazônicas em contextos coletivos, se produz a explicitação do conhecimento indígena, transversalizado por um conjunto de princípios e valores que regem esse tipo de sociedades, e que Gasché Suess (2011), juntamente com sua equipe, identificaram em seu trabalho de campo como solidariedade, reciprocidade, legitimidade da autoridade, democracia ativa, equidade, cooperação, sentido de comunidade, entre outros, princípios e valores que os caracterizam como sociedades contrapostas às sociedades capitalistas (REPETTO, 2018).

Tendo em conta o nosso desafio, esperávamos que o Calendário Socionatural se tornaria um recurso de aprendizagem, um recurso de promoção do autoconhecimento individual e social, uma fonte de informações para a compreensão das formas de relacionamento entre, dos processos de formação social e das atividades sociais que desenvolviam nos territórios ancestrais, as formas como o grupo reconfigura tais atividades socionaturais durante o processo de deslocamento, e nos espaços que eles vão ocupando nas interações com os outros, longe dos seus territórios comunitários.

Apresentamos, no seguinte quadro, uma relação das atividades de pesquisa realizadas, vinculadas a aplicação do Método Indutivo Intercultural durante a segunda etapa da pesquisa.

**Figura 4 - Quadro resumo das atividades de pesquisa realizadas durante a primeira etapa da pesquisa com aplicação do Método Indutivo Intercultural**

N.	Data	Atividade	N. Participantes por atividade	Carga Horária	Local
1	21, 22, 23 /09/2021	Oficina do Calendário Socionatural <i>E'ñepá</i>	11/ 18/ 14	24	Centro Social São Bento
2	25, 26, 27, 28 /09/2021	Oficina de Elaboração de Artesanato	15/ 12/ 9/ 10	32	Centro Social São Bento/RR
3	01, 02, 03 /10/2021	Oficina de Ritual de Iniciação	20/24/24	40	Sítio Águas Boas
4	19/03/2022	Oficina de elaboração de etnomapa	15	6	Sala de aula PPGSOF/UFRR

Fonte: Elaboração própria.

### 3.2 OFICINAS DE ELABORAÇÃO DO CALENDÁRIO SOCIONATURAL DE *CARUTO*

Adultos, jovens e filhos pequenos participaram da construção do calendário. As participações de Marta Paredes e Alberto Conejero foram a chave para garantir a comunicação, considerando que a maioria dos participantes entendem e falam espanhol com dificuldade. As atividades ocorreram durante três encontros nas instalações da Fundação Fé e Alegria. Uma jovem fotógrafa e um jovem indígena, acompanharam as oficinas para auxiliar na documentação das atividades socioeducativas realizadas e capturar as expressões dos participantes durante a realização das mesmas.

Segui o Calendário Socionatural *E'ñepá* elaborado com as informações fornecidas pelos participantes, durante a Oficina de elaboração do Calendário Socionatural *E'ñepá*.

#### **Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 1 - Desenho do Calendário Socionatural da comunidade *E'ñepá* de *Caruto***



Fonte: Daniel Ramos, Oficina de elaboração de Calendário Socionatural *E'ñepá*.

Desenhamos o calendário socionatural da comunidade a partir dos seguintes indicadores: 1) atividades da comunidade; 2) atividades das crianças; 3) conhecimento sobre

astronomia; 4) clima; 5) animais; 6) plantas; e 7) problemas socioambientais e de saúde <sup>25</sup>.

Os calendários são um recurso para explicar os processos associados às atividades sociais desenvolvidas nas comunidades em interação com o meio. As informações obtidas através do Calendário Gráfico contribuem com a análise das atividades segundo os indicadores para cada um dos 12 meses do ano, segundo o Calendário Gregoriano. A leitura do calendário gráfico é complementada por uma breve explicação no Calendário Textual que acompanha o Calendário Gráfico.

No calendário *E'ñepá de Caruto* não há uma separação definida entre os meses como pode ser visto no desenho. O motivo é que, no momento da elaboração e suas posteriores revisões com o grupo participante, percebemos em termos gerais, que o grupo não expressa uma orientação no tempo em meses, e sim na mudança das condições climáticas. Por outro lado, o indicador dos problemas socioambientais só foi relacionado com os problemas decorrentes de doenças associadas com a crescente dos rios e aumento das pragas no período de chuvas; porém não identificaram a atividade extrativista como causante da sedimentação do rio Guaniamo e a ausência de peixes.

Pode-se dizer que as atividades de subsistência, identificadas por Henley (2011), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007) em seus estudos, estão presentes nas memórias dos mais velhos; as mesmas foram distribuídas nos 12 meses do calendário durante os dias de oficina. Essas atividades foram pautadas segundo a disponibilidade de recursos nos territórios comunitários.

Nesse sentido, as atividades de caça, pesca, talha e queimada para o cultivo das roças, foram representadas como atividades socionaturais de subsistência; assim como a atividade de elaboração de colares, incorporada como atividade de subsistência juntamente com as atividades de confecção de cestos, arcos e flechas, no que agora identificamos mais especificamente como atividades socioprodutivas ou socioeconômicas de subsistência das “unidades de grupo fogão”, que fazem parte da unidade socioeconômica maior conhecida como Comunidade de *Caruto*. No quinto capítulo, vamos discutir a forma como essas atividades socioprodutivas de subsistência respondem a contextos historicamente situados e, como elas influenciam as reconfigurações espaciais/territoriais/ e identitárias do grupo.

O jogo de tons verdes e castanhos destaca-se no desenho do calendário, permitindo-nos apreciar as mudanças de estação entre verão e inverno. Por outro lado, a

---

<sup>25</sup> Incluímos como Apêndice A o desenho do Calendário Socionatural da comunidade de *Caruto*, e o Calendário Textual explicativo do Calendário Socionatural, da comunidade de *Caruto*.

abundância de peixes, refletida no desenho, representa a abundância evocada por suas memórias localizadas no *Rio Suaquím*, localizado a várias horas de distância da comunidade de *Caruto*, tal como vamos descrever no próximo capítulo. É nesse rioque eles costumavam estocar esse tipo de proteína como consequência da escassez no *Rio Guaniamo*, localizado mais próximo da comunidade. Os grandes animais de caça são aqueles que o grupo costumavam caçar próximos das áreas selváticas, enquanto os menores achavam-se nas áreas das savanas, principalmente na direção do rio Orinoco.

Por outro lado, as atividades das crianças, meninos e meninas e, inclusive, adolescentes, foram relacionadas no calendário com as atividades sociais dos adultos. Isso porque a maioria das crianças não frequentava a escola, portanto, a formação social das crianças, meninos, meninas e adolescentes, estava intimamente vinculada ao trabalho comunitário e às brincadeiras perto das atividades dos adultos.

Cabe ressaltar que a representação das atividades socionaturais no calendário gráfico não se limitam apenas à ação de desenhar e aplicar a técnica do desenho. Os próprios desenhos são uma fonte de informação, descrevendo, por escrito, os processos e os conhecimentos implícitos nas atividades que o grupo desenvolve nas suas interações com a natureza (BERTELY, 2011).

A oficina de elaboração do calendário gerou como resultado a criação de um espaço para o exercício da memória coletiva dos participantes, trazendo para o presente, elementos do passado vinculados a cada um desses indicadores, construindo a história do grupo a partir das atividades que realizavam em estreita relação com os territórios comunitários que ocupavam. Ao final da oficina, os participantes destacaram expressões que dão conta do processo gerado a partir do exercício da memórias.

Entre tais expressões, destacamos as palavras do professor Conejero sobre "a importância de lembrar o passado para analisar o presente e ver as possibilidades do futuro" (Alberto Conejero, Oficina de elaboração do Calendário Socionatural *E'ñepá*, setembro de 2021) e a expressão da Marta "temos que valorizar a cultura e a importância de ter espaços para praticar" (Marta Paredes, Oficina de Elaboração do Calendário Socionatural *E'ñepá*, setembro de 2021).

Com estas expressões, os participantes evidenciaram estar experimentando o autoconhecimento, que como foi dito, é uma experiência potencialmente promotora de processos de reivindicação social.

Através do calendário, temos sido alertados sobre os efeitos da ruptura física com seus territórios originários, no que diz respeito a algumas práticas socionaturais, quando os

mais novos manifestaram as dificuldades que tinham em localizar algumas atividades no calendário, evidenciando o conhecimento presente de forma fragmentária.

Os encontros subsequentes permitiram compreender que, ao nascerem em contextos de deslocamento, parte do conhecimento das atividades descritas durante a oficina de elaboração do calendário, era conhecida pelos mais novos de forma referencial, pelos processos de socialização grupal na evocação do passado nos territórios comunitários. Esses conhecimentos estavam associados às atividades socionaturais de subsistência como a caça, a pesca e o cultivo das roças. Outra parte do conhecimento era o resultado das atividades cotidianas para a subsistência socioproductiva, como a atividade de elaboração e venda de artesanato, às quais eles foram adicionando outras atividades como a coleta de oportunidade ou sazonais.

São essas expressões coletivas que, segundo Maurice Halbwachs (1990), vão conservando e alimentando as recordações individuais, que ao expressar-se socialmente, passam a conformar a reserva da memória de um coletivo, unido por diferentes vínculos como poderiam ser familiares e comunitários como os envolvidos no presente estudo.

Vemos aqui como a memória, categoria de análises central neste estudo, conjuntamente com histórias de vida como veremos no próximo capítulo, não se referem a uma memória individual, a um sonho íntimo ou a um tipo de fantasia, mas, sim, referem-se ao trabalho de organização e construção de uma imagem, a partir dos materiais disponíveis nas representações formadas na consciência, por vezes estilizadas pela cultura e/ou ideologias dos grupos sociais onde os sujeitos se desenvolvem (HALBWACHS, 1990).

Daí a importância dos espaços de reflexão que envolvem processos de valorização do próprio, que, por sua vez, tornam-se laboratórios de observação das transformações sociais rumo à emancipação, transitando da sociedade da colonialidade à sociedade da metropolitanidade pela linha abissal, humanizando o não-humano (FANON, 1968; SANTOS, 2018).

Por fim, com base no calendário, foi possível, neste trabalho de pesquisa, analisar uma atividade social ancestral praticada pelo grupo, como foi o Ritual de Iniciação de Púberes e Adolescentes entre 8 e 16 anos de idade, para o qual desenvolvemos o passo a passo estabelecido pelo MII para a explicitação do saber indígena, o que envolveu a realização de subatividades integradas ao ritual como atividade principal, bem como um conjunto de tarefas em que procurámos identificar o saber indígena implícito, para posteriormente explicitá-lo nos materiais educativos que disponibilizamos para o grupo no final do projeto.



**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 1 - Oficina de Elaboração de Calendário Socionatural E'ñepá**



Fonte: Derlane Paiva.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 2 - Fotografia da Oficina de Elaboração de Calendário Socionatural E'ñepá**



Fonte: Derlane Paiva.

### 3.3 OFICINAS DE ELABORAÇÃO DE ARTESANATO

Quanto às oficinas de artesanato, estas ocorreram num total de 4 dias no final do mês de setembro. As atividades foram realizadas nos horários acordados e, a partir deles, elaboramos os materiais educativos<sup>26</sup>

O conteúdo e a ministração das oficinas ficaram a cargo de Marta Paredes e Alberto Conejero, com o apoio de outras mães e pais presentes, bem como com a participação das crianças e adolescentes do ritual. Foram realizadas as seguintes oficinas: a) Costura de vestidos e *guayucos*<sup>27</sup>; b) Elaboração de Arco e Flecha; c) Elaboração do Chinchorro; d) Confeção de brincos, colares e pulseiras. Todas essas atividades foram identificadas como subatividades dentro da atividade principal de maior significado para o grupo, ou Ritual de Iniciação.

Na hora de adquirir tecidos para a elaboração de seus vestidos, as mulheres escolheram aqueles com formas e cores semelhantes às que costumavam de comprar em *Caicara del Orinoco*, desconsiderando a possibilidade de retornar aos seus ancestrais *guayucos* de dimensões muito menores que os *guayucos* dos homens, os quais eram originalmente amarrados ao corpo por cabelos humanos. Para as meninas em iniciação, escolheram tecidos com florezinhas e tons pastéis. Para as mulheres adultas, escolheram tecidos vermelhos, simulando a cor de seus *guayucos* tingidos antigamente com as sementes de urucum, embora também incorporassem vestidos coloridos, de preferência estampados com desenhos de flores. Para os homens, elas escolheram tecido de algodão branco, macio de acordo com seus dizeres, para não prejudicar o corpo.

---

<sup>26</sup> O presente *link* dá acesso ao álbum fotográfico intitulado Sinési Foto Tacasa Mencasa E'ñepá Katayinto'yinto, o qual constitui o APÊNDICE C do presente estudo: <https://aprovacaodeproduto.com.br/preview/book/e6db3aff53f6b5df043e/2188781>.

<sup>27</sup> *Guayuco* é o nome dado ao vestido dos indígenas E'ñepá em forma de tanga. É usado por homens e por mulheres.



**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 3 - Fotografia da Oficina de elaboração de Artesanato (Vestidos)**



Fonte: Elaboração própria.

Chamou-nos a nossa atenção a incorporação das adolescentes do sexo feminino ao ritual de iniciação, que segundo Henley (2011), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007) era exclusivos das crianças masculinas. Essa incorporação poderia ser entendida, como uma resposta aos seus processos de deslocamento na experiência de abrigo, que ao não terem espaços adequados para a prática do ritual de iniciação das mulheres, os participantes decidiram realizar no espaço que a pesquisa abria para elas; no entanto, também pode ser entendido pela inevitável interação cultural, a partir da qual se incorporam práticas sociais mais igualitárias e equitativas.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 4- Fotografia da Oficina de elaboração de Artesanato (Arco e Flecha)**



Fonte: Elaboração própria.

Durante as atividades realizadas na elaboração de seus artesanatos, os grupos mais uma vez colocaram a preocupação com o espaço. Para eles, ter um espaço próprio é essencial para realizar suas atividades produtivas, distributivas, relacionais e cerimoniais, às quais dão sentido e valor; porém, essa limitação não os impede de celebrar seus ritos quando precisar, nem de coletar sementes durante suas viagens de um lugar para outro. Nesse sentido, pode-se apreciar a agilidade que eles têm para identificar árvores que lhes oferecem sementes úteis para o seu trabalho. Por outro lado, também incorporam matérias-primas alternativas, como miçanga, tintas acrílicas de cores vivas e outros tipos de madeira encontrados nos arredores da cidade, que como um todo são estratégicas para conquistar o interesse do potencial cliente.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 5- Fotografia da Oficina de elaboração de Artesanato (Rede)**



Fonte: Derlane Paiva.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 6- Fotografia da Oficina de elaboração de artesanato (Acessórios)**



Fonte: Raquel Granier.

Chegamos à celebração do ritual de iniciação dos púberes e adolescentes. Para esta atividade, dispúnhamos de três dias e duas noites no início de outubro, com o qual encerramos esta primeira etapa do trabalho de campo. O ritual foi realizado no local denominado Águas



Boas da Diocese de Roraima, localizado à beira da estrada que leva a Manaus, dotado de confortáveis instalações em meio de um espaço natural, que inclui um igarapé, que foi curtido por todos os participantes nos momentos que o cumprimento das suas tarefas o permitiu.

Os *E'ñepá*, segundo Henley (2011), tinham ritos públicos e complexos, em contraste com a natureza fragmentária de sua mitologia e cosmologia. O ritual de iniciação, segundo o autor, é complexo devido à incorporação de diferentes temas simbólicos. Conforme os estudos de Henley, realizados entre os anos 1970 e 1980 nos territórios de comunidades indígenas *E'ñepá*, o ritual compreendia quatro danças: a) a celebração das atividades de subsistência; b) a oposição dos sexos; c) a advertência dos perigos relacionados ao poder político; e d) o conhecimento das relações entre o mundo social *E'ñepá* e o mundo externo, tanto do ponto de vista social quanto do ponto de vista natural.

Os *E'ñepá*, segundo o autor, costumavam realizar o ritual de iniciação ou festa dos *guayucos* como também é conhecido, a cada três ou quatro anos, durante os meses de verão. Era comum que, no ano da celebração, se dançasse ao longo de dois meses. Se realizavam entre três e quatro danças de pelo menos quatro horas cada uma, e por volta da última dança, realizavam várias cerimônias, que duravam da meia-noite até o amanhecer ou mesmo alongadas até o dia seguinte.

O professor Alberto Conejero (Oficina de Rituais de Iniciação, outubro de 2021) confirma que o ritual se realizava a cada dois, três ou quatro anos, dependendo da forma como estiveram preparados, porque tal como ele explica, era requerido o plantio de vastas roças para poderem alimentar os convidados. Estas atividades eram organizadas pelos homens das casas cujos filhos seriam iniciados.

No ritual realizado no contexto da pesquisa no *Sítio de Águas Boas*, juntaram-se os membros mais antigos do grupo, com exceção do Sr. Raúl Paredes, quem não conseguiu chegar desde a cidade de Lethem. Durante os dois primeiros dias, o grupo realizou várias sub-atividades e tarefas destinadas a providenciar tudo o que fosse necessário para a celebração do ritual, especialmente a preparação de alimentos, que consistiam em *beiju* (casabe), peixe assado e a tradicional bebida *caxiri* (cachire). Durante estes dias, também finalizaram os vestidos e demais ornamentos que usariam durante a celebração.

Percebemos que todas as tarefas eram assumidas naturalmente por cada um dos integrantes; aparentemente os mais velhos, adultos e jovens, conheciam o passo a passo da atividade, pois cada um estava pronto para receber macaxeira, banana, abacaxi, peixe, tintas, tecidos, miçanga, urucum, jenipapo e outra quantidade de insumos, e processá-los com a habilidade de quem tem a prática. As atividades e tarefas foram realizadas de forma animada

e em harmonia entre si. Os participantes comunicavam-se basicamente em *E'ñepá* e usavam apenas espanhol e português para se comunicar com a equipe de suporte. Se houve discrepância entre os participantes, estas não foram percebidas, o ambiente foi harmonioso e de festejo em todo momento.

Quanto ao uso da língua, poucos compreendem a língua portuguesa, outros parecem se conformar com entender o espanhol como estratégia de comunicação com outros venezuelanos não-indígenas. Pode-se dizer que persiste a comunicação na língua nativa em todas as idades, o que reforça essa valorização da cultura. Em termos gerais, compreendem espanhol quando se fala devagar, porém não todos falam espanhol fluente, ainda que compreendam, e poucos falam e compreendem o português, a maioria deles preferem sempre usar a língua originária.

Com naturalidade, também coletavam jenipapo e urucum das árvores que encontravam no local. Participaram da coleta mulheres, adolescentes, meninos e meninas de todas as idades; foram eles que prepararam as sementes que usariam no ritual para tingimento dos *guayucos* e na enfeitada das suas peles. Esta atividade foi dirigida pela senhora Luisa Argote e sua filha María Angélica Cuchepe Argote.

#### **Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 7- Fotografia da Participação das crianças nas atividades preparatórias do Ritual**



Fonte: Oficina de Ritual de Iniciação, Fotógrafa: Derlane Paiva.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 8 - Fotografia da Participação das crianças nas atividades preparatórias do Ritual**



Fonte: Oficina de Ritual de Iniciação, Fotógrafa: Derlane Paiva.

Quanto à participação das crianças, meninos e adolescentes, todos e todas participaram ativamente do ritual, mostrando entusiasmo durante a realização das atividades. Os adultos, mulheres e homens se preocuparam por garantir a participação deles nos processos de elaboração de artesanato e na preparação dos alimentos. O nível de participação variou de acordo com a idade, característica já observada por Henley (2011) e Villalón (2007).

As "unidades do grupo de fogão" só foram percebidas nas atividades íntimas na organização do espaço para dormir, alimentação e higiene dos mais pequenos, nas demais atividades o grupo se comportou como uma unidade social maior, em que as atividades e as tarefas relacionadas ao preparo de alimentos, envolveram homens e mulheres, entre velhos, adultos e jovens.

Quanto à divisão do trabalho segundo os sexos, fomos informados que as atividades relacionadas com os preparativos do ritual como atividade celebrativa, tinham tarefas exclusivas para homens nas quais não intervêm mulheres, exemplo disso era tudo relacionado à decoração de corpos e *guayucos* de homens, adultos e crianças masculinas (Marta Paredes, Ritual de iniciação, outubro de 2021). Esta separação por sexo se evidenciou também em outras atividades próprias do ritual, como na enfeitada das varas sagradas, na vestimenta dos meninos e adolescentes, e na distribuição dos alimentos ao final do ritual. Porém, na preparação dos alimentos observou-se a cooperação ativa dos homens nas atividades do fogão que Henley (2011) e Villalón (2007), descreveram como atribuídas exclusivamente às

mulheres, o qual também pode ser o resultado da incorporação de práticas sociais mais igualitárias e equitativas.

### 3.4 RITUAL DE INICIAÇÃO OU FESTA DOS *GUAYUCOS*

Segundo Henley (2011), nas comunidades *E'ñepá* nor-ocidentais do município Caicara del Orinoco, na década dos anos 1970, se realizava o Ritual de Iniciação dos púberes masculinos. A primeira das quatro danças que conformam o ritual era chamada de *Murankünto'*. Nela os *E'ñepá* acostumaram furar o nariz do iniciado e depois, na última das quatro danças, inseriam um enfeite feito de penas de arara como demonstração de força.

Para a seguinte dança, segundo o antropólogo, os homens organizavam e realizavam caçadas e pescas em direção às montanhas, essa dança era chamada de *kaimoyonkonto'*, que literalmente quer dizer “colocar o *Kaimo*”, é dizer, “colocar a carne”. Essa carne era o produto da caçada, que reunida na trave horizontal da casa coletiva, logo era defumada. Os membros da comunidade comemoravam essa atividade de subsistência dançando ao redor da carne por aproximadamente oito dias.

Durante esse período, segundo explica Henley (2011), os membros da comunidade também realizavam o *Amäkäyanto'*, consistente na colheita da mandioca, com a qual preparavam o *beiju* e o *caxiri*. Essa atividade era realizada por homens quando tradicionalmente era uma atividade produtiva de mulheres. Tal como explica o autor, esta atividade era uma espécie de brincadeira de oposição dos sexos, entendida como o roubo do produto do trabalho das mulheres, em oposição ao roubo do *Kaimo*, o produto da caçada dos homens.

O ritual realizado por nossos participantes no Sítio Águas Boas, aqui em Roraima, no contexto de deslocamento e com ocasião da realização da pesquisa, consistiu apenas em duas danças. A primeira, que eles chamaram de *Murankünto*, concentrou as atividades de preparação dos alimentos, na finalização dos artesanatos e outros enfeites e na preparação da bebida chamada de *caxiri*, pela qual todos aguardavam.

Uma atividade cuidada e atendida pelos homens, esperada por mulheres, púberes e crianças, foi a elaboração dos desenhos com tinta de jenipapo, os desenhos tinham forma de losango em representação da pele da Cobra Sucuri (*Eunectes murinus*), conhecida em Venezuela como *Culebra Traga-venados*. Também fizeram desenhos em forma de pé de leopardo nas pernas e no rosto. Entre mães, tias, primas, enfeitavam-se entre si, o centro das atenções eram os púberes e adolescentes do ritual de iniciação.

Perto do início desta primeira parte, depois da preparação dos alimentos, artesanatos e demais enfeites, nossos participantes começaram a pintar seus corpos com urucum e jenipapo. A dança que chamaram de *Muranküinto'* foi apresentada durante a primeira parte da noite, entre danças e sons que pareciam ser canções e orações ao mesmo tempo. Os homens posicionaram-se na frente da corrente humana, a mão direita sob o ombro esquerdo de quem marchava na frente. O casal mais velho ia de primeiro, seguidos por outros homens mais fortes e saudáveis e depois os filhos iniciados, as meninas foram colocadas de cada lado dos filhos iniciados e as mães com os filhos mais novos ao seu lado, todos os filhos participaram, até os mais menores. No centro da roda, dançavam as “unidades de grupo fogão”, alternando entre si.

Dançaram até uma hora da manhã, repetindo a mesma rodada, parando para descansar e se refrescar com seu *caxiri*. Durante toda a atividade do que chamavam de *Muranküinto'*, as varas sagradas continham na ponta do garfo os *guayucos* que os púberes usariam na última dança do ritual, o *Katayinto 'yinto'*; ditas varas haviam sido enfeitadas pelos homens nas primeiras horas da manhã, nas margens do igarapé. Um aspecto central do ritual neste processo de reflexão, é a preparação das varas sagradas, nas quais se concentra a saúde e bem estar do iniciado durante a vida toda.

No ritual, o grupo parece ter sincretizado numa dança só, as três primeiras danças referidas nos trabalhos de pesquisa de Henley (2011). Esta dança foi identificada pelo grupo como a Dança do *Murankuntó* durante a realização da Oficina do Calendário Socionatural.

A síntese de uma atividade celebrativa complexa como o Ritual de iniciação pode ser entendida como:

- a) uma forma de re-ordenamento dos processos étnico-culturais do grupo, num contexto de deslocamento pela rutura com seus territórios.
- b) a ausência de espaços próprios no contexto de deslocamento para celebrar atividades celebrativas conforme às evocações da memória social.
- c) a existência de regras de funcionamento impostas na única modalidade de acolhida que existe, dentro dos quais se estabelecem limitações sobre o uso do espaço, desconsiderando a importância que tais atividades têm respeito da organização social e política do grupo e respeito das suas cosmovisões do mundo.
- b) o resultado da fragmentação da memória coletiva pela ruptura com seus territórios, onde eles realizavam as atividades de forma integrada com a natureza.
- c) a combinação de todos esses fatores.



Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 9- Fotografia da Dança do Murankũnto' do Ritual



Fonte: Oficina do Ritual de Iniciação, Fotógrafa: Derlane Paiva.

Uma vez finalizada a primeira dança, os *tonkonan*, chamados de “padrinos” pelos próprios participantes da Oficina de elaboração do Calendário Socionatural, trocaram as roupas de seus afilhados e continuaram o processo de reflexão durante a segunda e última dança do ritual realizado no Sítio de Águas Boas, a Dança do *Katayinto'* realizada a partir da segunda metade da noite. A reflexão versou na advertência dos perigos do poder político dentro da sociedade *E'ñepá*, nesse sentido, os *tonkonan* instruíram os púberes sob a responsabilidade dos iniciados com seus *gauyucos*, seus colares, com as famílias presentes e futuras, e com o grupo em termos gerais.

Segundo Henley (2011), os *tonkonan*, poderiam pertencer à mesma comunidade ou não. O autor explica que esses personagens entravam nas festas com comportamentos violentos, inapropriados, socialmente inaceitáveis e que posteriormente, por meio de um diálogo formal, eram convencidos de participar no ritual e vestir os iniciados. Com este tipo de atuação, os adultos advertiam os iniciados dos perigos decorrentes dos conflitos dentro e fora da sociedade *E'ñepá*, assim como da importância de resolvê-los por meio do diálogo.

Contrariamente às descrições de Henley, de acordo com as informações dos participantes do calendário socionatural aqui em Roraima, os *tonkonan* eram boas pessoas da comunidade, aquelas que poderiam dar bom exemplo para seus filhos. Esta contradição poderia responder aos processos de fragmentação da memória coletiva, porém poderiam ser também o resultado de variações intra-étnicas. Em todo caso, as funções desses personagens parecem coincidir.

Na dança do *Katayinto'*, realizada no Sítio de Águas Boas, os homens adultos vestiram o tradicional *guayuco*, conforme foi descrito por Henley (2011). Estes eram da cor das sementes de urucum, com uma borla decorativa em cada extremidade. Tradicionalmente esta tanga chamada de *guayuco*, era fiada pelas mulheres com fios de algodão cultivados nas roças.

As crianças do ritual de iniciação usaram *guayucos* da cor branca e uma espécie de bandoleiras chamadas de *Ucha*<sup>28</sup>, as quais são cruzadas no peito e nas costas. De cada *ucha* pendura uma borla, a qual é atualmente feita com barbante. Nas costas também pendurava um acessório feito com penas que, segundo Henley, costumavam ser de penas de tucano, as mesmas eram penduradas no pescoço com um colar feito de dentes de macaco. O acessório feito com penas de Tucano nos contextos de mobilidade é substituído por penas sintéticas e, o colar de dentes de macaco é substituído por um colar elaborado com miçanga, imitando a forma dos dentes do macaco (Marta Paredes, Oficina do Ritual de Iniciação *E'ñepá*, outubro de 2021).

Homens, mulheres, adolescentes, meninos e meninas de todas as idades usaram um acessório nas pernas, como uma espécie de aquecedor de pernas. Elas eram feitas com fio de lã preta, representando os cabelos das mães, que eles chamam de *Uya*<sup>29</sup>. O propósito deste acessório era dar força e agilidade a quem as utilizava para desenvolver as atividades de caça e pesca (Marta Paredes, Oficina de confecção de artesanatos, setembro de 2022). Atualmente, algumas mulheres *E'ñepá* do abrigo deixam o cabelo crescer e depois o cortam para vendê-lo, outra atividade socioprodutiva de subsistência para gerar recursos aproveitando a beleza natural de seus cabelos (RAMOS, Deirys, entrevista n.º 6, março de 2022).

Depois de trocarem de vestidos, os participantes da pesquisa continuaram dançando em círculos, cantando e parando para se refrescar com o *caxiri*. A dança continuou até o dia seguinte no horário do meio-dia, quando os *tonkonan* arrumaram separadamente as mulheres dos homens para distribuir os alimentos; primeiro para os homens, depois para as mulheres. Com esta atividade o ritual terminou.

As imagens permitem apreciar as mudanças nas roupas entre a dança 'Murankünto' e o *Katayinto'*. Esta mudança característica da última dança, inclui também a colocação de todos os acessórios que resultaram das sub-atividades e tarefas relacionadas à transição e à maturidade dos iniciados

---

<sup>28</sup> *Ucha* é uma espécie de alça cruzada no peito dos iniciados.

<sup>29</sup> *Uya* é o nome dado a uma peça de roupa que é colocada nas pernas como uma espécie de aquecedor de pernas.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 10- Fotografia da Dança de *Katayinto*' da Oficina do Ritual de iniciação *E'ñepá***



Fonte: Derlane Paiva.

Segundo Henley (2011) e Villalón (2007), nesta dança são dados os nomes definitivos a cada criança; nesta celebração os nomes dados aos iniciados correspondem aos que constam no registro civil venezuelano: Giliana, Lupe, Cristina, Marisela, Jhony e Antony.

O processo de reflexão continua durante esta dança, e passa por vários momentos de reflexão dos meninos afastados do grupo. Segundo Henley (2011), neste ato os iniciados ficam com a cabeça baixa e as mãos no rosto para evitar olhar para uma mulher, o que poderia levar à morte do iniciando. No ritual realizado em Boa Vista, os participantes da pesquisa não dão conta dos motivos deste ato no ritual, o qual pode responder aos processos de fragmentação da memória coletiva, ou ser o resultado de variações intra-étnicas, como foi já explicado para o caso da discrepância respeito da figura dos *tonkonan*.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 11 - Momentos de reflexão sobre a transição para a maturidade do Ritual**



Fonte: Derlane Paiva.

De acordo com os dados obtidos na mesma oficina, os *tonkonan* têm a responsabilidade de orientar seus afilhados a refletir sobre o papel do homem E'ñepá em relação às “unidades do grupo fogão”. Eles explicam para os iniciados o que se espera deles na unidade socioeconômica a respeito do trabalho, das futuras esposas, das crianças dos filhos e da sociedade E'ñepáem geral, sendo advertidos também dos perigos do poder ao interior e ao exterior da referida unidade social.

Segundo Villalón (2007), nem sempre existia uma relação entre a idade de iniciação com a maturidade física do iniciado. O ritual geralmente ocorria durante a puberdade de meninos (8-10 anos), enquanto a iniciação das meninas se realizava com ocasião da primeira menstruação.

Tal como a autora descreve, o ritual de iniciação dos meninos era uma festa coletiva em que todos participavam inclusive das atividades preparatórias, em franca diferença com a iniciação das meninas que, segundo a autora era celebrada na intimidade das mulheres da aldeia, se limitando à adolescente a permanecer isolada com alimentação leve (GANDO, Sara



História Entrevista n.º 11, agosto de 2002). Se esperava que as mulheres se casassem mais rápido que os homens, porque se considerava que elas atingiam a maturidade mais rapidamente, por isso era pouco comum achar mulheres solteiras aos 18 anos. Os homens, por sua vez, tendiam a se casar depois dos 21 anos. A respeito deste tipo de detalhes, o grupo não expressou maiores diferenciais.



Com relação às varas sagradas, estes acessórios tinham como função infundir proteção aos iniciados pelo resto da vida. Por isso para eles, é muito importante guardar as varas num local seguro ao final do ritual, pois a saúde do iniciado ficaria comprometida se as mesmas forem achadas por terceiros Marta Paredes (Oficina do Ritual de Iniciação *E'ñepá*, outubro de 2021).

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 12 - Momento do Ritual de invocação de proteção. Reflexão da importância de observar as regras da sociedade *E'ñepá* e dos perigos no exterior dela**

Fonte: Derlane Paiva

As observações no desenvolvimento das atividades do grupo participante da pesquisa, durante a realização do Ritual de Iniciação, evidenciam o sentido de responsabilidade dos maiores respeito dos menores. Segundo Gasché Suess (2008), este sentido de responsabilidade é uma características das sociedades das florestas, o qual coincide com as observações de Henley (2011) e Villalón (2007) nos grupos de indígenas *E'ñepá* que

estudaram nos territórios de origem.

Henley (2011) e Villalón (2007), também explicam que os *E'ñepá* reconhecem a inexistência de conhecimento nas crianças e que em consequência, também sabem que as aprendizagens acontecem durante os processos de socialização com adultos e pares contemporâneos, por isso, as ações punitivas ante as faltas das crianças são proporcionais às capacidades cognitivas desenvolvidas pelas crianças durante sua formação. Esta forma de conceber os processos de aprendizagem permite compreender a tendência dos adultos de se assegurar de que as crianças participem das atividades que eles realizam cotidianamente, por isso é comum observar, mesmo em contextos de deslocamento internacional, as crianças acompanhando aos seus pais e outros membros das “unidades do grupo fogão”, aonde eles foram.

Essa lógica de pensamento se alinha com os pressupostos da Formação Social de Lev Vygotski (1991) e a Teoria de atividade de Leontiev (1983), ambos suportados na linha de pensamento da Escola Histórico Cultural, que orientou os trabalhos de Gasché com diferentes sociedades amazônicas e que também orienta a presente pesquisa.

Interessados em nos aproximar dos processos de formação social das crianças, realizamos uma atividade de interação com crianças e adolescentes aplicando o Método de Desenho Livre como meio de expressão cognitiva, afetiva e social para as crianças seguindo a experiência de Moreno e Corral (2019). A imagem que segue permite evidenciar a forma como as crianças participantes incorporaram elementos característicos da cultura *E'ñepá* nos desenhos, como por exemplo, a forma de construção das casas tipo cone, o fogo característico dos fogões das “unidades do grupo fogão”, e a planta de milho típico das sociedades indígenas.

Fotografia SEO Fotografia \* ABAPIC 13. Desenho livre como meio de expressão cog



Fonte: Oficina de Ritual de Iniciação. Fotógrafa: Derlane Paiva.

Essa imagem, como as outras que fazem parte dos documentos que suportam esta pesquisa, constituem uma evidência dos processos de socialização do conhecimento indígena dos adultos a respeito das crianças. No desenho é possível observar a incorporação de elementos étnicos e culturais do grupo participante, o que permite constatar, que mesmo achando-se em contextos de abrigo e longe dos espaços naturais, as crianças incorporam fisicamente esses elementos.

Estes resultados permitem inferir que os adultos e contemporâneos interagem com as crianças lhes ensinando a representação dos territórios comunitários e as formas de viver neles. Como resultado destes processos, as crianças vão construindo uma identidade étnica, a qual poderiam fortalecer no percurso da vida delas e re-configurar nas interações que possam estabelecer com os outros<sup>30</sup>.

Esses resultados confirmam os estudos de Alessandra Caputo-Jaffé (2017), desenvolvidos por ocasião da pesquisa de doutorado com povos indígenas da Amazônia venezuelana. A autora analisa o impacto evangelizador da Missão Novas Tribos na Amazônia

<sup>30</sup> Se inclui como Apêndice B, uma cartilha sobre o ritual de iniciação intitulada uma (01) cartilha intitulada *Ritual de iniciação E'ñepá "Festival dos Guayucos"*.

venezuelana a respeito da coexistência de visões de mundo na comunidade *E'ñepá de La Batea* no município *Cedeño* do estado Bolívar. Em tal sentido, ela constatou que a ação evangelizadora da Missão Novas Tribos, não havia impactado as estruturas de pensamento do grupo estudado em termos de desenvolvimento do indivíduo e da relação com a comunidade, na medida em que o grupo persistia na prática de algumas atividades e na socialização de seus conhecimentos. Um exemplo desta persistência era a forma de classificar o ser humano segundo diferentes estágios vitais, desde a lactação até a idade adulta.

Segundo esta pesquisadora, as concepções nunca deixaram de existir na intimidade do grupo, estas eram estrategicamente ocultadas e guardadas com desconfiança como mecanismo de proteção contra críticas posteriores. De forma similar, acontecia a respeito das visões do mundo mágico-religioso. A autora explica que embora seja verdade que as missões tiveram impactado as concepções do grupo quanto o deslocando do Deus *Mareaoka* pela imagem do Deus cristão, no entanto, o grupo tendia a manter categorias relacionadas ao mundo natural ou não humano, onde ainda se impunha a antiga ontologia.

### 3.5 ANÁLISE DE RESULTADOS DA APLICAÇÃO DO MÉTODO INDUTIVO INTERCULTURAL APOIADO NO CALENDÁRIO DA SOCIONATURAL

Os resultados obtidos com a aplicação do MII na presente pesquisa permitiram abordar as formas como os grupos foram se integrando aos espaços naturais dos territórios comunitários ocupados na Amazônia venezuelana, especificamente, no município de *Cedeño* do estado Bolívar.

Por ocasião do deslocamento compulsório de seus territórios, o grupo enfrenta desafios quanto à possibilidade de continuidade de suas atividades, relacionais, celebrativas e distributivas. Na situação de abrigo, os grupos experimentam limitações de espaços para se integrar com suas visões de mundo e seus sistemas de princípios e valores apoiados no uso da linguagem como meio de comunicação e socialização do conhecimento.

Esses desafios comprometem a integridade da memória coletiva do grupo, que, como vimos, se reordena fazendo uso dos recursos disponíveis, inclusive, combinando elementos étnicos e culturais com o risco do avanço da fragmentação da memória coletiva, apesar dos esforços do grupo participante desta pesquisa em manter suas estruturas de pensamento em termos de formação social do indivíduo, da relação com a comunidade e das categorias relacionadas ao mundo natural. Estes esforços, no seu conjunto são percebidos como formas de resistência às atuações das sociedades da colonialidade do saber e do ser.



Destaca-se a exposição dos temores dos participantes da pesquisa por conta do desaparecimento de Ruben. Os temores, como vimos, estão associados às expulsões do abrigo pela imposição de uma sanção dentro de um procedimento que desconhece as formas de organização social e política do grupo. Esta denegação no fundo constitui uma expressão dos mecanismos da colonialidade do ser e tem como consequência as expulsões dos jovens do abrigo. Com esta decisão, a saúde e a vida dos jovens é exposta diante os perigos da rua, que no imaginário dos indígenas *E'ñepá* de *Caruto*, devem ser evitados por todo meio possível, como será evidenciado nos seguintes capítulos.

Por outro lado, respeito da tensão gerada pelo condicionamento de receber terras em troca da participação na pesquisa, como foi demandado pelos mais velhos do grupo participante, inferimos que esta demanda tem sido uma resposta às percepções do grupo quanto ao uso da cultura e etnicidade para a justificação de projetos sociais por parte das organizações da sociedade civil atuantes no âmbito da acolhida dos indígenas migrantes venezuelanos.

É uma realidade a existência de oportunidades de financiamento voltadas para o trabalho com populações indígenas; diante desta realidade existem também inúmeras organizações da sociedade civil interessadas em receber fundos para o desenvolvimento de projetos justificados em motivações altruístas e filantrópicas para ajudar aos mais necessitados.

Este tipo de projetos muitas vezes são elaborados nos inúmeros editais socializados entre amigos, nas redes sociais ou até por contatos diretos dentro das organizações de financiamento, inclusive por experiências de execuções prévias. Os projetos nem sempre estão suportados em diagnósticos prévios, e são desenhados desconsiderando o potencial dos próprios beneficiários no desenho dos mesmos, desconsiderando ainda mais, a possibilidade de lhes abrir oportunidades de participação nas atividades de gerência e administração.

No fundo, o projetos bancam a manutenção das estruturas organizacionais, das suas atividades executivas e operativas, incluindo rubricas para o pagamento de salários dos funcionários, transporte, alimentação, compra de materiais, pagamento de serviços técnicos especializados, serviços e tarifas telefônicas e de internet, entre outros tipos de rubricas. O balanço entre a operatividade e manutenção deste tipo de estruturas, às vezes não se justificam em termos de benefícios para as populações nas quais são suportados os projetos, e esta é uma realidade já conhecida entre os beneficiários.

Aliás essa relação, durante a execução dos projetos, os compromissos com as financiadoras, implica o uso das imagens como meios de verificação das atividades. No

atingimento das metas estabelecidas nos objetivos dos projetos, os técnicos executores definem atividades que folclorizam a etnicidade e a cultura.

Diante dessas realidades, os beneficiários dos projetos compreendem que a existência desses fundos são justificados com eles, e sentem-se no direito de receber contribuições mais equitativas em troca da participação nesses projetos. A compreensão dessa realidade por parte do grupo participante da pesquisa levou a uma exigência impossível de satisfazer, dada a natureza acadêmica do projeto, implicando, no momento, a possibilidade da sua reformulação.

Situações como essas chamam a minha atenção como pesquisadora e ativista social das organizações da sociedade civil, no sentido de tomar cuidado e separar ambos tipos de funções, respeitando os grupos em tanto seres humanos, sob pena de incorrer na reprodução dos mecanismos da colonialidade do saber e do ser denunciados pelos pensadores das epistemologias do sul já referidos no segundo capítulo.

Em outra ordem de idéias, da revisão bibliográfica, relacionada com as observações do presente, verifica-se os vínculos entre parentes, compadres e amigos, alguns deles desenvolvidos nos locais de partida.

Das observações realizadas, é possível referir as demonstrações do sentido de liberdade e autonomia dentro das "unidade de grupo fogão". Esse sentido de liberdade é expresso com a anarquia característica das sociedades das florestas, com o qual cada grupo pretende funcionar de forma independente, porém, ao mesmo tempo de forma interligada, com uma forte base de solidariedade, reciprocidade e generosidade.

Dentro do grupo como um todo, observam-se "unidades de grupo fogão" com maiores níveis de solidariedade entre si. Isso não os isenta de discordar em alguns pontos, competir e/ou entrar em conflito, motivo pelo qual em situações difíceis decidem se dividir, porém, incluso nestes casos, os membros do grupo mostram-se respeitosos, reservados e cuidadosos das suas intimidades, e ainda com diferenças, tendem a se proteger uns com os outros.

Essa necessidade de divisão os leva a traçar separações, algumas vezes com caminhos diferentes, mas entrelaçados, de modo que nos momentos mais difíceis, eles preferem ficar juntos, mesmo infringindo a estratégia de baixa densidade populacional, tal como acontece nos abrigos

Pese às diferenças no grupo, mantém-se o critério de horizontalidade nas relações, respeitando-se e atendendo especialmente ao critério dos mais velhos. Ressalta-se que essa horizontalidade se mantém mesmo diante das demandas de nomeação de lideranças por parte

dos organismos, agências internacionais e representantes do Estado, que condicionam a assistência humanitária à referida nomeação.

Ao final do capítulo, verificamos como o calendário socionatural tornou-se um recurso de aprendizagem a ser entregue à comunidade de indígenas *E'ñepá de Caruto*, para seus processos de aprendizagem nas atividades que o professor Alberto Conejero realiza com as crianças, mais também se tornou num recurso para promoção do autoconhecimento individual e social do grupo em geral, assim como uma fonte de informações para a compreensão das formas de relacionamento entre, das formas de socialização do conhecimento, das atividades sociais integradas à natureza nos territórios originários, e as formas como o grupo reconfigura tais atividades socionaturais durante o processo de deslocamento nos espaços que vão ocupando em interação com os outros.

#### **4 TRAJETÓRIAS DE VIDA, ENTRE OS TERRITÓRIOS ANCESTRAIS, AS OUTRAS REGIÕES DA VENEZUELA E O INGRESSO NO BRASIL**

“Pois somos feitos de linhas. Não queremos apenas falar de linhas de escrita; estas se conjugam com outras linhas, linhas de vida, linhas de sorte ou de infortúnio, linhas que criam a variação da própria linha de escrita, linhas que estão entre as linhas escritas”(DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 61).

Partimos do pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996), e de sua representação do espaço/tempo, como linhas de vida a partir das quais é possível dar sentido aos percursos de deslocamento, uma vez que a mobilidade entre os pontos de partida e de chegada não são espaços vazios ou mortos, são espaços onde se constrói a história (GREEN, 2019), espaços vividos e dinâmicos, feitos de linhas de articulação de vida, de segmentaridade, de estratificação, de territorialidade, linhas de desestratificação e desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

Ingold (2002), representa homologamente o espaço como fios da vida, nos quais os seres humanos vivenciam um processo de crescimento relacional, com consequentes reconfigurações nas formas de perceber e se relacionar com o mundo. Ao longo desse crescimento, segundo o autor, define-se uma rede social de fios de experiência de vida interagindo com outros fios de experiência vivida, com a luz, com os sonhos e sentimentos, no fazer, na escrita, no desenho, nas narrativas de histórias.

Histórias como as contadas por Sara Gando, com as quais iniciamos o capítulo anterior a partir da expressão "quem não viaja perde", e com as quais articulamos este capítulo, dedicado a descrever seus trajetos e suas formas dinâmicas de viajar, ou porque não dizer, dedicado a conhecer e compreender os fios da vida que o grupo nutre e entrelaça multidirecionalmente, com suas experiências carregadas de subjetividades ao longo do tempo, entre um lugar e outro desde seus lugares de partida.

É assim que a história de vida de Sara Gando, juntamente com as histórias de vida dos irmãos Conejero e as narrativas recolhidas na Oficina de elaboração do Etnomapa, são analisadas neste capítulo, utilizando os mapas culturais, como formas de representação do espaço dinamizado a partir das operações de se mover, se conhecer e se descrever, que ocorrem simultaneamente no próprio ato de estar vivo, interagindo com os outros, definindo o

complexo e heterogêneo tecido social que se tece de fios de vida em um “ir” e “vir” (INGOLD, 2015).

Os mapas culturais ou etnomapas, como acolheu-se neste estudo, são uma ferramenta metodológica utilizada pela geografia territorial para o conhecimento e representação espacial de territórios lutados e/ou conquistados, sempre transformados. Esses mapas fornecem informações sobre as atividades sociais cotidianamente integradas nos territórios, informações úteis nos processos de educação interculturais críticos, e nos potenciais processos de emancipação territoriais gerados a partir dela (REPETTO, 2018).

Porém, seguindo o pensamento de Ingold (2015), os etnomapas, mapas culturais ou mapas vividos, podem ser também utilizados como uma ferramenta para a representação gráfica da vida em contextos de mobilidade, aquela que o grupo participante sente e materializa nas atividades, e nas relações sociais desenvolvidas em seus itinerários de viagem, permitindo nos adentrar no mundo das subjetividades de quem define suas linhas de vida em um “ir” e “voltar”, se entrecruzando com outras linhas num denso entramado social.

Para Ingold (2002), mapear é semelhante a conhecer, porque os produtos que se originam do mapeamento como inscrições gráficas, e do conhecimento como histórias narradas, são fundamentalmente diferentes de um mapa convencional; nos mapas culturais, segundo esse autor, há uma carga de saberes narrados por meio de histórias e não de lugares como pontos geográficos.

Neste estudo assumimos a tese de Ingold (2015), quando ao analisar os mapas culturais em relação ao movimento e ao conhecimento propõe entender o lugar como referente de subjetividades, pois para ele os lugares não têm posições, tem história, os lugares não são definidos pelos limites externos do movimento, eles são definidos pelo movimento mesmo, os lugares não existem no espaço, eles existem na matriz do movimento dentro do espaço inacabado, portanto, a partir de seu pensamento, descobrir caminhos é mais como contar histórias do que definir posições no mapa.

Com essa concepção de etnomapa, nos distanciamos da cartografia tradicional, suporte estrutural do poder colonial que nega o conhecimento das sociedades da floresta para reproduzir seus espaços, e nos aproximamos às perspectivas decoloniais desde as quais, mapear é mais uma oportunidade para a expressão das percepções do espaço pelos mesmos excluídos (BAUMAN, 1999; INGOLD, 2015; SANTOS, 1998), espaços nos quais eles interagem de forma dinâmica e performativa.

Quanto às histórias de vida, têm sido definidas como uma técnica de pesquisa qualitativa dentro do Método Biográfico (GIL, 2002), usada com o objetivo de transcrever e analisar as histórias das pessoas sobre suas vidas, ou sobre momentos específicos de suas vidas (MARTÍN, 1995).

As histórias de vida dos participantes da pesquisa foram abordadas dentro do método biográfico na modalidade de autobiográfico. A aplicação do método focou no sujeito histórico, e no estudo e processamento crítico e contextualizado no espaço e tempo, das informações compartilhadas, valorizando os depoimentos e o reconhecimento das subjetividades que caracteriza este tipo de método, e concretizando as experiências vividas e sentidas no processo de deslocamento. Nesse processo, assumimos as histórias de vida envolvendo pesquisador e pesquisados no ato de se co-pesquisar, entrecruzando indivíduos e culturas de forma situada no tempo e no espaço, assumindo também os riscos decorrentes dos tipos de vínculos gerados a partir das subjetividades (FERRAROTI, 2007).

Seguindo as inquietações de Gil (2002), vai se evitar a absolutização das informações compartilhadas, assim como o encaixamento nas categorias jurídicas estatutárias, como foi decidido no início desta pesquisa.

Desta forma, as histórias de vida foram assumidas na presente pesquisa carregadas das subjetividades que experimenta cotidianamente quem se desloca, nas suas histórias cheias de sonhos, ilusões, angústias, separações, anedotas, planos, confusões e vínculos de todos os tipos.

Quanto à memória social, categoria de análise central neste e no seguinte capítulo, esta é abordada a partir dos estudos de Maurice Halbwachs (1990), quem explicou a memória como o resultado de expressões coletivas que estão conservando e nutrindo as memórias individuais, que ao se expressarem socialmente, passam fazer parte da reserva de memória de um grupo, unido por diferentes laços, sejam parentais e comunitários como no caso que nos ocupa.

Le Goff, por sua vez, destacou que a memória se refere primeiro a um conjunto de funções psíquicas, a partir das quais os indivíduos atualizam impressões ou informações passadas, ou representadas como passadas, reconstruindo o passado por meio da escolha de certos fatos, com a possibilidade de priorizar uma visão para em detrimento de outra. Para este autor, a memória captura, guarda e recupera informação configurada pelo campo cognitivo do ser, daí a memória social atualiza todas essas informações (LE GOFF, 1990).

Zimmermann (2006) refere-se à memória como um instrumento utilizado para identificar, descrever e caracterizar espaços-lugares construídos pelos sujeitos. Mais recentemente, Campos (2008), refere-se à memória como instrumento de construção da realidade, pela possibilidade que ela oferece de integrar elementos temporários do passado com elementos temporários do presente e visões de futuro.

Quanto à relação entre memória coletiva e identidade com as histórias de vida,

justificamos esta abordagem a partir dos trabalhos de Villa, Avendaño e Agudelo (2018) nos quais se analisaram casos de população colombiana impactada pelo Conflito Armado Colombiano. Os resultados permitiram identificar o potencial do exercício da memória coletiva através das histórias de vida, pela possibilidade que tais categorias têm na configuração de identidades coletivas, as quais, segundo os autores, favorecem processos de reconstrução do tecido social em episódios históricos violentos como o referido.

Em suma, na presente pesquisa, foram analisadas as histórias de vida de Sara Gando, Alberto Conejero e Carmen Conejero, de forma situada nos trajetos de deslocamento entre um lugar e outro nas últimas quatro décadas, desde o antigo assentamento *El Pajal* para o Brasil e a cidade de Lethem. Desta forma podemos dizer que os detalhes e fidelidade das suas narrativas nesse marco tempo-espacial, permitiu-nos outorgar sentido contextualizado das suas vivências, tornando audíveis as vozes não ouvidas pelos discursos dominantes da sociedade.

As narrativas de vida analisadas, por sua vez, foram correlacionadas com as narrativas grupais expostas durante a elaboração da série de etnomapas. Neste exercício de mapeamento etnográfico, também foi importante correlacionar as observações relacionadas no caderno de trabalho de campo e as descobertas de Henley (2011), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007).

Mostraremos, ao final do capítulo, os resultados obtidos a partir da combinação dessas ferramentas metodológicas com as quais se percebem e analisam os sentidos, sentimentos e representações gráficas presente nas narrativas das histórias de vida do grupo participante respeito os itinerários de deslocamento desde o município *Cedeño*, no estado Bolívar/Venezuela, as diferentes regiões da Venezuela e as rotas de entrada a Boa Vista, no estado de Roraima/Brasil.

Com este enfoque metodológico sob os trajetos, como foi anunciado no primeiro capítulo, respondemos também as preocupações de Sayad (1998), Vidal, Musset e Vidal (2011) e Green (2019), segundo os quais, é importante abordar a mobilidade, não só nos locais de partida e de chegada, mas também nos itinerários de deslocamento que nos dispomos representar através dos mapas culturais dos trajetos.

#### 4.1 REPRESENTAÇÕES GRÁFICAS DAS TRAJETÓRIAS DE DESLOCAMENTO DO GRUPO *EÑEPÁDE CARUTO* E SUA CORRELAÇÃO COM AS HISTÓRIAS DE VIDA



No dia 19 de março de 2022, foi desenvolvida a Oficina de Etnomapas na sala de aula do Programa de Pós-Graduação em Sociedades e Fronteiras. Participaram 11 indígenas *E'ñepá* de *Caruto*, entre eles o professor Alberto Conejero, Carmen Conejero, Sara Gando e Marta Paredes. Jhonny Cuchipe, um dos adolescentes iniciados no Ritual de Iniciação, também participou, assumindo funções correspondentes à transição para a maturidade.

Começamos pelo lugar de origem dos *E'ñepá* segundo as considerações dos participantes. A partir daí, foram indicadas uma diversidade de lugares percorridos nos últimos 40 anos, incluindo a comunidade de *Caruto*.

Para o desenvolvimento da oficina, pareceu mais adequado estimular os participantes a se comunicarem em sua língua materna, pois observamos que ao fazê-lo, aumentavam o nível de participação e também a expressão de seus sentimentos.

As informações coletadas durante a oficina foram então registradas em desenhos elaborados pelo professor Alberto Conejero, permitindo recriar seus processos de deslocamento e desta forma avançar no atingimento de nosso objetivo geral como é a compreensão de suas reconfigurações territoriais/espaciais e identitárias ao longo do de seus processos de deslocamento.

Quanto às histórias de vida, estas foram desenvolvidas por meio de um roteiro de entrevista aberta, o qual foi reelaborado a partir das observações realizadas com o Método Indutivo Intercultural e as descobertas da pesquisa documental.

Os participantes, por sua vez, foram entrevistados em três momentos distintos:

- a) Sara Gando, 46 anos de idade, residente do Abrigo Jardim Floresta, pertencente ao povo indígena *E'ñepá*, foi entrevistada no dia 26 de janeiro de 2022, às 11:00h.
- b) Alberto Conejero, 51 anos de idade, residente do Abrigo Jardim Floresta, pertencente ao povo indígena *E'ñepá*, foi entrevistado no dia 28 de fevereiro de 2022, às 09:00h.
- c) Carmen Conejero, 36 anos de idade, residente do Abrigo Jardim Floresta, pertencente ao povo indígena *E'ñepá*, foi entrevistada no dia 28 de fevereiro de 2022, às 15h.

Foram necessárias outras entrevistas de menor duração, citadas como entrevistas complementares às histórias de vida, com indicação do número da entrevista e da respectiva data.

**Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 2 - Desenho do Mapa Cultural do território no qual foi fundada a comunidade de *Caruto*, atual parroquia de *Guaniamo***

Fonte: Desenho de Alberto Conejero, Oficina de elaboração do Etnomapa.



*Caruto* hoje estaria localizada entre as comunidades *Perro de Agua* e *Santa Fe de Guaniamo*, no município *Cedeño*, na vazante da mina de diamantes. *Perro de Agua* é a comunidade para a qual foram transferidos, desde a comunidade *El Pajal*, por iniciativa do Arcebispo Mata Cova em 1976, como já foi descrito.

Segundo os participantes do etnomapa, *Caruto* não existe hoje, foi abandonado como outros assentamentos *E'ñepá*. O abandono de *Caruto* confirma as observações de Henley (2011), em seus estudos realizados entre 1975-1976 em outras comunidades *E'ñepá*. Esta é uma característica da e'ñepanidade que Alberto Conejero também refere (CONEJERO, Alberto, entrevista n.º 07, abril de 2022).

**Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 3 - Desenho do Etnomapa da comunidade de *Caruto***



Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.

De acordo com a linha do tempo traçada pelos participantes, a fundação de *Caruto* deve ter se iniciado a partir dos anos de 1975 e 1976, e deixou de ser habitado progressivamente ao longo da década de 1990, coincidindo com os pontos de inflexão identificados na revisão bibliográfica anterior.

O estudo de Lugo-Morín (2007a) sobre as aves caçadoras dos E'ñepá, permite inferir que *Caruto* se localizava numa região do cerrado, com pouca cobertura vegetal, com o qual é possível lhe incluir dentro da etnocategoria *de savana arbustiva*.

Neste etnomapa da aldeia de *Caruto*, podemos apreciar a representação de suas “unidades do grupo fogão”, estas estão localizadas à beira da estrada que conecta *Caicara del Orinoco* com as minas de *Guaniamo*. Essas unidades socioprodutivas não seriam mais como as descritas por Henley (2011), casas grandes onde poderiam morar entre 30 e 40 pessoas, relacionadas com unidades de outros assentamentos por meio de laços parentais.

Henley (2011), em seus estudos de meados da década de 1970, explica que esses assentamentos, tipo aldeia, costumavam ser distribuídos arbitrariamente pelo território, com tendência a se localizarem a poucos minutos uns dos outros, de modo que poderiam se contar 10 assentamentos em um raio de uma hora de carro. Cada assentamento funcionava como uma unidade socioeconômica independente, porém, acrescenta o autor, havia um movimento

constante de "unidades de grupos fogão" entre uns assentamentos e outros. Para Henley, uma comunidade seria formada por vários assentamentos equidistantes.

Alberto Conejero atualiza esta informação a partir do seu conhecimento, referindo que estes povoados eram denominados comunidades e constituídos por algumas “unidades de grupos fogão”, aproximadamente oito, que quando constituídas por cerca de 8 membros não excedia 40 pessoas no total. Sara Gando (História de vida n.º 1, janeiro de 2022) lembra que desde criança os adultos referem-se ao povoado como comunidade. Privilegiamos a categoria comunidade por sua referência à unidade coletiva de interesse comum, como assumimos anteriormente.

Segundo as narrativas do professor Alberto Conejero, as casas de *Caruto* eram uma para cada "unidade de grupo fogão", entendida em sentido amplo. Para a construção dessas casas, eram integrados os demais membros da comunidade, para o que o dono da casa dava incentivo aos colaboradores com comida e bebida. Estas casas eram acompanhadas por uma casa de maior medida, a casa comunitária em que todos os habitantes se juntavam para trabalhar segundo a expressão "*mokintyo per camo*" que significa "trabalho de casa". No final do trabalho, havia música para dançar e bebida para compartilhar.

Suas roças estão representadas no etnomapas, as mesmas são lembradas com orgulho pela importância que tiveram na geração de renda econômica da comunidade. As fontes de proteína, produto da caça, parte fundamental da dieta *E'ñepá*, também estão representadas. Na oficina, os participantes lembraram suas roças de mandioca, banana, inhame, timbó, tabaco, pimenta doce, batata doce, arroz, milho, entre outros. Faziam suas roças, comiam delas e das carnes produto das atividades da pesca e da caça de anta, macaco, tucano, tamanduá, jacaré e paca, entre outros tipos de carne que buscavam longe do assentamento (Oficina de Etnomapa, março, 2022). Essas narrativas coincidem com as descobertas de Henley (2011), Lugo-Morin (2007a), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007).

Sara Gando (História de vida n.º 1, janeiro, 2022), conta que em *Caruto* não havia buriti, peixe nem babaçu<sup>31</sup>, como na comunidade anterior *El Pajal*. Durante a entrevista sobre sua história de vida, percebemos a expressão de um sentimento de nostalgia pelo que ela coletava facilmente em *El Pajal*, e que não era mais o mesmo. Sua história nos permite perceber uma saudade e, ao mesmo tempo, um desejo de tê-la novamente, um desejo que se expressa com esperança, apesar do contexto de mobilidade internacional em que vive.

Nas palavras da Sara Gando, eles foram obrigados a deixar *El Pajal* por inveja:

---

<sup>31</sup> Fruto da palmeira de Babaçu, conhecida na Venezuela como *Coroba*.

"bueno en esse entonces la gente estaba envidiosa de nuestra tierra"<sup>32</sup>, uma causa característica que os E'ñepá costumam atribuir aos eventos trágicos que acontecem em suas vidas (VILLALÓN, 2007).

O rio *Guaniamo* também está representado no etnomapa, um rio ao pé do assentamento, mas ao qual não dão importância nas suas falas. É um rio vazio de peixes, fonte de proteína, que Henley (2011), Lugo-Morin (2007a), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007), referem como essencial nas suas dietas. Alberto Conejero narra que em *Caruto*, desde o início do povoamento, a pesca não era boa, mas a caça sim.

Sara Gando relata que para comer peixes eles iam longe à direção do rio Orinoco, ela aponta que toda a comunidade ia para um rio que ficava ainda mais longe, passavam o dia pescando e limpando peixe e depois comendo com mandioca.

Carmen Conejero (História de vida n.º 3, fevereiro de 2022) complementa contando como eles tinham que caminhar entre 3 e 4 horas em direção ao rio Orinoco para chegar ao rio *Suaquím*, onde encontraram bons peixes. Sara Gando lembra que na aldeia de *El Pajal*, perto do rio *Orinoco*, havia muita pesca, mas em *Caruto* era preciso caminhar para comer peixe, pois no rio *Guaniamo*, perto de *Caruto*, não havia pesca. Os participantes da oficina também relataram a abundância de alimentos dentro e ao redor do rio *Suaquím*, em comparação com a escassez nas proximidades do rio *Guaniamo*.

Percebe-se, neste relato, que Sara Gando e Alberto Conejero comparam os dois espaços, *El Pajal* e *Caruto*, e a comparação é feita a partir do critério da abundância, da disponibilidade da fonte proteica que vários autores já referiram como fundamental na nutrição dos E'ñepá, e que eles expressam a cada oportunidade que falam das preferências alimentarias (Pesquisa de campo: 2021, 2022).

No contexto situado de Sara Gando e Alberto Conejero, *Caruto* não oferecia o que seu antigo *El Pajal* lhe ofereceu e nesse ato de lembrar, segundo Pollak (1992), eles realizam inconscientemente o trabalho de organizar a memória social em escala de interesses, sobrepondo algumas memórias ao respeito de outras. Na oficina de elaboração do etnomapa, as memórias evocadas foram igualmente relacionadas à fonte e disponibilidade de proteína animal e às formas como as obtinham; uma vez em processos de deslocamento, as memórias priorizadas têm sido aquelas relacionadas às atividades de subsistências socionaturais.

Pollak (1992), com base nos estudos de Halbwachs (1990), refere que no trabalho de organização das memórias coletivas há uma escala de sentimentos de identidade, interesses,

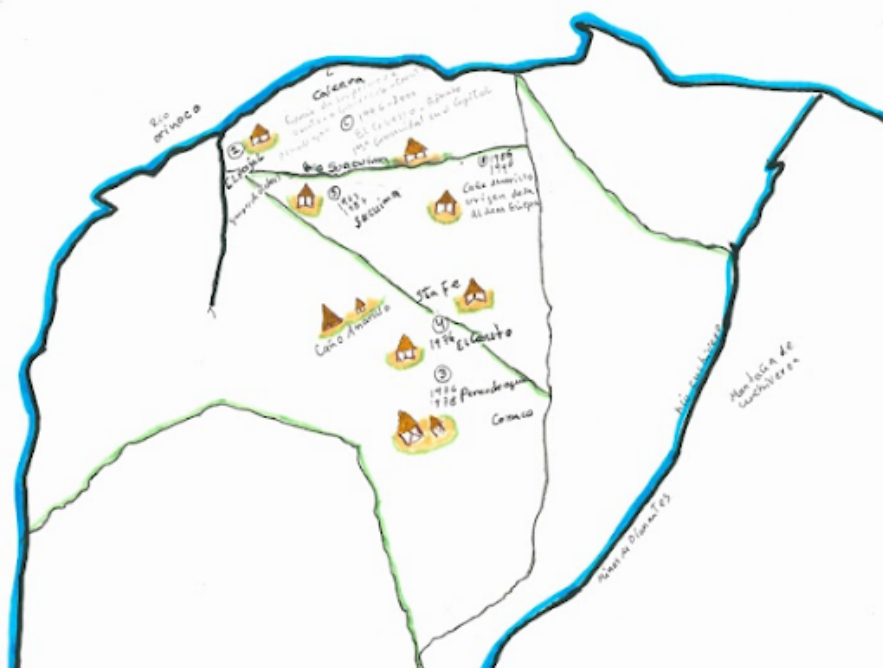
---

<sup>3233</sup> “Bem naquela época as pessoas tinham inveja da nossa terra”, tradução nossa.

preocupações (individuais / coletivas), que num dado contexto e de acordo com a importância que tem para os sujeitos, são exteriorizadas segundo o nível de hierarquia que tem para os sujeitos.

Sara Gando, atualiza suas impressões do passado priorizando o que era importante para ela e em geral, o que importa para o grupo ao comparar esses dois lugares. O que Gando e o grupo fazem é o resultado do que Le Goff explica sobre a forma como a memória atua, se referindo primeiro, a um conjunto de funções psíquicas, a partir das quais os indivíduos atualizam impressões ou informações passadas, ou representadas como passadas, para depois reconstruir o passado, por meio da seleção de certos fatos, com a possibilidade de priorizar uma visão para em detrimento de outra (LE GOFF, 1990).

**Desenho 4 - Desenho do Mapa cultural das rotas entre o lugar que o grupo identifica como a origem, *Caruto*, e *Caicara del Orinoco*, capital do município *Cedeño* no estado de *Bolívar***



Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.



Os *E'ñepá*, tal como foi descrito anteriormente, acreditam ter saído de uma rocha por ordem de Mareaoka ou Mare:waka, desde o Alto do Cuchivero, no entanto, o grupo participante identifica o ponto de origem na comunidade de *Caño Amarillo*, localizada à beira da estrada que comunica *Caicara del Orinoco* às minas de *Guaniamo*.

De acordo com o relato do grupo participante da oficina do etnomapa, os *E'ñepá* saíram de *Caño Amarillo* (Ponto 0) e alguns foram para *El Pajal* (Ponto 1) de onde foram deslocados para a comunidade de *Perro de Agua* (Ponto 2). O grupo parece não lembrar com clareza, porém são contestes ao afirmar que, diante da impossibilidade de convivência devido aos conflitos que surgiram, um grupo formado basicamente por duas ou três famílias saiu de *Perro de Agua* para fundar a comunidade de *Caruto* entre os anos 1975-1977 (Ponto 4), entre as comunidades de *Perro de Agua* e *Santa Fe de Guaniamo*.

A decisão de fundar *Caruto*, na estrada que comunica *Caicara del Orinoco* com as minas de *Guaniamo*, provavelmente foi guiada pela tendência dos *E'ñepá* de fundar assentamentos nas proximidades dos núcleos não-indígenas, para estocar remédios e bens industriais, configurando moradias nucleadas com riscos de sedentarização, segundo Mattei-Muller (2011).

Porém, a agricultura de talha e queimada, a coleta e a pesca continuaram sendo as principais atividades de subsistência do grupo participante por mais de uma década, incorporando materiais adquiridos de comunidades não-indígenas, como indicava Villalón (2007).

Os participantes confirmam os resultados dos estudos de Lugo-Morin (2007a), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007) e da importância estratégica das aves silvestre como atividade de subsistência socionatural, assim como da incorporação da venda de produtos de roça e artesanato, como atividades de subsistência socioproductiva devido às dificuldades diárias para encontrar animais de caça.

Segundo Alberto Conejero, o grupo teve que incorporar a venda de produtos das suas roças e a venda de artesanato como estratégia de reprodução diante das dificuldades que tinham em se fornecer alimentos em quantidade e qualidade suficientes para o grupo, algo fundamental na dieta *E'ñepa*. Nesse sentido, Lugo-Morin (2007a, p. 93)<sup>33</sup> referia

---

<sup>33</sup> “Os caçadores apontam que devem percorrer cada vez mais distâncias (mais horas caminhando até os locais de caça). Entre outras razões, uma das razões fundamentais é a sedentarização de grupos que tradicionalmente praticavam alta mobilidade sazonal, mas permanente. A sedentarização/nucleação aliada à demanda por uma população de mineiros flutuantes sustenta a suposição de que a frequência e a intensidade da caça aumentaram significativamente”, tradução nossa.

Los cazadores señalan que cada vez deben viajar más distancias (más horas caminando a los sitios de caza). Entre otras razones, uno de los motivos fundamentales es la sedentarización de grupos que tradicionalmente practicaban una alta movilidad estacional pero permanente. La sedentarización/nucleación aunada a una demanda de una población de mineros flotantes sustenta suponer que ha incrementado significativamente la frecuencia e intensidad de la cacería.

Ressalta-se que em suas narrativas, nem dos participantes das histórias de vida, da oficina do etnomapa e dos outros encontros formais e informais, perceberam o efeito da atividade mineradora nas suas vidas em *Caruto*, nem pela indisponibilidade de peixe devido à contaminação do rio, nem pela escassez de aves e outras carnes de caça como a Anta e a Paca que o grupo apreciava.

Para o professor, as minas ficavam longe, a três horas de carro. Segundo seu relato, as terras foram demarcadas como terras indígenas, razão pela qual os mineiros não entraram ali. Os não-indígenas, segundo seu relato, foram expulsos daquelas terras por influência do Arcebispo, de tal forma que para o narrador e outros participantes da oficina, a escassez era resultado da atividade de caça dos *E'ñepá* e não dos mineiros. Não há associação entre atividade extrativista e escassez de alimentos na memória do grupo participante, portanto, essa associação, que parece óbvia à primeira vista, não é colocada nas suas histórias.

A comercialização dos produtos das roças incorporada como atividade de subsistência foi ratificada pelos narradores das histórias de vida, Sara Gando e Alberto Conejero, assim como pelos participantes da oficina de elaboração dos mapas culturais, que o situam temporariamente com maior intensidade no final dos anos oitenta para a comunidade de *Caruto*.

Nenhum dos participantes mencionou a comercialização do cumaru (*Dipteryx odorata*)<sup>34</sup>, durante a década de 1960, que Henley (2011) e Villalón (2007) relatam como uma das atividades socioprodutivas dos *E'ñepá*, atividade socioprodutiva que garantiu a independência socioeconômica da etnia por décadas, até o momento em que os não-indígenas se apropriaram do mercado de comercialização da semente pela cumarina, substância amplamente utilizada como aromatizador.

O grupo participante concordou com a forma como seus produtos das roças foram comercializados em outras localidades, como *Caicara del Orinoco*. Alguns *E'ñepá*, segundo foram relatados na oficina, incorporaram também a venda de orquídeas, como referia Mattei-Muller (2011), se expandindo em *Ciudad Bolívar* e em Boa Vista até alguns meses atrás.

Segundo os relatos de Sara Gando e Alberto Conejero, as vendas de artesanato foram

---

<sup>34</sup> Semente conhecida na Venezuela como a *sarrapia*.



incorporadas como atividade de subsistência, a partir das primeiras vendas sucedidas na cidade de *Caicara del Orinoco*. Os primeiros que venderam seus artesanatos voltaram com dinheiro, falaram aos outros das novas notícias e toda a aldeia começou a fazer seus artesanatos para vender em *Caicara*. Rapidamente todos se dedicaram ao artesanato, e foi assim que começaram a definir rotas para além de seus deslocamentos habituais entre *Suaquím* e *Caicara del Orinoco*.

Alberto Conejero explica que os homens da comunidade foram os primeiros a sair para vender outros artesanatos além das cestas, depois foram as mulheres que também fizeram e saíram para vender na cidade, acompanhadas de seus filhos. Faziam cestos, colares, arcos e flechas e “cestos de mapire”, com o qual ampliaram a venda de outros artesanatos como atividade socioprodutiva.

Sara Gando refere como a partir da venda de artesanato o grupo se deslocava à *Caicara del Orinoco* desde *Caruto*, na busca de alimentos complementares, tais como arroz, açúcar, sardinhas, macarrão, sandálias, roupas e, entre outras coisas, o peixe fresco que limpavam e assavam antes de retornar à comunidade.

Relata que essas visitas à Caiçara também aconteciam em grupo, levavam cestas, colares e orquídeas. Uma vez que descobriram que tinham ingressos das vendas, continuaram a produção. Com o produto das vendas se abasteciam, e só voltavam até ter dinheiro para pagar o caminhão que levavam eles de volta à comunidade. Sara diz que nunca pediram dinheiro, sentiram vergonha<sup>35</sup>.

Com o tempo, quando a produção parou na roça, até mesmos produtos da roça foram comprados de não-indígenas em *Caicara*, diz Alberto Conejero. Na atualidade, nos percursos de deslocamento, entre um lugar e outro, o grupo tem ido incorporando coletas sazonais como tracajás, frutos de buriti, e babaçu, assim como outros tipos de coletas de oportunidades não naturais, como latinhas e ferros (História de vida n.º1, janeiro de 2022).

Já para esses tempos, Alberto Conejero e Carmen Conejero dizem que poucos em *Caruto* faziam cestos de “tirita”, que chamavam de “cestos de mapire”. Os homens preferiam trabalhar com os caminhões e não ir aos pântanos, onde essas plantas eram coletadas, à horas de caminho da comunidade. Carmen Conejero diz que em consequência desta realidade,

---

<sup>35</sup> Em relação à coleta de dinheiro como estratégia de subsistência, Carmen Conejero contou durante as atividades de observação, que os Enepá não gostam de pedir dinheiro, procuram uma forma de trabalhar com a venda de seus artesanatos e pagar suas coisas. Esse fato foi referido por ocasião da necessidade de coletar dinheiro para viajar para a cidade de Rorainópolis, no momento em que se aventuravam naquele território com a intenção de procurar um terreno para viver (Observação participante, agosto de 2021. Abrigo Jardim Floresta).

nenhum dos abrigados de *Caruto* sabe fazer os cestos. O único que conhecia era seu irmão Rafael Conejero, que morreu em 16 de fevereiro de 2022 no Hospital Geral de Roraima, após ter sido submetido a uma cirurgia de tumor cerebral.

Essas excursões na cidade de *Caicara del Orinoco* coincidem temporariamente com as excursões do grupo em *Suaquím*. Segundo seus relatos, começaram a serem visitadas a partir do final da década de 1980, configurando um espaço para o provisão de alimentos, descanso e acesso coletivo a outros espaços, como *Caicara del Orinoco*.

De acordo com as histórias de Alberto Conejero e Gando, *Suaquím* está localizada entre *Caruto* e *Caicara del Orinoco* como podemos ver na figura 20.

Em *Suaquím*, o grupo permaneceu certo tempo se alimentando e descansando. Como *Suaquím* ficava próximo às savanas de *Caicara*, o grupo poderia facilmente se deslocar para a cidade em busca de potenciais clientes para a venda de seus artesanatos e depois retornar a *Suaquím*, e de ali retornaram para *Caruto*, levando parte das compras realizadas. Em nenhuma das histórias aparece a intenção do grupo de permanecer em *Suaquím*, de modo que sua ocupação não parece ter configurado um espaço de assentamento para o grupo, mas poderia se configurar como refúgio devido a temporalidade e as atividades de abastecimento que eles realizaram.

Na rota de mobilidade entre *Suaquím* e *Caicara del Orinoco*, o grupo se aventurou em um novo espaço em meados da década de 1990. Tratava-se de um pedaço de terra nas savanas adjacentes à referida cidade. Este terreno era chamado de “Terreno Rómulo” e estava localizado no setor *El Caballo*, e segundo suas histórias, ao longo do tempo algumas “unidades do grupo fogão”, construíram casas de pau com telhados de palmeiras, características do grupo. Este terreno foi ocupado aproximadamente até o início do novo século. No terreno do Rómulo foram entregues casas a alguns membros de *Caruto*, o que gerou desacordo no grupo, segundo Sara Gando.

Durante esse tempo, continuaram a deslocar-se entre *Caruto* e *Caicara*, e eventualmente em *Suaquím*. O Terreno de Rómulo, como eles identificam, permitiu-lhes estrategicamente aceder a outros mercados para a venda dos seus artesanatos, com as quais podiam se alimentar dentro da cidade, nas suas economias cada vez mais dependentes do mundo não-indígena. Foi assim que entraram em *Ciudad Bolívar* pelo terminal de passageiros e de ali para as demais regiões do país, como veremos a seguir.

De acordo com as histórias de vida, o Terreno Rómulo configurou-se como um segundo assentamento, adquirindo com o tempo as características de um assentamento principal, deslocando progressivamente a comunidade de *Caruto*, quem ficou para trás, na

memória de um passado que o grupo traz para o presente nas diferentes reuniões ao longo da pesquisa.

*Caruto* é agora lembrado como um lugar de crescente escassez, em contraste com *El Pajal* e *Suaquím*. Apesar disso, Sara Gando diz que não queriam sair da comunidade, suas casas estavam lá, mas como não ofereciam meios de subsistência, tiveram que explorar outros territórios em busca de espaços que oferecessem recursos para o que o grupo identifica como suas necessidades básicas. Encorajados pela venda de seus artesanatos e pela generosidade dos habitantes da cidade, aventuraram-se em outros espaços de interesse (CONEJERO, Alberto, entrevista n° 3, setembro de 2021).

Porque el E'ñepá es así, va de un lugar a otro buscando la forma de conseguir lo que necesita para subsistir, a veces se asienta en un lugar, otras veces hace como un refugio o campamento, como antes que hacíamos un refugio para buscar lo que necesitábamos o acampábamos para guardarnos de un mal tiempo, y siempre ha sido así (CONEJERO, entrevista n.º 07, abril de 2022)<sup>36</sup>.

A expressão de Alberto Conejero, confirma a relação fenomenológica entre memória social e identidade, a partir desta relação, a memória reconstrói os acontecimentos passados ao mesmo tempo em que constrói a identidade individual e coletiva (POLLAK, 1992).

Quanto ao vínculo entre memória e identidade, “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia” (LE GOFF, 1990, p. 476). Deste modo, o autor atribui à memória a responsabilidade de proporcionar aos indivíduos ou grupos de indivíduos, um sentimento de pertencimento ou ressignificação dependendo do contexto; e esclarece que a memória não configura um processo de reconstrução nem resgate de identidade, proporciona sentimentos de pertencimento ou de ressignificado, com o qual coadjuva nos processos de construção do presente pelo passado.

Pollak (1992) concorda que a identidade não é reconstruída, ela é reconfigurada a partir das memórias que são exteriorizadas pelo processo de captura, fixação e atualização das memórias mais significativas.

---

<sup>36</sup> “Porque o E'ñepá é assim, ele vai de um lugar para outro procurando uma forma de conseguir o que precisa para sobreviver, às vezes ele se instala em um lugar, outras vezes ele acampa ou se refugia, como antes a gente fez um abrigo para procurar o que precisávamos ou acampar para nos proteger do mau tempo, e sempre foi assim”, tradução nossa.

### Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 5 - Desenho do Mapa cultural das rotas entre Caicara del Orinoco, capital do Município Cedeño e Ciudad Bolívar

Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.



Este mapa permite-nos viajar através dos lugares vivenciados, entre o Terreno Rómulo e outras regiões do país, aproximadamente nos finais da década dos anos 1990 e 2000, percursos pautados pela análise que o grupo faz das oportunidades de venda de artesanato.

Segundo as narrativas dos participantes da oficina do etnomapa, com o tempo, quando viram que as vendas em *Caicara* eram poucas, e que muitos na cidade já haviam comprado seus artesanatos, decidiram viajar para *Ciudad Bolívar* e depois para *Puerto Ayacucho*. Para aumentar as vendas, copiaram tipos de artesanato de outros grupos, como “vara de lluvia” dos grupos Pemon e pulseiras dos Warao, com nomes feitos em miçangas para atender às demandas de seus compradores. Com estas estratégias diversificaram os seus produtos artesanais, incorporando novos elementos a esta atividade de subsistência, se especializando, como explica Alberto Conejero:

En Guaniamo teníamos poca ayuda del gobierno, vivíamos de nuestras propias producciones que vendíamos en Caicara del Orinoco, con la crisis tuvimos que salir. Algunos se fueron desplazando para Ciudad Bolívar, otros solo iban a las ciudades a vender y regresaban; ciudades grandes como Caracas, Valencia. Ya en Ciudad Bolívar comenzamos a elaborar artesanías con otros tipos de materia prima y copiamos artesanías de otros indígenas como los ye'kuana y warao (CONEJERO,

Alberto, Historia de vida n.º 2, 2022)<sup>37</sup>.

Pode-se dizer que aqueles que receberam casas governamentais no Terreno Rômulo, fixaram-se permanentemente no local, outros utilizavam o espaço para aceder a outros espaços, entre as visitas cada vez menos frequentes a *Caruto*, os locais onde iam vender o seu artesanato e os locais onde se forneciam de matérias primas, entre *Caicara del Orinoco* e *Ciudad Bolívar*.

*Santa Rita, Cuchivero, Rosalía, La Culebra, Maripa*, todos os povoados localizados na margem direita do rio *Orinoco*, eram espaços de abastecimento de alimentos oferecidos pelo rio (proteína animal produzida pela pesca e caça), e matérias-primas, basicamente sementes, para fazer seus artesanatos. *Maripa* é um povoado não-indígena no qual também viviam outros grupos étnicos, como os *Yekuana, Sanema, Mapoyo* e *Jivi*.

O grupo esclareceu que não costumavam morar nesses lugares, apenas passavam para ter acesso a provisões básicas, neste caso, essas localidades parecem ter configurado acampamentos, apenas para passar uma ou várias noites, enquanto coletavam sementes, eventualmente abrigando-se das intempéries ou dos perigos da noite.

Segundo Sara Gando, nesses lugares, ela e seu grupo realizavam atividades de coleta, integrando trabalho e natureza como explicamos no capítulo anterior. Assim, por exemplo, contou como vendiam fruto de babaçu e buriti, coletados nos buritizais de três lagoas, estas atividades eram realizadas durante os meses de inverno, tracajás para consumo humano e sementes para fazer artesanato coletadas nas margens do rio *Orinoco*, entre *Caicara* e *Ciudad Bolívar* durante o verão e, mais recentemente, orquídeas que foram colheitadas entre a linha internacional e Pacaraima aqui no Brasil, ou mesmo nas florestas próximas de *Ciudad Bolívar*.

Essas, como outras múltiplas histórias sobre os lugares percorridos, são dotadas de significados e sentidos associados às suas formas particulares de materializar o mundo por meio de suas atividades em interação com os espaços que ocupam, mesmo em contextos urbanos, de onde os membros do grupo retornam aos espaços naturais para realizar trabalhos de transformação do espaço, seguindo o conhecimento que têm do meio natural.

*Maripa* parece ter configurado uma exceção desta forma de ocupação do espaço.

---

<sup>37</sup> “Em *Guaniamo* tínhamos pouca ajuda do governo, vivíamos de nossas próprias produções que vendíamos em *Caicara del Orinoco*, com a crise tivemos que sair. Alguns se mudaram para *Ciudad Bolívar*, outros só foram para as cidades vender e retornaram; grandes cidades como Caracas, Valência. Já em *Ciudad Bolívar* começamos a fazer artesanato com outros tipos de matéria-prima e copiamos artesanato de outros indígenas como os *Ye'kuana* e *Warao*”, tradução nossa.

Segundo seus relatos, o grupo foi realocado para este lugar por intervenção do Ministério Indígena, desde as proximidades do terminal de passageiros de *Ciudad Bolívar*, especificamente para uma comunidade denominada *Tres Lagunas*.

*Tres Lagunas* foi então um lugar onde o grupo participante reconhece ter se instalado por um espaço aproximado de quatro anos, não lembram das datas, porém os participantes especificam que essa comunidade estava localizada no setor *El Guarataro*, pertencente ao município de *Maripa*, também localizado na margem direita do rio *Orinoco* e próximo a *Ciudad Bolívar*.

Os participantes da oficina contam como foram persuadidos por autoridades do Ministério Indígena a se retirarem das áreas do terminal de passageiros de *Ciudad Bolívar*. Para tanto, eles receberam ofertas de melhores condições de vida numa comunidade onde teriam acesso a moradia, terra para cultivo, água e energia. No entanto, nem todos receberam casas, e isso gerou conflito com os excluídos, além disso, as formas tradicionais de tomar as decisões foram intervencionadas com a imposição da figura das lideranças, sem observar as formas de organização do grupo segundo as quais, o grupo não tem hierarquias, mas consenso entre seus membros com atenção especial às opiniões dos mais velhos (HENLEY, 2011; MATTEI-MULLER, 2011; VILLALÓN, 2007).

Na realidade sentida do grupo, as terras de *Tres Lagunas* não tinham acesso à água para cultivo, eles tinham que buscar água imprópria para o consumo, para preparar seus alimentos e para tomar banho (PAREDES, Marta, Oficina de etnomapa, março, 2022).

Pela forma como relatam os acontecimentos, os participantes foram deslocados mais um vez, configurando-se um espaço de assentamento forçado em um território dotado de terra, mas não cultivável, com o qual se pode dizer que o grupo repetiu a história de *Perro de Agua* e até do próprio *Caruto*, que embora tenha sido fundada pelos próprios Eñepa, é provável que essa fundação estivesse condicionada às poucas opções num espaço cada vez mais reduzido pela atividade extrativista e latifundiária.

Tudo parece repetir o padrão de exercício do poder em favor da expansão latifundiária nos primeiros três quartos do século XX, em favor da limpeza da cidade nos arredores do Terminal de Passageiros de *Ciudad Bolívar* e em favor da nucleação de migrantes indígenas nos abrigos oficiais no contexto de deslocamento internacional, especificamente na cidade de Boa Vista, Estado de Roraima. Estas ações estatais de nucleação no estado de Roraima, serão abordadas nos próximos capítulos.

Essas formas de intervenção constituem em si mesmas oportunidade para refletir sobre o exercício do poder, tanto para procedimentos no quais intermedia o uso da força

pública, como para procedimentos de aparente "boa vontade" acompanhados de sutis ações de intimidação e ameaças de abandono, que logo são relatados como processos bem-sucedidos de “relocação voluntária”, como aconteceu com a realocação dos diferentes grupos indígenas desde *Ka Ubanoko* para o Abrigo Jardim Floresta nos finais do ano de 2020 e inícios do ano de 2021.

Com base nas contribuições dos participantes, estima-se que entre meados da década de 1980 e o início do novo século, o grupo formado pelas “unidades de grupos fogão” de *Caruto* e seus descendentes, configuraram acampamentos para o aprovisionamento ao longo de todos estes povoados na margem direita do rio Orinoco, entre o Terreno Rómulo e o Terminal de Passageiros de *Ciudad Bolívar*. Com o passar do tempo, o Terreno Rómulo permaneceu na memória do grupo, enquanto *Ciudad Bolívar* tornou-se o ponto de acesso às demais regiões do país e aos serviços de saúde, especialmente para o parto das mulheres (GANDO, Sara, história de vida n.º 1, janeiro de 2022; CONEJERO, Alberto, história de vida n.º 2, fevereiro 2022).

O Professor Alberto Conejero conta que no seu deslocamento, entre *Caruto* e o Terreno Rómulo, ele e Pablo Cuchepe decidiram desbravar um terreno nas imediações do Terminal de Passageiros de *Ciudad Bolívar*. Este, segundo as narrativas da Sara Gando, chamou-se de Barrio Peru, e tornou-se o espaço a partir do qual eles começaram a traçar os trajetos de deslocamento em direção ao Brasil, o mesmo espaço do qual mais tarde sairiam artesanatos elaborados para enviar a Boa Vista. Até agora poderíamos dizer que o Terminal de Passageiros de *Ciudad Bolívar* cumpriu funções de refúgio para o grupo. Nele, por exemplo, as gestantes aguardavam o momento do parto, e a partir dele o grupo acessava as demais regiões do país, deslocando-se orientados pelo sentido de oportunidades da venda de seus artesanatos, aproveitando o boom econômico da primeira década do novo século.

**Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 6 - Desenho do Mapa cultural da Venezuela indicando todas as regiões do território nas quais venderam seus artesanatos**

Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.



No desenho do etnomapa, os participantes afirmam se sentir orgulhosos das suas viagens, definindo rotas de ida e volta para todas as regiões do país: Región Zuliana (Maracaibo), Región Central (Maracay, Valencia, Caracas, La Guaira, Boca de Uchire, Iguerote); Região Occidental (Barquisimeto, Yaracuy), Região Los Llanos (San Fernando de Apure, Barinas, Calabozo, Saraza, Valle de la Pascua); Região Los Andes (San Cristóbal), Região Oriental (El Tigre, Puerto la Cruz, Puerto Píritu, Cuaná, Maturín, Margarita, Carupano, Anaco, Tucupita) e Região Guyana (Upata, El Callao, Guasipati, Tumeremo, Las Claritas, Bolívar, Santa Elena).

As mudanças econômicas geradas na Venezuela repercutiram na disponibilidade de dinheiro no final de 2017, “la eliminación por decreto del billete de 100 bolívares redujo la disponibilidad de efectivo a un mínimo histórico de 3% sobre la liquidez”<sup>38</sup>(ALAYÓN; MARCANO, 2018).

Neste contexto, os E'ñepá de *Caruto* começaram a avaliar a necessidade de entrar em outros territórios, mais ao sul do país, e a partir dessas excursões o grupo cruzou a fronteira encaminhados pelas excursões da senhora Juana Castillo Argote.

**Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 7- Desenho do Mapa cultural indicando as localidades do sul do país que estão incluídas nas rotas de entrada no Brasil**



Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.

<sup>38</sup> "A eliminação por decreto da nota de 100 bolívares, reduziu a disponibilidade de caixa a um mínimo histórico de 3% na liquidez", tradução nossa.



Com esse mapa cultural, acompanhamos os itinerários de deslocamento do grupo, entre *Ciudad Bolívar* e o sul do país, rota de entrada à Amazônia brasileira. De acordo com as narrativas, a modificação dos trajetos neste sentido ocorreu progressivamente. Como se fossem táticas de caça atrás de presas, os *E'ñepá* de *Caruto* se deslocaram atraídos por potenciais clientes localizados em pontos estratégicos, como as minas e centros turísticos, como pode se observar no desenho.

As histórias de Alberto Conejero e Sara Gando confirmam que, devido à falta de dinheiro e insegurança durante o ano de 2017, a venda de artesanato já não foi igual. Nas suas análises dos locais de oportunidade para suas vendas, é possível que tenham privilegiado o sul do país, que por um lado abria a oportunidade de vender suas mercadorias em uma economia gerida com base no ouro, e por outro lado, oferecia oportunidades de ganhar dinheiro em trabalho precarizado e com altos riscos para a vida e segurança das pessoas.

Essas são as motivações que emergem das histórias de Sara Gando quando relata suas explorações nas cidades de *El Callao, Guasipati e Las Claritas juntamente* com suas filhas, Azucena e Maribel, seus netos e seu genro Alveiri Martinez. É através desses trajetos que este grupo se aproxima de *Santa Elena de Uairén*, incentivado pela rota de vendas estabelecida por sua tia Juana Castillo Argote junto com seu marido, o senhor Raul Paredes e seus filhos, que já vendiam artesanato para turistas mediando o atrativo pago em dólares na época do boom econômico do país.

A passagem da Venezuela para o Brasil, segundo Sara Gando (História de vida n.º 1, janeiro de 2022), vem da mão de sua tia, Juana Castillo Argote. Sara conta que se encontrava em *Ciudad Bolívar* vendendo pulseiras e colares quando sua tia a convenceu a vir para o Brasil. Entre nervos e vontade de conhecer outros lugares, finalmente entrou em um ônibus no terminal de passageiros de *Ciudad Bolívar*, como fizera em outras ocasiões quando foi a Margarita, Caracas e La Guaira.

A respeito da saída da Venezuela Alberto Conejero complementa dizendo,

Las dificultades para poder auto mantenernos nos fue llevando a salir por grupos pequeños y así nos fuimos reuniendo. Seguimos igual, estamos en familia y de ahí viajamos lejos por días o meses, para otras ciudades, Manaus y otras más al interior de Brasil (CONEJERO, entrevista n.º 07, abril de 2022)<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> “As dificuldades para nos sustentarmos levaram-nos a sair em pequenos grupos e assim nos reunimos. Continuamos a mesma coisa, estamos com a família e de lá viajamos para longe por dias ou meses, para outras cidades, Manaus e outras mais para o interior do Brasil”, tradução nossa.

A senhora Juana Castillo Argote tem aproximadamente 62 anos de idade, ela é esposa de Raul Paredes e mãe de Marta Paredes. Esta última nomeada como liderança dos indígenas, primeiro no Abrigo Pintolândia e depois no Abrigo Jardim Floresta.

Juana Castillo Argote teve um primeiro casamento. Ela e sua irmã Sara Argote eram esposas do senhor Chichá Gando, portanto os filhos e filhas de ambas irmãs são primos e primas e também são meio-irmãos uns dos outros, Sara Gando entre elas.

Na primeira viagem, Juana y Sara venderam na feira “Passarão” e no centro da cidade; venderam tudo em uma semana e voltaram para Santa Elena e depois para o Bairro “Peru” em *Ciudad Bolívar*. Sara não se lembra do ano em que vieram pela primeira vez, diz que deve ter sido em 2017. Sobre isso, o Professor Alberto Conejero (História de vida n.º 2, fevereiro de 2022) afirma que as viagens de sua tia Juana ao Brasil devem ter acontecido entre 2016 e 2017. É ela quem atravessa a fronteira entre Santa Elena e Pacaraima, inicialmente sozinha e depois com sua sobrinha Sara e outros parentes, depois de confirmar as expectativas de encontrar potenciais clientes para vender seus artesanatos e orquídeas. Sara conta com um sorriso como foi quando entrou no Brasil:

Sí, yo no sabía ese real, ni Juana, que sabía él (el conductor) dijo “el pasaje aquí vale como veinte” ¿Qué es eso veinte?... Yo dije mira tía ¿qué es eso? ¡Ah! eso es con este billete, con ese usted se va, usted a la línea (respondió el conductor); yo no sabía eso nada, es que yo no sabía nada de eso, mi tía me llevó; ella fue, yo la acompañe a mi tía y cuando yo pregunté, tenía una mata de orquídea, vamos esconder la mata de orquídea, como si fuera robando, pa’ que no la vea la policía dijo mi tía” (GANDO,Sara, entrevista de história de vida n.º 1, janeiro de 2022)<sup>40</sup>

Sara Gando retornava da sua primeira viagem ao Brasil. Nesse momento, Venezuela começava a sofrer as consequências do primeiro reajuste monetário de 2016, foi quando ela adoeceu, contraiu dengue e teve dificuldade de se recuperar pelo custo dos remédios. Nessa época vendia artesanato na cidade de *El Callao* com suas filhas, seu genro Alveiris Martinez e as famílias do senhor Pablo Cuhepe e Raul Paredes. Todos em grupo iam de cidade em cidade, faziam artesanato, vendiam e passavam para outra em direção ao Bairro *Perú* em *Ciudad Bolívar*.

Ao retornarem a *Ciudad Bolívar*, encontraram um contexto de violência generalizada como resultado de saques nas lojas da cidade; além disso, circulava a informação de que o

---

<sup>40</sup> “Sim, eu não sabia disso real nem Juana, que sabia ele (o motorista) disse: “a passagem aqui vale vinte”. O que é esse vinte? Eu disse, olha tia, o que é isso? oh! é com esse bilhete, com isso você vai para a linha (respondeu o motorista). Eu não sabia nada disso, é que eu não sabia nada disso, minha tia me levou; ela foi, eu a acompanhei até minha tia e quando perguntei, ela tinha uma planta de orquídea, vamos esconder a planta de orquídea como se estivéssemos roubando para que a polícia não veja, minha tia disse”, tradução nossa.

governo libertaria os presos. Essa possibilidade gerou um sentimento de angústia entre os integrantes da “unidade de grupo fogão” da Sara, a ponto de levá-los a analisar a real possibilidade de partir para o Brasil. Segundo Sara Gando,

Nosotros, mira, nosotros fuimos para allá y escuchamos que Maduro iba sacar a los presos pues; pa' que mataran to' el mundo y la gente se encerraba, escuchamos “Usted no puede estar aquí anda, anda pa' otro lado porque va venir los presos” dijo una venezolana nosotros y nos cerramos una semana y entonces, ¿qué vamos a comer decíamos? y en un momento la gente saqueó, por eso tú no has escuchado eso” (GANDO, historia de vida n.º 1, fevereiro de 2022)<sup>41</sup>.

Sara diz que, durante este período de violência, ela e seu grupo se esconderam por um tempo num lugar perto da cidade de *El Tigre* chamado de “*Gran Sabana*”. Ela não tem certeza, mas diz que foi por cerca de 3 meses. Durante esse tempo, eles passaram fome, comeram cabecinhas de peixe e não tinham nem para comprar açúcar, os comerciantes pediram muito dinheiro por um saquinho de 300 gramas de açúcar só. Então, foram buscar orquídeas para voltar a *El Callao*, ali venderam artesanato feito com miçanga, já não faziam com sementes como quando andavam pelas margens do rio Orinoco, onde encontravam *Lágrimas de San Pedro, Parapara, Peonía e Chirirí*<sup>42</sup>.

A situação era difícil, Sara narra que veio pedir dinheiro para comer no centro de *El Callao*, expressando durante sua fala, um sentimento de desesperança ao referir que não tinham vida naquele momento: “*Ahí nosotros estábamos Así, como locos, así yendo, yendo, no sé por la comida porque no había vida en ese momento; ¿qué vamos a comer? todo el mundo taba así ve*” (GANDO, Sara, história de vida n.º 1, 2022)<sup>43</sup>.

Foi quando decidiu vir à *Santa Elena* e cruzar a fronteira pela segunda vez com sua tia Juana Castillo, agora ambas as mulheres acompanhadas por Pablo Cuचेpe, Raúl Paredes e outros. Nesta oportunidade, Sara diz que lhe pediram identificação e disseram-lhes que não entrariam mais se não tirassem o protocolo do Refúgio. Estos relatos situam a segunda entrada no Brasil deste grupo após o ano 2018, no qual começou-se emitir o documento de Protocolo de Refúgio segundo estipulação do Decreto n.º 9.277, de 5 de Fevereiro de 2018<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Nós, olha, fomos lá e ouvimos que Maduro ia tirar os presos, para que matassem todo mundo e as pessoas se fecharem, ouvimos “Você não pode estar aqui, vá, vá para o outro lado porque os prisioneiros virão” uma venezuelana nos disse e fechamos por uma semana e depois, o que vamos comer, dissemos? e em um ponto as pessoas saquearam é por isso que você não ouviu isso”, tradução nossa.

<sup>42</sup> Todas elas são sementes de plantas cujos nomes em português não foi possível estabelecer nesta pesquisa, ficando como dato de interesse para posteriores estudos que aprofundem na temática.

<sup>43</sup> “Lá estávamos assim, loucos, indo indo, não sei da comida porque naquela época não tinha vida; o que vamos comer? todo mundo ficou assim”, tradução nossa.

<sup>44</sup> Legislação Informatizada - Decreto n.º 9.277, de 5 de Fevereiro de 2018 - Publicação Original. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2018/decreto-9277-5-fevereiro-2018-78614publicacaooriginal-1>

Assim, os membros do grupo chegaram ao terminal de Caimbé, em Boa Vista, de onde se deslocaram para realizar as vendas entre a feira do “Passarão” e o Centro da cidade. Nenhum deles falava ou compreendia o português, mas suas habilidades para se adaptar aos contextos permitiu-lhes que aprendessem as palavras básicas para se comunicar em português, assim como a forma de precificar seu artesanato. Entre os artesanatos oferecidos, contavam arcos e flechas, colares, pulseiras e orquídeas.

Sara conta que aprenderam o valor das moedas e das notas de dinheiro, embora tenham sido vítimas de um oportunismo, essa experiência não limitou suas atividades de venda, pelo contrário, aprenderam a fazer os câmbios respectivos. Sara narra que fizeram como sempre, venderam, comeram e dormiram nas imediações do Terminal de Caimbé, onde o transporte de Pacaraima os deixou. Como sempre, eles separaram o dinheiro das passagens, com que voltaram à Venezuela para se organizarem e empreenderem a viagem definitiva ao Brasil com outros parentes.

Como em outras épocas, retornaram aos seus locais de partida, levando as novas notícias com as quais outros se animaram a experimentar um novo itinerário de deslocamento. Nada de novo de acordo com nossas constatações ao longo do desenvolvimento da pesquisa, a mesma dinâmica de mobilidade orientada pela venda de artesanato como atividade de subsistência nos últimos 40 anos.

No entanto, nesta ocasião, um dos pressupostos descritos por Villalón (2007) parece ter se configurado para o deslocamento do grupo fora de seus territórios amazônicos. Nossa descoberta permite-nos agora argumentar que têm sido as mudanças drásticas quanto à disponibilidade de recursos para sua manutenção as que provocaram a saída desses territórios e, mais recentemente, para além das fronteiras internacionais, envolvendo questões socioeconômicas comuns da migração internacional, assim como também envolvendo reordenamentos étnicos e culturais.

Sara Gando, ao narrar a sua história de vida, não especifica o ano em que entrou pela terceira vez, estimamos a partir de seus relatos e dos relatos dos demais participantes que foi a finais do mesmo ano 2018, depois de construir o abrigo Janokoida em Pacaraima e na época em que estava-se habilitando o primeiro abrigo indígena em Boa Vista, o Abrigo Pintolândia. Ela conta que em Pacaraima havia um abrigo, mas só para os Warao. Sara diz “ellos se enmezquinaron con nosotros”<sup>45</sup> para expressar que não foram generosos em recebê-los.

---

[54821-pe.html](#). Acesso em: 30 out 2022.

<sup>45</sup> “eles não foram generosos”. Essa expressão segundo Villalón (2007) é uma das maneiras pelas quais os E'ñepá conseguem justificar os acontecimentos infelizes dos indivíduos ou do grupo. De suas visões de

Depois de dormir algumas noites no mercado de Pacaraima, Sara e Juana, com suas “unidades de grupo fogão”, finalmente chegaram ao Terminal de Passageiros e depois ao Abrigo Pintolândia.

Em cada história, eles mostram um sentimento de pertencimento ao seu grupo étnico, descrevendo-se como pessoas pacíficas, amigáveis e orgulhosas de pertencer ao povo indígena *E'ñepá*; nesse sentido, eles acostumam se identificar perante as autoridades, como indígenas *E'ñepá*, e identificam nessa afirmação de identidade um reconhecimento pelos outros e uma certa forma de proteção.

Nesse processo de “ir” e “vir”, é importante destacar a história da senhora Juana Castillo Argote na busca de oportunidades de venda de artesanato. Segundo as narrativas de Sara Gando e Alberto Conejero, ela foi a primeira a se aventurar em Boa Vista, inclusive tendo que dormir no terminal de Caimbé sozinha. Ao retornar para a Venezuela, depois de vender todo o artesanato, ela percorreu a rota entre Santa Elena de Uairen e o Bairro Peru em Ciudad Bolívar com o propósito de se abastecer de artesanato e orquídeas e voltar para o Brasil. Nesse processo, ela comprou artesanatos dos outros *E'ñepá* no Bairro Peru, e foi assim que os outros decidiram viajar e vir para o Brasil. Na sua história Alberto relata que:

(...) Es muy linda la historia, mi tía viene sola y logra vender todito, entonces ella regresa a Santa Elena, estaban los hijos, Juan Carlos, Ramón, estaba un primo, Enzo Paredes que está en Venezuela, tenían sus hijos allí. Mi tía ha dado la vuelta vendiendo y ve grupos de Waraos allá en la calle, cerca de Pintolândia u otros sitios aquí. El gobierno los recoge, no sé dónde los metió, yo creo que es aquí en Tancredo, no me acuerdo (...) Los recoge mientras ellos hacen un trámite en el terreno de Pintolândia (...) a ella no la cogieron porque ella estaba vendiendo, no estaba en grupo (CONEJERO, Alberto, Historia de vida nº 2, fevereiro de 2022)<sup>46</sup>.

Percebe-se como as primeiras excursões em território brasileiro foram feitas por uma mulher de avançada idade, acostumada a vender seu artesanato de cidade em cidade, desde a época em que morava na comunidade de *Caruto*. Uma história que chama a nossa atenção tendo em conta as considerações de Henley (2011), Mattei-Muller (2011) e Villalón (2007) segundo as quais o homem era o provedor da fonte alimentar mais importante na dieta *E'ñepá*; essa nova realidade permite inferir a redefinição do protagonismo da mulher dentro do grupo, sem desconsiderar a função do homem que compartilha o trabalho de produzir e vender

---

... mundo, tudo o que acontece é produto da miséria do outro, ódio, da inveja, do mau-olhado, entre outros.

<sup>46</sup> “(...) A história é muito bonita, minha tia vem sozinha e consegue vender tudo, então ela volta para Santa Elena, tinha as crianças, Juan Carlos, Ramón, tinha um primo, Enzo Paredes que está na Venezuela, eles tiveram seus filhos lá. Minha tia andou vendendo e viu grupos de Waraos ali na rua, perto da Pintolândia ou de outros lugares daqui. O governo pega, não sei onde colocou, acho que é aqui em Tancredo, não lembro (...) não a pegaram porque ela estava vendendo, ela não estava em grupo”, tradução nossa.

artesanato e de cuidar dos filhos.

Nenhum dos participantes desta pesquisa afirmou ter vivenciado alguma dificuldade em relação à sua integridade pessoal, nem das suas mercadorias durante o deslocamento entre os locais de partida e de chegada. Eles viajaram de ônibus com artesanatos, sementes e até orquídeas, mas os participantes da pesquisa afirmam que nunca foram abordados pelas autoridades, nem venezuelanas nem brasileiras para serem inquiridos sobre suas viagens e os bens que eles carregavam. Eles pensam que na primeira viagem não solicitaram documentos no momento da entrada, talvez porque tenham lhes confundido com indígenas do povo Pemon. Na segunda viagem, quando pediram suas carteiras de identidade venezuelanas, eles se identificaram como indígenas *E'ñepá*, porém ingressaram no país sem restrições. Já na terceira viagem, tiraram o protocolo de Refúgio como tinha sido solicitado na segunda viagem e ingressaram novamente ao Brasil sem dificuldades.

O produto das vendas é administrado com as habilidades próprias dos comerciantes, separam um valor para o pagamento de traslados e para a compra de matéria prima. Com a diferença compram alimentos e outros bens necessários, como roupas, calçados e remédios. É assim como Sara Gando relata que com o dinheiro das primeiras vendas, depois de se estabelecer no abrigo Pintolândia, comprou seus utensílios e materiais necessários para fazer artesanato (tintas frias, corta-unhas, miçanga)<sup>47</sup>.

Como tinham medo de entrar no transporte público, no começo caminharam até o centro de Boa Vista para vender seus artesanatos; caminharam também até o Terminal Internacional de Passageiros da Rodoviária. Do terminal se deslocavam definindo novos e dinâmicos trajetos de deslocamento, definindo novos fios de vida de “ida e volta” entre diferentes municípios do estado de Roraima, mais além do estado, até Santarém, e mais além do Brasil, para a cidade fronteiriça de Lethem, na vizinha República Cooperativa de Guyana. Para todos os lugares viajavam em grupos, como fizeram quando saíam da comunidade de *Caruto* (GANDO, Sara, Historia de vida n.º 1, janeiro de 2022).

**Desenho SEQ Desenho \\* ARABIC 8- Desenho do mapa cultural indicando os locais percorridos entre o Brasil e a República Cooperativa de Guyana**



<sup>47</sup> Numa das eles. O dor miçanga e E'ñepá de artesanatos

miçanga para se à venda de ia as mulheres oração de seus

Fonte: Desenho de Alberto Conejero. Oficina de elaboração do Etnomapa.

Os itinerários de deslocamento do grupo participante, tal como se aprecia no desenho de Alberto Conejero, incluem Pacaraima, Boa Vista, Rorainópolis, Normandia, Alto Alegre, Santarém, Bomfim e diferentes comunidades indígenas de Lethem, mobilizando-se sob o risco de perder o abrigo devido às demoras. Sara narra um diálogo com as autoridades do abrigo

Sabes que ella me dijo, aquí se puede estar, aquí para vivir, y no en otra parte. Cuando ella me descubrió, bueno “usted no va estar porque tú tienes como un mes en Bonfim” dijo: Sí yo fui, yo fui, pero a trabajar, yo quiero ver a mis hijas yo dije a ella, yo tengo filho dije, yo fui a buscar rial pá buscar a ella, bueno cuando ella dijo así (GANDO, Sara, Historia de Vida n.º 1, janeiro de 2022)<sup>48</sup>.

Do abrigo Pintolândia, Sara Gando afirma que partiu para a ocupação espontânea de *Ka Ubanoko* por dois motivos: por um lado, as limitações temporárias estabelecidas como condição de permanência no espaço do abrigo, segundo as quais, os abrigados não poderiam se ausentar além do tempo estabelecido na licença, com o qual os membros do grupo se achavam limitados para vender seu artesanato. Por outro lado, as constantes discussões entre os indígenas Warao e *E'ñepá*, que ameaçavam a integridade física de seu filho Rubén.

Veremos a partir de agora como esses dois elementos concorreram na análise da “unidade de grupo fogão” da Sara Gando para explorar outros espaços, com o qual vamos aprofundando na compreensão das configurações espaciais, territoriais e identitárias dos participantes da pesquisa durante o processo de deslocamento.

Sara descreve sua saída do abrigo de Pintolândia a partir de uma discussão que envolveu os militares e maus-tratos a respeito dos jovens indígenas *E'ñepá* e *Warao*. Por tais motivos, ela tomou a decisão de procurar outro espaço juntamente com seu genro Alveiri Martínez e todos os membros da sua "unidade de grupo fogão". Foi desta forma que eles chegaram às instalações do Antigo Clube de Servidores no Bairro Jóquei Clube, ao final do mês de fevereiro de 2019. Este espaço foi posteriormente denominado *Ka Ubanoko*, que na língua Warao significa “lugar para dormir” (BRICEÑO, 2021). No sexto capítulo, vamos aprofundar na descrição e caracterização de *Ka Ubanoko* como um dos espaços

<sup>48</sup> “Você sabe o que ela me disse, você pode estar aqui, aqui para viver, e não em qualquer outro lugar. Quando ela me descobriu, bem, você não vai estar aqui porque está no Bonfim há cerca de um mês, ela disse: Sim eu fui, fui mas para trabalhar eu quero ver minhas filhas eu falei pra ela, eu tenho um arquivo eu falei, eu fui procurar dinheiro pra procurar ela, bom quando ela falou isso”, tradução nossa.

territorializados pelo grupo em seu processo de deslocamento.

*Ka Ubanoko* surge no cenário dessa mobilidade internacional segundo as histórias de Sara Gando, como uma oportunidade para alguns dos E'ñepá de *Caruto* de continuarem vendendo seus artesanatos e visitando seus parentes, se for necessário, vivenciando a dinâmica mobilidade que lhes caracteriza nos lugares por onde passam. Sara Gando deixa ver a importância de *Ka Ubanoko* para resolver dois problemas que eles enfrentavam no Abrigo Pintolândia, a ameaça latente de serem expulsos por faltas prolongadas com o risco de ficar expostos aos perigos da rua, e os conflitos interétnicos, pois segundo Sara, apesar de viverem etnias diferentes, no *Ka Ubanoko* todos tinham seu próprio espaço e os *E'ñepá* eram respeitados.

Alberto Conejero ajuda na compreensão do "ir e vir" do grupo nos seguintes termos:

Aquí estamos haciendo lo mismo, por eso la fraternidad, las organizaciones que están allá, dicen que no te puedes quedar mucho tiempo porque ya no te dejan entrar. Miren que, en ese momento, la fraternidad (sin fronteras) le dijo a E'ñepá "estás más de quince días afuera, no te vamos a dejar entrar en abrigo (...)" Entonces, eso dijeron. Entonces yo les digo, miren, los E'ñepá no se van porque quieren, porque los E'ñepa, esta es su costumbre, esta es su tradición, esta es su cultura (...) Se van porque son sus tradiciones, son así, porque a los E'ñepá les gusta trabajar, por eso te das cuenta que mi tía viene aquí y les dice a sus hijos - ahí se vende, vamos - vienen, empiezan y venden, hasta los E'ñepá que están en Ciudad Bolívar lo descubrieron y vinieron a Santa Elena. Lo mismo hicieron desde Caicara hasta Ciudad Bolívar y otros lugares de Venezuela (CONEJERO, Alberto, História de vida n.º 2, fevereiro de 2022)<sup>49</sup>.

Pelo relato da Sara Gando, o grupo *E'ñepá* de *Caruto* foi dividido em dois espaços, *Ka Ubanoko* e Abrigo Pintolândia; aqueles que ficaram em *Ka Ubanoko* parecem ter se arriscado à pouca segurança pessoal e alimentar, mas apreciaram a liberdade de "ir e vir" para vender seus artesanatos. Para Sara, importava mais do que ter comida e abrigo, poder circular livremente para vender seu artesanato, visitar seus familiares e proteger seu filho Rubén Conejero das discussões com os *Warao*. Os que ficaram em Pintolândia, por outro lado, apreciaram a segurança dos alimentos e a possibilidade de poder evitar os perigos que implica

<sup>49</sup> "Estamos fazendo a mesma coisa aqui, por isso o pessoal das fraternidades, as organizações que estão lá, dizem que não se pode ficar muito tempo porque não deixam mais entrar. Observe que neste momento, a fraternidade (sem fronteiras) disse ao E'ñepá -você passa mais de quinze dias fora, não vamos deixar você enterrar em abrigo (...) Então foi isso que eles disseram a ele. Então eu falo pra eles, olha, os E'ñepá não vão embora porque eles querem, porque os E'ñepa, isso é o costume deles, essa é a tradição deles, essa é a cultura deles (...) Eles vão embora porque eles são as tradições deles, eles são assim, porque os E'ñepá gostam de trabalhar, por isso você percebe que minha tia vem aqui e fala para os filhos dela - lá é vendido, vamos lá - eles vêm, começam e vendem, até os E'ñepá que estão em *Ciudad Bolívar* descobriram e vieram para Santa Elena. A mesma coisa que fizeram de *Caicara* a *Ciudad Bolívar* e outros lugares da Venezuela", tradução nossa.



ter que dormir na rua.

#### 4.2 ANÁLISES DE RESULTADOS DA CORRELAÇÃO ENTRE MEMÓRIA E HISTÓRIAS DE VIDA, NA COMPREENSÃO DAS SUBJETIVIDADES ENVOLVIDAS NOS TRAJETOS DE DESLOCAMENTO

Partimos da experiência de estimular o grupo participante para falar na língua materna, e nós vimos como gerou mais um momento de reflexão neste estudo, sobre a importância de garantir a comunicação dos integrantes do grupo na língua materna, mesmo sendo necessário recorrer aos tradutores.

A partir destas diversas experiências, foi possível perceber emoções como o orgulho de ter percorrido diferentes lugares e regiões, a surpresa em seus processos de reflexão sobre as causas do deslocamento, assim como a angústia e a tristeza diante da fome na Venezuela.

Da mesma forma, foi possível perceber sentimentos como nostalgia pelas experiências do passado, especialmente quanto à abundância de recursos de certos lugares nos territórios comunitários, esperança, quando ao refletir sobre o passado, os membros do grupo analisaram o presente e pensaram o futuro com animosidade. Otimismo quando ao analisarem o presente reconheceram as dificuldades que eles enfrentam, indignação diante das formas de intervenção sem considerar suas formas de organização social e política, indignação também diante dos tratos com desprezo.

Igualmente, foi possível perceber o sentido de autonomia e amor próprio quando falaram de seus projetos imediatos, de se aventurar em sair do abrigo na procura de espaços mais acordes com suas formas de vida, como aprofundaremos no próximo capítulo.

Na elaboração de mapas culturais a memória coletiva foi exercitada mais uma vez, neste caso para identificar, descrever e caracterizar espaços-lugares ocupados pelo grupo. Nesse sentido, verificamos a forma como a memória estimulou a construção do passado comum a partir da evocação de momentos vividos pelos participantes em situações coletivas, com o qual é possível que eles estejam vivenciando fortes processos de reafirmação identitária pelos sentimentos de pertença que o exercício da memória motiva. Estos processos serão importantes na experiência do deslocamento para o fortalecimento do entramado social tecido ao longo das suas vidas em comunidade,

O sentido de pertencimento étnico foi apresentado em cada história narrada, assim como as percepções que eles têm de si mesmos como pessoas pacíficas e amigáveis.

O lugar foi relacionado com separações, reencontros e excursões aventureiras. Nesse sentido, cada lugar indicado no mapa tem histórias significativas para o grupo, histórias que fazem do lugar um espaço vivido dentro da matriz de mobilidade no "ir" e "vir" dos participantes.

As mulheres, novamente foram apresentadas, numa função mais protagônica, redefinida em relação ao grupo, não apenas como coletoras redimensionadas na capacidade de explorar e avançar sobre possíveis territórios e potenciais compradores, mas também dentro das “unidades de grupo fogão”, como foi exposto no anterior capítulo.

Vamos constatando o complexo e heterogêneo entramado social tecido entre os sentidos, sentimentos, percepções, expressões e representações no "ir e vir" do grupo. Nesse sentido, as narrativas individuais e coletivas dos participantes da pesquisa dão conta desse complexo e heterogêneo entramado social entre os lugares de partida e os lugares de chegada, diante do qual o grupo performativamente incorpora outras línguas para se poder comunicar, outras denominações de moeda, outras formas de produção e consumo e outras formas de se relacionar com os outros.

Diante os desafios neste contexto de mudanças, eles evidenciam seus esforços por dar continuidade às formas de vivenciar o mundo mágico-religioso, como fizeram anos atrás após a intervenção das organizações religiosas nos territórios comunitários. De igual forma, eles parecem reproduzir o mesmo padrão de mobilidade e de ocupação do espaço que definiram em seus territórios comunitários.

É assim que verificamos, neste capítulo, a tendência do grupo de reproduzir dentro dos limites do estado nacional, o padrão de deslocamentos frequentes, diários ou sazonais em torno de espaços que identificaram nos mapas como principais, espaços que segundo o referencial teórico, configurava uma forma de assentamentos (*Terreno Rómulo, Tres Lagunas e Bairro Perú*).

Os trajetos descritos em forma de périplo ao redor de tais assentamentos, supuseram o percurso de maiores distâncias de deslocamento em contextos cada vez diferentes com o fim de poderem garantir a reprodução social do grupo. Neste cenário, a forma de acesso aos recursos disponíveis nos antigos territórios comunitários, foi progressivamente se reconfigurando nos novos espaços para se adaptar aos territórios regidos pelo modelo pertinente ao sistema de acumulação capital, como é a propriedade individual.

Num sentido similar, verificamos também como nas idas e voltas de encontros e desencontros descritos no texto e representados graficamente nos mapas culturais, os participantes atualizaram seus padrões de ocupação do espaço nas formas de refúgio e

acampamento, além dos assentamentos. A configuração de um ou outro padrão, como foi descrito no segundo capítulo, dependia da relação uso-temporalidade que eles deram aos mesmos, integrando neles as atividades de coleta que caracteriza o grupo e a reconfigurada atividade produtiva de elaboração e venda de artesanato. Com essas atividades de coleta, os membros do grupo dão evidência da forma como voltavam aos espaços naturais para realizar os trabalhos de transformação do espaço segundo seus conhecimentos.

Constatou-se, também, a forma como operam os padrões de exercício do poder mediante os processos de realocação forçados sem considerar as necessidades e visões do mundo da população indígena. Os relatos do grupo na realocação desde a aldeia de El Pajal até a comunidade de Perro de Agua na década de 1970, e posteriormente, a realocação desde as imediações do Terminal de Passageiros de *Ciudad Bolívar* até Tres Lagunas, no município Maripa, na primeira década deste século, constituem-se em mais uma evidenciada forma violenta de intervenção do estado respeito das formas de vida diferenciadas destes grupos a favor de interesses particulares e da limpeza das cidades.

Finalmente, podemos dizer que temos constatamos o potencial dos mapas culturais e das histórias de vida, como ferramentas metodológicas para estimular o exercício da memória a favor da reflexão sobre as experiências de mobilidade, da identificação das causas estruturais que as produzem, e da avaliação das potencialidades das sociedades envolvidas nestes processos para procurar saídas diante dos problemas que vão identificando.

## **5 ITINERÁRIO DE DESLOCAMENTO DE MARTA PAREDES. DAS FLORESTAS DA AMAZÔNIA VENEZUELANA À DIVERSIDADE AMAZÔNICA DO ESTADO DE RORAIMA E A CIDADE DE LETHEM NA REPÚBLICA COOPERATIVA DE GUYANA**

*Sí, y así nosotros pensamos, nosotros somos bastantes, después los otros E'ñepá comenzaron a venir de a poquito a poquito, de tres, de dos, de uno. Ellos vinieron así rápido, pero como vieron que la venta de artesanía estaba bien, comenzaron a decidir quedarse también<sup>50</sup>. (Marta Paredes, Experiência dos Itinerários, 20 de março de 2022 ).*

As lembranças da vida da Marta vão nos aproximar, neste capítulo, às formas como ela e seu grupo têm experimentado o deslocamento nos lugares de chegada, possibilitando a obtenção de informações de interesse para esta pesquisa relacionadas com a forma como o grupo reconfigura espaço, território e identidades no contexto de mobilidade internacional.

Iniciamos a análise deste capítulo através da Experiência dos Itinerários, tradicionalmente utilizado pela sua flexibilidade para entrar nos espaços da cidade, e construir ao longo do tempo, um referencial teórico metodológico, que logo é utilizado para interpretar o movimento das populações nas margens da cidade (REGINENSI, 2020).

O itinerário foi seguido pela experiência de conhecer *El Campamento* (ponto de chegada dos participantes da pesquisa à cidade de Lethem), por meio da conversa com o grupo reunido para partilhar as suas ideias e pensamentos sobre a sua mobilidade passada, presente e futura, em torno da venda de artesanato, um elemento onipresente no grupo participante, a esperança de conseguir o que precisam com base nessas vendas, e seus olhares sob a possibilidade de articulação com outros atores da cidade, “enquanto” acham um lugar para morar em outras condições, semelhantes aos seus locais de partida.

A experiência dos Itinerários (2022), segundo Reginensi (2022), está inspirado nas ideias de Paulo Freire, e foca na importância da escuta profunda nas pesquisas e na intervenção social, política e artística, com o qual esperávamos obter insumos para o estabelecimento da relação entre práticas e significados que os grupos valorizam ao longo do

---

<sup>50</sup> “Sim, e assim pensamos, somos muitos, então os outros E'ñepá começaram a vir aos poucos, três, dois, um. Eles vieram assim rapidamente, mas como viram que a venda de artesanato estava indo bem, começaram a decidir ficar também Marta Paredes”, tradução nossa.

processo de deslocamento, possibilitando a identificação de territorialidades e identidades a favor de seus processos de luta e resistência nos espaços que o grupo vêm ocupando, assim como o traçado de possíveis trajetórias para o futuro.

Por sua vez, Jean-Yves Petiteau e Élisabeth Pasquier (2001), explicam que a experiência pode se resumir em três ações: caminhar, falar e escutar, e seu propósito é convidar uma caminhada para falar da história de vida ao longo de trajetos que lhes são familiares, trazendo para o presente as lembranças do passado, que em si mesmas constituem a evidência do mundo das subjetividades do participante (PETITEAU, 2022).

Por meio deste tipo de experiência, como na cartografia social, o estudo do espaço não se limita à leitura cartográfica, como se o espaço fosse algo fixo e imutável. Ao longo do caminho, o guia revisita o espaço, aplicando o sentido de exploração territorial, de tal forma que na narrativa sensível, a participante articula seus próprios referências espaciais, territoriais e identitários, com categorias sociais identificáveis nos espaços ocupados no deslocamento internacional.

## 5.1 ITINERÁRIOS: O DESLOCAMENTO DAS FLORESTAS DA AMAZÔNIA VENEZUELANA À DIVERSIDADE AMAZÔNICA DO ESTADO DE RORAIMA E A CIDADE DE LETHEM NA REPÚBLICA COOPERATIVA DE GUYANA

Para a escolha do participante desta experiência, foram considerados os critérios de reconhecimento de representatividade por parte dos membros do grupo, e a disponibilidade de tempo para participar. Ao longo do processo, verificamos que os possíveis entrevistados poderiam ser Alberto Conejero e Marta Paredes, tendo em conta a confiança que o grupo em geral deposita neles e a sua disponibilidade para conceder as entrevistas, pois nem todos no grupo estão dispostos a falar das suas vidas. Além disso, ambos vivenciaram a dinâmica do Abrigo Pintolândia, no caso da Marta, desde 2018, e ambos também conheciam, pelo menos por referência, as dinâmicas nas ruas de Boa Vista nos primeiros momentos de ingresso, assim como a dinâmica de ocupação do espaço *Ka Ubanoko*.

Foi escolhida Marta Paredes pela oportunidade que ela nos oferecia de se movimentar com liberdade. O professor Alberto Conejero era colaborador do Instituto Pirilampos e tinha seu tempo limitado. Além disso, tínhamos percebido a importância de Marta quanto o seu trabalho em representação do grupo diante os diferentes atores.

Devíamos aguardar pelo retorno da Marta, pois ela encontrava-se vendendo artesanato na localidade de Normandia, junto ao seu esposo Ignacio Navas e seus filhos,

coletando o dinheiro para poder viajar para a cidade de Lethem. Precisávamos realizar a oficina do etnomapa para o qual os participantes também aguardavam o retorno da Marta, pelo que a Experiência dos Itinerários foi aplicado um dia após ter realizada a oficina do etnomapa, assim às memórias reconstruídas pelo grupo a manhã do dia sábado, 19 de março, na animada e participativa oficina de etnomapa, foram recriadas na memória da Marta e expostas ao longo da viagem, entre Boa Vista e *El Campamento* na cidade de Lethem.

Não podíamos adiar mais o momento; era um convite que não poderíamos rejeitar sob pena de perder a oportunidade. Os tempos do mestrado estavam finalizando para o trabalho de campo e Marta não sabia em quanto tempo voltaria para Boa Vista, talvez apenas para marcar presença no abrigo, onde quem sai tem que providenciar uma licença com advertência de perda do benefício pelo atraso injustificado.

O roteiro consistiu numa entrevista não dirigida, ajustada a partir das observações de campo nos diferentes espaços de encontro com o grupo, tanto em atividades formalmente planejadas quanto em atividades informais. Neste sentido, as histórias de vida de Alberto Conejero, Carmen Conejero e Sara Gando, também foram consideradas nos ajustes do roteiro original, assim como as oficinas de calendário sionatural, as oficinas de elaboração de artesanato, do ritual de iniciação e de elaboração do etnomapa.

Começamos explicando a Marta as vantagens de aplicar este método, no sentido que o mesmo Alberto Conejero explicava durante os encontros, é dizer, no sentido da importância de lembrar o passado para compreender o presente e pensar o futuro, reconstruindo a memória coletiva que configura suas identidades como temos exposto ao longo deste estudo.

Após a Marta consentir a sua participação, combinamos um dia para falar sobre a entrevista, as perguntas contidas no roteiro, a explicação do método, a importância da escuta profunda e o nosso objetivo. O destino escolhido pela Marta foi a cidade do Lethem, localizada na vizinha República Cooperativa de Guyana, a 132,5 km, uma hora e quarenta minutos em automóvel desde a cidade de Boa Vista, o que foi pertinente para a nossa pesquisa considerando que o grupo estava analisando a possibilidade de sair do abrigo meses atrás, primeiro para Rorainópolis, e agora para a cidade de Lethem, na procura de um lugar para melhor viver.

Esperávamos as suas orientações no trabalho de campo, que ela pudesse compartilhar conosco suas experiências no Brasil, entre o Abrigo Pintolândia, *Ka Ubanoko*, e o Abrigo Jardim Floresta, assim também nas explorações à Rorainópolis e agora ao Lethem, com a intenção de procurar uma terra para o grupo. Esperávamos também que pudesse nos referenciar as informações que ela tinha sobre as primeiras explorações dos *E'ñepá* em Boa

Vista.

Devido aos riscos de contágio com o Covid, contratamos os serviços de um transporte privado, explicando os motivos a Marta, e pedimos dela que descrevesse detalhadamente a sua forma de viajar até o Lethem de forma ordinária, pedimos também que falara na sua língua, se para ela era mais confortável, pois tal como foi argumentado em anterior, percebemos que os membros do grupo, ao falarem entre si na sua língua materna, o faziam com notável fluência acompanhada de gestos expressivos, contrariamente às suas conversas em espanhol. Utilizamos um gravador com microfone para reduzir as interferências; logo os áudios foram traduzidos com a ajuda de uma tradutora, a prima dela Carmen Conejero, facilitadora intercultural no projeto, e participante da pesquisa como narradora da sua história de vida.

Iniciamos esse itinerário assumindo a viagem não só como deslocamento no território físico, senão também como deslocamento num universo de referências e contextos, sincronizando tempo/espaço em torno às narrativas metafóricas desde as percepções de quem fala, constituindo-se este cenário como uma experiência única e irrepetível (PETITEAU, 2006), e reconhecendo a equivalência na palavra do guia (PETITEAU, 2022).

Esse itinerário de viagem foi realizado no dia 20 de março de 2022, partindo do Abrigo Jardim Floresta, localizado na Avenida Carlos Pereira de Melo, na cidade de Boa

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 14 - Ponto de partida:  
Abrigo Jardim Floresta, Boa Vista, Roraima**



Vista.

Fonte: José Belisário.

Chegando no horário indicado pela Marta, aparecemos no abrigo como se ela tivesse chamado uma empresa de serviço de transporte de uso público, demoramos um pouco enquanto ela preenchia o formulário de saída. Marta e o marido colocaram a bagagem no porta-malas do carro. Ela indicou o primeiro destino, o Terminal de Passageiros do Caimbé.

Este é o segundo abrigo oficial que Marta Paredes ocupa desde a sua chegada ao Brasil. Pela sua narrativa, o problema básico é que eles não têm espaço próprio já faz tempo. Ela diz ter nascido em *Caicara*, quando ainda viviam na comunidade de *Caruto*, mas lembra que lá não havia caça, nem pesca e que as roças não os sustentavam, então eles abandonaram o que tinham e, desde então, vão de um lugar para outro, vendendo seus artesanatos para comprar comida, remédios, roupas e tudo o que precisarem. Com o tempo, eles se aproximaram gradualmente do Brasil.

Nosotros llegamos primero, poco a poco desde Ciudad Bolívar para El Callao, de Caicara para Bolívar y estuvimos en Bolívar un tiempo. Nosotros comenzamos a hacer nuestras artesanías, llegamos para El Callao y los otros E'ñepa también comenzaron a viajar para El Callao y comenzaron a regresar cuando ya habían vendido su artesanía así como las flechas y los collares. También llegaron los E'ñepa, viajaron para Santa Elena, también vieron que en Santa Elena se vendía artesanía, los E'ñepa no sabían que ahí se podía vender, luego mi mamá comenzó a viajar para Santa Elena, anteriormente mi mamá no conocía Santa Elena y comenzó a traer sus cosas, vender sus collares y dormir tres días allá en Santa Elena, buscando un sitio donde dormir pagando, como un hotel. Duerme ahí con miedo de que algo malo le pasara. (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardín Floresta) (20/03/2022)<sup>51</sup>.

Uma vez no Terminal de passageiros de Caimbé, Marta Paredes e os integrantes da sua “unidade de grupo fogão”, Ignacio, Renato e Wamor, guiaram-nos para o local onde eles costumam pegar os automóveis para a cidade fronteiriça de Bonfim. O terminal foi assinalado neste itinerário como um ponto de destaque pelas implicações que ele tem nas histórias de Juana Castillo Argote e Sara Gando.

---

<sup>51</sup> “Chegamos primeiro, pouco a pouco de *Caicara* para *Bolívar* e ficamos um tempo em *Bolívar*. Começamos a fazer nossos artesanatos, chegamos a *Callao* e os outros E'ñepa também começaram a viajar para *Callao* e começaram a voltar quando já haviam vendido seus artesanatos, bem como suas flechas e colares. Eles também viajaram para Santa Elena, eles também viram que o artesanato era vendido em Santa Elena, os E'ñepa não sabiam que podiam ser vendidos lá, então minha mãe começou a viajar para Santa Elena, antes minha mãe não conhecia Santa Elena e começou para trazer suas coisas, vender seus colares e dormir três dias lá em Santa Elena, ela procura um lugar que pague para dormir, como um hotel, para dormir lá com medo de que algo ruim aconteça com ela”. (Marta, 37 anos, a dama do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022 tradução nossa).



**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 15 - Terminal de Passageiros de Caimbé: A caminhada no terminal**



Fonte: José Belisário.

A primeira a vivenciar a mobilidade internacional do grupo foi sua mãe, a senhora Juana Castillo Argote, como foi descrito nos capítulos anteriores. Ela estava acostumada a vender artesanato em Santa Elena de Uairén, é ela quem decide passar num momento em que as vendas na Venezuela diminuíram. Com as suas viagens de regresso, outros do grupo foram se encorajando, fizeram várias viagens em que vendiam tudo e regressavam aos seus pontos de partida, encorajando outros mais.

Mi mamá llegó al terminal y durmió allí un día para volver a regresar para Venezuela después de vender toda su artesanía. Así los otros Eñepá comenzaron a escuchar que se vendía la artesanía también comenzaron a viajar. Vendieron sus cosas, llegaron cinco personas a Boa Vista, trajeron su artesanía, flechas, collares, bambo, entre otros, trajeron también orquídeas. Los brasileiros vieron que ellos eran indígenas, como vieron que era artesanía indígena comenzaron a comprar, collares, arcos, flechas y otras cosas. (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardin Floresta) (20/03/2022)<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> “Minha chegou ao terminal e dormiu lá para voltar à Venezuela depois de vender todos os seus artesanatos. Assim os outros Eñepá começaram a ouvir que estava sendo vendido e também começaram a viajar. Eles venderam suas coisas, cinco pessoas vieram para Boa Vista, trouxeram seus artesanatos, flechas, colares, bambus, entre outros, trouxeram também orquídeas. Os brasileiros viram que eram indígenas, como viram que era artesanato indígena começaram a comprar colares, arcos, flechas e outras coisas” (Marta, 37 anos, aidama do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022, tradução nossa).

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 16 - Terminal de Passageiros do Caimbé. Lugar onde Juana Castillo Argote passou as primeiras noites no Brasil**



Fonte: José Belisário.

Marta faz uma parada para chamar a nossa atenção para esse espaço aparentemente vazio, mas significativo para ela como filha e como representante do grupo de *Caruto*. Este é o lugar onde sua mãe e Sara Gando passaram as primeiras noites sozinhas, durante suas primeiras explorações no Brasil. Seu olhar deixa passar um pouco de tristeza, talvez imaginando que não deve ser fácil, porém, no momento ela sorri com um gesto de orgulho pela façanha da mãe apesar da sua idade. Marta também comenta no seu itinerário de deslocamento, que nesse lugar, seus pais e outros parentes no Brasil também pernoitaram, quando ainda não existiam os abrigos.

Os primeiros *E'ñepá* vieram ao Brasil e voltaram para Cidade Bolívar por mais artesanato, quebrando o limite internacional imposto pela força do tratado<sup>53</sup> com seu “ir” e “vir”. No início, alguns aguardavam nos pontos de partida com embalagens de artesanato prontas para serem entregues como fizeram também os *Warao* (MOREIRA, 2018); mas com o tempo viram que a situação não estava melhorando na Venezuela, então começaram a ficar aqui em Brasil, aproveitando a oportunidade que o país lhes dava para poderem se

<sup>53</sup> Tratado de límites y navegación fluvial entre Venezuela y el Brasil, firmado en Caracas el 5 de mayo de 1859. Disponível em: [https://es.wikisource.org/wiki/Tratado\\_de\\_l%C3%ADmites\\_y\\_navegaci%C3%B3n\\_fluvial\\_entre\\_Venezuela\\_y\\_el\\_Brasil](https://es.wikisource.org/wiki/Tratado_de_l%C3%ADmites_y_navegaci%C3%B3n_fluvial_entre_Venezuela_y_el_Brasil).

documentar.

Regresaron a Venezuela y como vieron que la situación seguía igual volvieron a Brasil y después comenzaron a venir. Todos los Eñepá tramitaron su documentación. Los Eñepá llegan al terminal de aquí y la policía les pregunta ¿quiénes eran ellos? y respondieron que eran indígenas Eñepá. Les preguntaron ¿cómo habían llegado? y les respondieron que vinieron por la situación del país que en Venezuela no era buena. Sí, vienen para acá con sus permisos y documentación para movilizarse sin problema<sup>54</sup>.

Marta conta que chegou da Venezuela em 2018 para acompanhar a irmã que estava grávida e pronta para ter seu bebê. Ela veio sem a intenção de ficar no Brasil, mas, devido ao complicado da gravidez de sua irmã, ela decidiu ficar no Abrigo Pintelândia junto com sua "unidade de grupo fogão", composta por seus pais e irmãos, três dois filhos, um genro, uma irmã e seu marido, e os filhos da sua irmã. Eles foram todos documentados em Pacaraima quando entraram no país, além disso, eles viram que havia atendimento médico para as crianças que adoeceram no percurso dos dias, então ela e seu grupo decidiram ficar naquele local.

O abrigo de Pintelândia está localizado no oeste da cidade; foi habilitado para receber venezuelanos deslocados para o país e faz parte da Operação Acolhida. No início coexistiam indígenas e não-indígenas, porém, num momento decidiram que era apenas para abrigar indígenas venezuelanos.

Comenzaron a construir el abrigo en el año 2018 y de ahí los llevaron del terminal al abrigo de Pintelândia a todos y ahí los brasileiros deciden sacar a los criollos del abrigo para meter a todos los Eñepá que estaban en el terminal, a los criollos los llevaron para otro lugar. Después comenzaron a llegar los familiares al abrigo también. Primero llegaron mis padres y otros familiares, yo llego en 2018 al abrigo de Pintelândia. (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas Eñepá en el abrigo Jardim Floresta, 20/03/202)<sup>55</sup>.

Marta ficou no abrigo Pintelândia até o final de 2020, quando os integrantes do

---

<sup>54</sup> “Voltaram para a Venezuela e como viram que a situação continuava a mesma, voltaram para o Brasil e então começaram a vir, todos os Eñepá tiraram a documentação. Os Eñepá chegam ao terminal aqui e a polícia pergunta quem eles eram? responderam que eram indígenas de Eñepá. Perguntaram-lhes como tinham chegado? e disseram-lhes que vinham por causa da situação do país, que na Venezuela não era boa. Eles vêm aqui com suas licenças e documentação para se locomover sem problema” (Marta, 37 anos, aidama do grupo indígena Eñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022, tradução nossa).

<sup>55</sup> “Começaram a construir o abrigo em 2018, e todos foram levados do terminal para o abrigo de Pintelândia, e lá os brasileiros resolveram retirar os “não-indígenas” do abrigo para colocar todos os Eñepá que estavam no terminal. Os “não-indígenas” foram levados para outro local. Em seguida, os parentes começaram a chegar também ao abrigo. Meus pais e outros parentes chegaram primeiro, cheguei em 2018 no abrigo de Pintelândia” (Marta, 37 anos, a dama do grupo indígena Eñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022, tradução nossa).

grupo indígena *E'ñepá* de *Caruto*, localizados no Abrigo Pintolândia, decidiram se juntar a seus familiares na ocupação espontânea de *Ka Ubanoko*, num momento em que ésta se encontrava em processo de desocupação pela Operação Acolhida em Roraima. A decisão de se juntar à ocupação de *Ka Ubanoko*, foi tomada pelo grupo com a esperança de poder estar juntos num lugar que segundo suas percepções tinha maior liberdade.

Muchos Eñepa, Waraos y criollos<sup>56</sup> se vinieron de Venezuela directamente para Kaubanoko. Hicieron fiestas, nosotros también fuimos para esas fiestas. Nosotros no queríamos ir para el abrigo, queríamos quedarnos en Kaubanoko, porque teníamos más libertad, ahí habían matas de mango, teníamos tierra, queríamos estar juntos. Ahí nosotros conocimos instituciones que comenzaron a visitarnos también (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardín Floresta) (20/03/2022)<sup>57</sup>.

A materialização da medida de desocupação de *Ka Ubanoko*, executada pela Unidade de Força Tarefa do Exército, deslocou todos os *E'ñepá* para o Abrigo Jardim Floresta, onde permanecem desde então, vivenciando diferentes tipos de situações que, como explicamos, levaram-lhes a aventurar-se em outros territórios, em busca de terras para habitar segundo seus próprios costumes.

Tal como foi referido no terceiro capítulo, os *E'ñepá* tentaram sair do abrigo em agosto de 2021, um grupo foi para Rorainópolis, mas o terreno onde chegaram já tinha dono, então voltaram para o abrigo Jardim Floresta, lá no Rorainópolis, durariam só cinco meses segundo os relatos da Marta; agora estão vendendo artesanato para tentar comprar terras, porém também tem esperança de receber ajuda das autoridades na cidade de Lethem.

A partida do grupo para Rorainópolis, segundo Marta, foi na busca da melhoria, como estão fazendo agora para o Lethem, principalmente agora que temem uma nucleação local próximo aos abrigos não-indígenas.

De Ka Ubanoko nos llevaron al abrigo Jardín Floresta y vemos como era la situación en el abrigo que no era lo mismo. Los Eñepá llegamos a Rorainopolis, pero el terreno donde llegamos ya tenía dueño y nos sacaron de allí y nos tuvimos que regresar todos de nuevo para el refugio; 5 meses duramos en Rorainópolis y regresamos para el abrigo Jardín Floresta. Cuando salimos de Rorainópolis pensamos en salir en busca de mejoría, ahí fue cuando decidimos venir al Lethem, para buscar nuestro espacio. Yo escuché que la situación en el abrigo ya no era igual,

<sup>56</sup> A palavra “criollo” é um termo utilizado na Venezuela para se referir ao não-indígena. Por tanto neste estudo o termo vai ser entendido como “não-indígena” e com tal sentido é traduzido.

<sup>57</sup> “Muitos E'ñepa, Warao e “não-indígenas” vieram da Venezuela diretamente para Ka Ubanoko. Eles faziam festas, nós também íamos nessas festas. Não queríamos ir buscar abrigo, queríamos ficar em Ka Ubanoko, porque tínhamos mais liberdade, havia mangueiras lá, tínhamos terra, queríamos estar juntos. Lá conhecemos instituições que começaram a nos visitar também” (Marta, 37 anos, a dama do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022, tradução nossa).

que iban a trasladar a las personas para el abrigo en Ptrig, pero yo escuché que ahí no es buen ambiente para los Eñepá, porque yo escuché que hay muchos malandros, que se meten con las mujeres, se han perdido niños, si nos trasladan para allá nos pueden hacer cosas malas, se pueden robar nuestros niños y los Eñepa no van a tener buena vida ahí sino puro problema, por eso es que yo prefiero quedarme en el Lethem (Marta, 37 años, *aidama* do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardim Floresta) (20/03/2022)<sup>58</sup>.

Chegamos à cidade fronteira de Bonfim, solitária naquele domingo, ninguém no ponto de ônibus, parecia uma cidade deserta. Não paramos muito tempo, Marta indicou e explicou que eles comumente aguardam lá, enquanto um carro leva-os para o Lethem. Explicou que para ir ao Lethem era preciso passar pelos dois postos de controle fronteira, no



Brasil e na Guiana. Continuamos o trajeto sem incidentes, atravessamos os dois postos de controle sem sermos perguntados de nada, nem solicitada nossa documentação.

Fonte: José Belisário.

<sup>58</sup> “De Ka Ubanoko nos levaram ao abrigo Jardim Floresta e vimos como estava a situação no abrigo, que não era a mesma. Nós Eñepá chegamos em Rorainópolis, mas a terra onde chegamos já tinha dono e eles nos tiraram de lá e todos tivemos que voltar para o abrigo. Ficamos 5 meses em Rorainópolis e voltamos para o abrigo Jardim Floresta. Quando saímos de Rorainópolis, pensamos em sair em busca de melhorias, foi aí que decidimos vir para o Lethem, buscar nosso espaço. Ouvi dizer que a situação no abrigo não era mais a mesma, que iam transferir as pessoas para o abrigo em Ptrig, mas ouvi dizer que não é um ambiente bom lá para os E'ñepá, porque ouvi dizer que tem muitos bandidos, que se metem com as mulheres, perderam-se crianças, se nos levarem lá podem nos fazer coisas ruins, podem roubar os nossos filhos e os Eñepas não vão ter uma vida boa lá, mas só problema, isto é por que prefiro ficar no Lethem” (Marta, 37 anos, *aidama* do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022, tradução nossa).



Como foi expresso na Oficina de elaboração do etnomapa, nenhum deles afirmou ter perpassado Venezuela e Brasil se sentindo discriminado ou abordado arbitrariamente por qualquer autoridade, nem venezuelana, nem brasileira, e, agora, segundo Marta, nem guianesa.

Chegando à cidade de Lethem, a Marta indicou uma paragem onde o transporte costuma deixá-los perto da estação de serviço, ali descarregaram as malas e fomos até o restaurante para almoçar. Conversamos um pouco sobre o tempo que eles passaram visitando a cidade, ao qual Marta explicou que, desde 2019, eles se transladam de Boa Vista para o Lethem, que vendiam artesanato tanto em Bonfim, quanto no Lethem e em outras comunidades indígenas que falavam inglês. Explicou que costumavam sair do abrigo de Pintolândia e passar um mês ou mais vendendo e depois voltavam para o abrigo.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 18 - Parada para almoçar no restaurante.  
Posto de serviço, Lethem, República Cooperativa de Guyana**



Fonte: José Belisário.

Após o almoço, fomos para um local próximo às margens do Rio *Tacutu*, o qual nasce na Serra de *Acará*, deságua no Rio Branco e faz parte da bacia do Rio Amazonas. Lá, Marta e sua “unidade de grupo de fogão”, coletaram sementes cujo nome eles não conheciam,

mas que usariam para fazer seus artesanatos. Na hora da colheita, Marta comentou que em Boa Vista era difícil encontrar árvores com sementes para fazer colares, mas que no Lethem conseguiam, não como na Venezuela quando viviam em *Maripa*, porém, mais que em Boa Vista.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 19 - Proximidades do Rio Tacutu. Coleta**



Fonte: José Belisário.

Marta traz para o presente o passado referente às suas trajetórias na busca de matéria-prima, do que há anos tem sido o sustento do grupo. Assim como Sara Gando em seu momento fez ao comparar *El Pajal*, *Caruto* e *Suaquím*, Marta compara agora a oportunidade de acesso às sementes, como recurso para realizar a atividade de subsistência, com a qual garantem a reprodução social do grupo.

Nesta parada, Marta expressa a preocupação atual do grupo quanto às vendas de artesanato em Roraima, explicando que já não são as mesmas. É uma percepção da realidade que os alerta junto com a preocupação com os mais novos, porque consideram que dentro do abrigo existem conflitos que não são bons para os jovens, e que não tem espaços para os mais pequenos se desenvolver, o que justifica, segundo ela, seu deslocamento atual do Abrigo Jardim Floresta para a cidade do Lethem, na República Cooperativa de Guyana. Ela enfatiza que o grupo já havia tentado sair do abrigo em meados do ano passado, mas, como não



encontraram terra, voltaram ao abrigo.

La situación en Brasil comenzó a cambiar también, ya no hay mucha venta como antes. Los niños no estudiaban bien, se veían cosas feas dentro del abrigo, problemas, peleas y discusiones y los niños veían todo eso y de ahí nos vamos para Rorainópolis y el Lethem en busca de mejoría. Mis padres se preocupan mucho, ellos me preguntan ¿qué voy a hacer si ellos se mueren?, ¿dónde voy a vivir con mis hijos? Por eso estoy buscando un lugar, antes de que eso suceda. Mis padres no se quieren regresar para Venezuela, porque la tierra en Caruto ya no es buena para sembrar, ya no se cosecha allá, la tierra ya no sirve, ya no hay cacería, ni pesca, ya no hay nada. (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardim Floresta) (20/03/2022)<sup>59</sup>.

Recentemente, as mudanças na administração do abrigo e as novas regras sobre o tempo máximo de ausência fora do abrigo para realizar as vendas vieram constituir um desafio com o qual o grupo tem que lidar.

Después del cambio de administración, vimos cambios de reglamentos, ya no era lo mismo de antes, estaba cambiando para peor. Nosotros nos reunimos para hablar de la situación del abrigo y nuestra situación, nos reunimos todos, pensamos en nuestros hijos, en su bienestar. Así los Eñepa se preguntaron entre todos, ¿qué vamos a hacer? por los cambios, la salida temporal para vender artesanía había sido limitada a un sólo mes (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardim Floresta) (20/03/2022)<sup>60</sup>.

Marta reflete entre a preocupação e a esperança de um lugar melhor, onde seus filhos possam brincar num espaço para viver bem. Desta vez, suas reflexões parecem levá-los a vivenciar a necessidade de ter mais autonomia e independência sobre suas vidas, para o qual eles estariam determinados na procura de outros caminhos, além dos abrigos.

Nosotros nos salimos del abrigo Jardín Foresta por la misma situación, porque ya los niños no podían vivir bien, nosotros nos salimos por los niños, porque el espacio era muy pequeño, no tenían donde jugar, divertirse y distraerse. Mi mamá siempre me pide que consiga un sitio, por eso quiero hablar con una institución para que nos ayude a conseguir terreno para los Eñepa, para nuestros hijos, para estar bien. Somos muchos, en Ka Ubanoko estuvimos 170 Eñepa. Yo tengo hijos y otros están naciendo y no tenemos un terreno propio donde vivir y que nuestros hijos

<sup>59</sup> “A situação no Brasil começou a mudar também, não há tantas vendas como antes. As crianças não estudam bem, viam-se coisas feias dentro do abrigo, problemas, brigas e discussões e as crianças viam tudo isso, e de lá fomos para Rorainópolis e Lethem em busca de melhorias. Meus pais se preocupam muito, me perguntam o que vou fazer se eles morrerem? onde vou morar com meus filhos? É por isso que estou procurando um lugar, antes que isso aconteça. Meus pais não querem voltar para Venezuela, porque a terra de *Caruto* não é mais boa para plantar, não tem mais colheita lá, a terra não serve mais, não tem caça, não tem pesca, não tem nada” (Marta, 37 anos, a dama do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022).

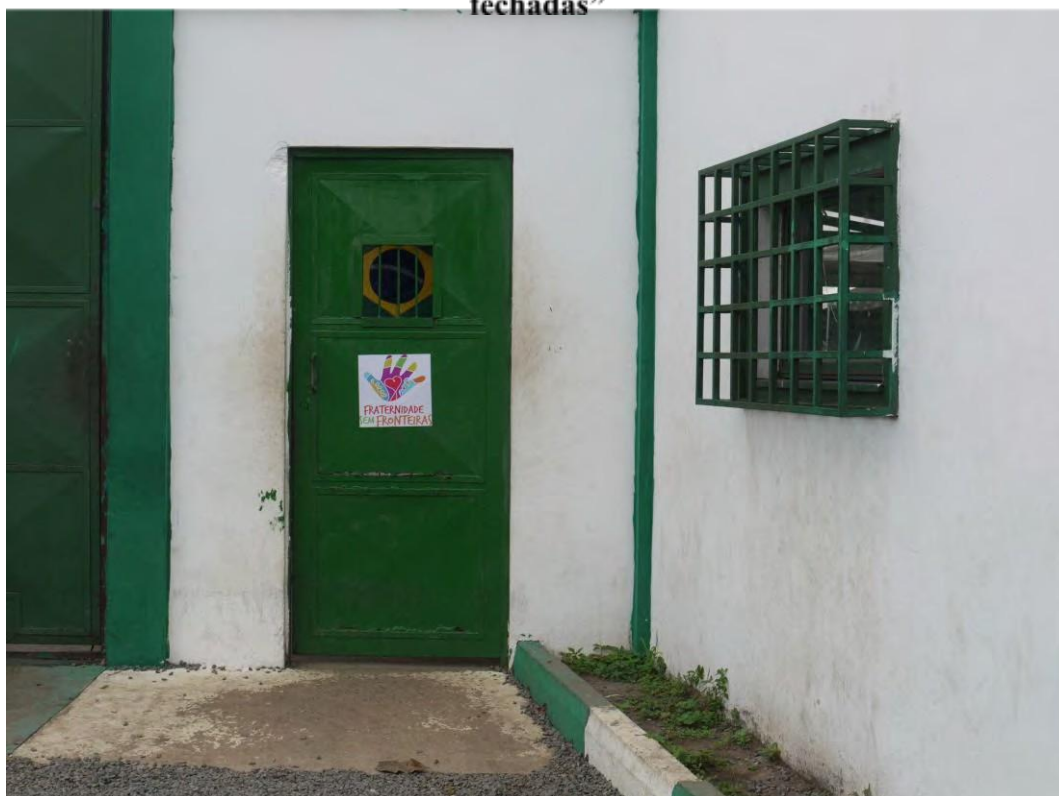
<sup>60</sup> Depois da mudança de administração, vimos mudanças na regulamentação, não era mais como antes, estava mudando para pior. Encontramo-nos para falar da situação do abrigo e da nossa situação, todos nós encontramos, pensamos nos nossos filhos, no seu bem-estar. Então os E'ñepa perguntaram: o que vamos fazer? Por conta das mudanças, a saída temporária para venda de artesanato havia sido limitada a um único mês (Marta, 37 anos, a dama do grupo indígena E'ñepá no Abrigo Jardim Floresta, março de 2022).



crezcan.(Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardin Floresta) (20/03/2022)<sup>61</sup>.

Já terminando o itinerário da viagem, depois de recolher as sementes para fazer artesanato, Marta apresenta-nos elementos para a análise do espaço que ocupam nos abrigos, pensados como espaços de acolhida temporários e que na prática terminam se configurando em espaços de acolhida permanente, ao não existirem mudanças significativas na situação da Venezuela que leve o grupo a pensar no retorno, e por outro lado, ao não existirem propostas de integração no território brasileiro.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 20 - Abrigo Jardim Floresta. “Portas fechadas”**



Fonte: JoséBelisário.

Estamos viendo los abrigos y no tienen espacio para un futuro de familia. Nosotros salimos de los abrigos por ahí a vender y no, y no se consigue mucho. ¿Que digo sino los abrigos es para esperar?, para mí, para mí no me gusta eso. ¿Cómo voy yo a hacer para el futuro de los niños? Y por eso nosotros queremos salir ahora, para que no se pierda la enseñanza de eso, la del pasado, de la cultura. Los abrigos no tiene el espacio para eso (Marta, 37 años, aidama do grupo de indígenas E'ñepá en el abrigo Jardin Floresta) (20/03/2022)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> “Saímos do abrigo Jardim Foresta pela mesma situação, porque as crianças não podiam mais viver bem, saímos por causa das crianças, porque o espaço era muito pequeno, não tinham onde brincar, se divertir e se distrair. Minha mãe sempre me pede uma vaga, por isso quero falar com uma instituição para que eles possam nos ajudar a conseguir terra para os Eñepas, para nossos filhos ficarem bem. Somos muitos, em Ka Ubanoko éramos 170 Eñepa. Eu tenho filhos e outros estão nascendo e não temos terra própria para morar e para nossos filhos crescerem” (Marta, 37 anos, aidama do grupo indígena E'ñepá no abrigo Jardim Floresta, 20 de março de 2022, tradução nossa).

<sup>62</sup> “Estamos olhando para os abrigos e eles não têm espaço para uma futura família. A gente deixa os abrigos lá fora pra vender e não, e você não ganha muito. O que estou dizendo, mas os abrigos são para esperar?, para

Continuamos o itinerário e desta vez em direção ao lugar que o grupo denomina “El Campamento”. Enquanto caminhávamos, Marta explicava que sempre fazem todo esse trajeto a pé e nos contou como vendiam na cidade e em comunidades distantes, às vezes coincidindo com dias de feiras comunitárias.

Nós chegamos ao acampamento, Marta e sua “unidade do grupo fogão” descarregaram seus pertences e explicaram que o cano passava perto do refúgio improvisado. Eles estavam se aproximando do que parecia ser a entrada principal e nós os seguimos. Acharmos que as primeiras barracas eram mais descobertas que as seguintes.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 21 - “El Campamento”. Momento de ingresso**



Fonte: José Belisário.

Enquanto caminhamos pelas barracas seguindo a Marta, presenciamos uma discussão entre dois jovens e no meio deles um homenzinho tentando separá-los. Superada a discussão, o homem deu um passo para o lado e, para nossa surpresa, havia rostos conhecidos. Tinham nos saudado na semana anterior no abrigo, três jovens casais com seus respectivos filhos que só chegaram ao acampamento no dia anterior.

---

mim, eu não gosto disso. Como vou fazer pelo futuro das crianças?. E é por isso que queremos partir agora, para que não se perca o ensinamento disso, do passado, da cultura. Os abrigos não têm espaço para isso”, tradução nossa.

Enquanto Marta solicitava autorização formal ao pai para falar conosco, aproveitamos para conversar com os jovens. Eles explicaram que tinham saído do abrigo para nunca mais voltar, que eles ficariam bem naquele lugar mesmo que não tivessem todas as condições, era fresco e eles podiam trabalhar para preparar o que quisessem comer; argumentaram que a decisão de sair era pelos filhos.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 22 - “El Campamento”. As crianças como motivação da procura de outros espaços**



Fonte: José Belisário.

## 5.2 ANÁLISES DOS RESULTADOS DA APLICAÇÃO DO MÉTODO DO ITINERÁRIO: DESCRIÇÃO E ANÁLISE A PARTIR DO MAPEAMENTO CULTURAL

A aplicação deste método permitiu, mais uma vez, provocar uma viagem ao passado recente, ainda presente na memória dos integrantes do grupo. A partir desta provocação foram evocadas lembranças significativas do percurso do deslocamento internacional da Marta para o Brasil, e agora para a cidade do Lethem, na República Cooperativa de Guyana, fronteira com o Brasil.

Tal como esperávamos, as narrativas da Marta não se limitaram à leitura cartográfica,



como se o espaço fosse algo fixo e imutável; ao longo do caminho, ela revisitou o espaço, seguindo seu sentido de exploração territorial, de tal forma que na sua narrativa sensível, articulou suas próprias referências com categorias sociais, como a identidade étnica e cultural, as quais foram espacialmente referenciadas nos trajetos e os espaços que o grupo tem ocupado no percurso de deslocamento, fora do limite internacional.

Os territórios percorridos foram descritos com familiaridade, tendo a produção e venda de artesanato como atividade central desses deslocamentos. Desta forma constatamos como, para além do limite internacional, o grupo continua se deslocando com base em suas vendas de artesanato, coletando quando puder, usando a mesma prática que usavam no território venezuelano, explorando novos territórios, produzindo mais artesanato ao verificar as vendas, se organizando para aumentar a produção proporcionalmente ao aumento das vendas.

Essas descrições são o resultado do universo de referências espaciais e territoriais, dotadas com forte carga étnica e cultural, referências inscritas na cartografia social das suas viagens que, pelas virtudes da narração, nos transportam no tempo e no espaço para suas próprias experiências, desencadeando processos que recriam essas viagens em nosso imaginário.

Em seus deslocamentos, entre um lugar e outro, os integrantes do grupo apagam a linha de fronteira em seu “ir” e “vir”, assumindo os desafios nos novos espaços, tanto ao caminhar pelos espaços das cidades quanto ao sair delas pelos terminais, continuando a identificar esses espaços como estratégicos para o acesso às matérias-primas naturais e aos potenciais clientes de artesanato. Desta forma, sem o apoio dos mapas tradicionais, chegam às comunidades distantes, aprendem os valores do dinheiro e palavras básicas de outras línguas, aquelas necessárias para oferecer e pedir o valor do produto, com o qual demonstram mais uma vez suas capacidades performativas de adaptação às circunstâncias para garantir a reprodução social do grupo, para além do espaço territorial imposto como nacional sobre os territórios originários de América Latina.

Na fala da Marta Paredes, como no grupo participante da oficina de elaboração do etnomapa, em termos gerais, a atualização da memória se produz, tanto nos trajetos de deslocamentos como nos lugares ocupados, com a carga de subjetividade do presente expressado em sentimentos de angústia, indignação, preocupação frente ao exercício do poder manifesto nas atuações das autoridades do abrigo, mas percebe-se o sentido de amor próprio e liberdade, base da autonomia e independência com a qual se aventura na conquista de espaços para o grupo.

Mais uma vez, foi manifesta a preocupação de Marta Paredes e sua “unidade do grupo Fogão”, em continuar desenvolvendo as atividades que associam à cultura e etnicidade do grupo, a importância de se manter resguardados dos perigos da rua e dos outros, a importância de ter um lugar para poder viver conforme seus costumes como garantia de melhor viver para os mais pequenos.

## 6 CONFIGURAÇÕES TERRITÓRIO/ESPACIAIS E IDENTITÁRIAS DOS INDÍGENAS *EÑEPÁ DE CARUTO* NO CONTEXTO DE MOBILIDADE INTERNACIONAL CONTEMPORÂNEA

“Os comuns trazem uma ética e uma prática em contraposição ao modelo capitalista neoliberal, defendendo maior cooperação, interdependência e autogoverno pelos cidadãos, com posse e uso coletivo. [n.e.]” (FEDERICI, 2021, p. 33).

A partir das análises que o grupo faz do presente, mediante o exercício da atualização da memória nas lembranças mais significativas do passado, é possível agora descrever os elementos que destacam para a nossa análise final, visando responder à pergunta central: como o grupo participante reconfigura espaços, territórios e identidades no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que tentam conquistar fora dos abrigos.

Para responder a tal questionamento, foram aplicados diferentes métodos já descritos além de técnicas auxiliares, como o desenho e a fotografia. Todos eles orientados pela necessidade de nos aproximar do universo de referências espaciais, territoriais e identitárias do grupo enquanto as suas percepções, representações, significados, sentidos e sentires sob as formas de deslocamento e ocupação dos espaços para além do limite internacional, a forma como se inserem neles e os territorializam mediante as interações que estabelecem entre eles e com "os outros", dentro desses espaços, e com "os outros" fora desses espaços.

Com o fim de responder a essas questões centrais, apresentamos a continuação o debate teórico entre território, espaço e identidade sobre o qual sentamos as bases da nossa análise final, correlacionando os resultados obtidos ao longo da pesquisa, com o qual avançaremos nas nossas considerações finais.

### 6.1 ESPAÇOS, TERRITÓRIO E IDENTIDADE EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE HUMANA CONTEMPORÂNEA

Abordamos este debate teórico a partir da imagem do pensamento múltiplo, do mundo heterogêneo e complexo, dos percursos tortuosos, não lineais que Deleuze e Guattari (1995) nos apresentam na obra filosófica *Mil Platôs*.

Desde esta perspectiva, o território e as territorialidades configuradas nele, segundo Fuini (2017), transitam epistemologicamente entre a modernidade e a pós-modernidade, com

debelo da estreita ligação que existe entre diferentes disciplinas. Daí o surgimento de estudos interdisciplinares, que buscam compreender as realidades sociais vinculados ao "território" com objeto de pesquisá-lo, desde uma perspectiva holística, superando os estudos com enfoque essencialmente geográfico, perspectivas geopolíticas ou legais (ANDRADE, 1998).

Entre as novas propostas de abordagens, achamos ao suíço Claude Raffestin (1993), quem, desde a perspectiva materialista de Foucault, alertou de forma renovada e crítica, que na formação do território há uma diversidade de formas de expressão do poder do Estado. Manuel Andrade (1998) inclui as forças econômicas e financeiras sobrepostas cada vez mais à soberania do Estado, que intervêm apagando os limites impostos pelas fronteiras.

Para Milton Santos (1998), o território vem sendo o resultado da convergência de formas, objetos, elementos naturais, porém, também sociais dentro de um espaço em movimento que os enche de vida, abrangendo, segundo Haesbaert (1997) e Corrêa (1998), as materialidades e subjetividades que garantem a propriedade e a permanência de diferentes tipos de atores em um determinado espaço, mais do que algo tangível e acabado, um processo sempre em construção e “dotado de movimento, contradições, coexistências, processos, desigualdades, diferenças e identidades” (SAQUET, 2015, p. 20).

Haesbaert (1997, 2004a), ao considerar o território desde uma perspectiva integral, como uma categoria material e simbólica, propõe a sua abordagem desde dois ângulos distintos e inter-relacionados, isso é, o território desde o aspecto jurídico-político, como espaço de exercício do poder, principalmente o poder do Estado, e o território como aspecto subjetivo/cultural, susceptível de ser apropriado pelo imaginário e/ou identitário social.

Haesbaert (1997) em seus estudos analisa o vínculo do espaço, território e identidade nas observações dos conflitos entre fronteiras étnicas, e refere que a identidade territorial é construída a partir de elementos espaciais, representações e símbolos.

A partir deste posicionamento, Haesbaert (1997) e também Wagner (2008), identificam diferentes tipos de atores sobre o território, entre eles os atores antagônicos, os diferentes, frente aos quais se levantam as barreiras étnicas defensivas como consequência dos processos de consciência identitária, pelo que estes autores consideram que não é tanto o espaço que produz identidade, mas sim o poder simbólico dos grupos sociais que interagem em relação ao território, que na interação constroem suas identidades a partir da diferenciação de uns respeito dos outros, levantando fronteiras étnicas, e isso, enfatiza Haesbaert, é mediado pelo território e não pelo espaço.

Neste mesmo sentido, no que diz respeito à relação entre território e identidade, Haesbaert (1997) distingue um caráter dinâmico e mutante na identidade, uma vez que os

sujeitos podem experimentar multiplicidades identitárias, sendo sempre possível que sofra modificações. Desde este pensamento, acolhemos a tese sobre identidade abordada e desenvolvida por Stuart Hall (2006), na sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, segundo a qual, as identidades não são fixas e é impossível afirmar verdades absolutas sobre elas. As sociedades passam por mudanças, o ser humano protagoniza e percebe aquelas mudanças diante das quais suas identidades também mudam, por isso este autor prefere se referir aos processos de identificação ou processos de identidade que são abordados neste estudo.

Raffestin (1993), neste mesmo sentido, refere que a sociedade produz um espaço e, ao se dar conta dele, o transforma em território por esse sentido de pertença; a partir de então, pode sofrer transformações em suas constituições e definições.

Continuando com Haesbaert (2007), no caráter operacional ou material e no caráter simbólico ou cultural, ele acha interdependência. Para este autor, o território é ocupado e operacionalizado ao mesmo tempo em que é dotado de significados. Em outras palavras, é efetivamente formado no sentido material e simbólico e, por sua vez, definido em termos de relações culturais (HAESBAERT, 2004b, 2007).

A partir desse argumento do sentido simbólico, Haesbaert concebe o território para além do espaço físico e geográfico, para além do limite espacial, podendo até se mover simbolicamente nesses processos de deslocamento forçado, o qual constituiu nesta pesquisa, a provocação para nós determinar o estudo da mobilidade humana centrada no vivido e sentido, desde as experiências no processo de deslocamento, e nas consequentes espacialidades, territorialidades e identidades que o grupo participante está experimentando.

Em síntese, as mudanças na forma de abordar o território neste estudo supõem mais um exercício de desconstrução do pensamento da colonialidade do saber, voltado para o espaço geográfico como algo fixo, segundo a cartografia clássica, que visa ao exercício do poder pelo controle territorial. A nova forma de abordagem supõe a multidimensionalidade, a multidirecionalidade e a interdisciplinaridade territorial, que Deleuze e Guattari (1995) propõem em seus estudos filosóficos sobre o território como rizoma, é tão ampla que engloba as diferentes formas de conceber o território. Tal como sugere Haesbaert (2004a), trata-se de uma ampla mudança na escala de concepção do território, mudanças para a concepção do território multiplex abrangendo o território animal, geográfico, subjetivo, simbólico, sociológico e antropológico.

Baseado no debate teórico referencial, neste estudo adota-se a centralidade de que a identidade é uma categoria relacional do território, permitindo sua apropriação a partir do



estabelecimento de vínculos simbólicos que lhe conferem um sentimento de pertença. Nessa perspectiva, assumimos a possibilidade de experimentar territorialidades sem território físico, pois desde a dimensão simbólica não é necessária a materialização do território para que a territorialização aconteça.

O território, por sua vez, é assumido como um conceito teórico empírico, seguindo a proposta de Llanos-Hernández (2010), isso é, como referência empírica e ao mesmo tempo como conceito típico da teoria, um conceito que analisamos desde dois ângulos, como um conhecimento que está sempre em construção social e como um conceito interdisciplinar, pelas disciplinas envolvidas na pesquisa nas áreas de educação indígena, sociologia, antropologia e geografia, segundo os métodos aplicados no presente estudo.

A partir das anteriores considerações, podemos agora dizer que temos abordado o estudo das espacialidades, territorialidades e identidades vivenciadas pelos membros do grupo participante, ao longo das experiências de seu deslocamento, desde antes da conformação da comunidade de *Caruto*, até agora, fora dos limites internacionalmente impostos pelos estados nacionais envolvidos na pesquisa.

Revisitando as abordagens dadas ao território neste estudo, trazemos aqui a perspectiva de território de Gasché Suess (2010), Repetto e Bethonico (2019), analisado no terceiro capítulo como território comunitário, onde os membros do grupo participante desenvolviam seus trabalhos de forma integrada com a natureza desde tempos antigos, seguindo a ordem de *Mareaoka* de se expandir pelos territórios amazônicos, de onde obtinham o que precisavam para ser transformado através do trabalho. Um conceito oposto ao conceito do território desde a lógica do sistema capital de acumulação individual, o qual é representado na cartografia social de forma fragmentada como foi referido no quarto capítulo.

Com esta abordagem, consideramos neste estudo a crítica de Sayad (1998), segundo a qual os territórios devem ser abordados nos estudos sobre mobilidade humana, não tão só nos lugares de chegada, mas também nos territórios de partida, tal como foi feito, para a compreensão mais abrangente da realidade sentida e vivida dos participantes pelos processos de reelaboração cultural e étnica gerada a partir da ruptura física a respeito dos seus territórios.

No texto apresentado, seguimos também o chamado de Green (1999), de abordar os estudos da mobilidade humana considerando também os percursos, toda vez que os trajetos não são espaços vazios ou mortos, são lugares definidos por linhas de vida de “ir e vir” (INGOLD, 2015), configurando territórios de passagem ou de transição de um lugar para outro: *Il faut examiner cette double image qui va au fond du processus partir/arriver. D'une*

*part c'est un acte individuel, un choix (mis à part les exils forcés), d'autre part, ce choix est encadré par les contraintes qui structurent l'action et option 76s* (GREEN, 1999, p. 3)<sup>63</sup>.

Tais territórios abrangem os itinerários de deslocamento, primeiro regional entre *Caicara del Orinoco* e *Ciudad Bolívar* no estado Bolívar, em seguida, os itinerários de deslocamento entre *Ciudad Bolívar* para todas as regiões da Venezuela e, atualmente, os itinerários de deslocamento para além das fronteiras internacionais, do estado de Bolívar para Brasil, em diferentes municípios no estado de Roraima e Santarém no estado do Pará, assim como a cidade de Lethem na República Cooperativa de Guyana.

A partir das reflexões de Vidal, Musset e Vidal (2011), abordamos também os territórios da espera constituídos como espaços fechados, controlados e coercitivos. Em contraponto a este tipo de território, analisaremos o caso excepcional do que foi a ocupação espontânea de *Ka Ubanoko*, como território de recusa a respeito dos espaços de confinamento, a aspiração de uma vida vivível num território de se fazer existindo (CASTRO, 2021). Orientadas por esta mesma lógica de análise, abordaremos as tentativas de procura de uma "terra para viver", no município de Rorainópolis e na cidade de Lethem, na vizinha República Cooperativa de Guyana.

Finalmente, analisaremos a venda de artesanato como uma reconfiguração das atividades de subsistência a partir das potencialidades do grupo, como habilidosos produtores de artesanatos e caçadores de possíveis compradores de seus produtos, os quais são elaborados com recursos obtidos da natureza nos territórios aos quais voltam para a colheita, e com matérias primas sintéticas, as quais compram com o dinheiro obtido das vendas nas lojas de armarinho nos centros das cidades.

## 6.2 SENTIDOS, PERCEPÇÕES E REPRESENTAÇÕES ENTRE AS RUAS DA BOA VISTA, OS ABRIGOS, *KA UBANOKO* E OUTRAS EXPERIÊNCIAS FORA DOS ABRIGOS

### 6.2.1 As Ruas de Boa Vista

A professora Elaine Moreira (2018) situa o deslocamento indígena venezuelano em direção à fronteira com o estado de Roraima, a partir de 2014 (MOREIRA, 2018). Entre este

---

<sup>63</sup> Devemos examinar essa dupla imagem que vai para o fundo do processo de saída/chegada. Por um lado, é um ato individual, uma escolha (além dos exílios forçados), por outro, essa escolha é enquadrada pelos constrangimentos que estruturam a ação e as opções (GREEN, 1999, p. 3, tradução nossa).

ano e 2016 foram relatadas expulsões de indígenas venezuelanos, das quais o grupo participante não dá conta nas suas narrativas, nem de possíveis situações de discriminação e maus-tratos em seu deslocamento dentro do Brasil, nem nas fronteiras pelas que transitam.

Os primeiros grupos a se identificarem nas ruas de Boa Vista e Pacaraima, foram indígenas Warao, as mulheres mais visíveis que os homens, com seus filhos entre semáforos, praças e pontos de maior circulação (OIM, 2018), desaparecendo de tempos em tempos acompanhados de rumores de expulsões por falta de documentação e voltando a continuar sua dinâmica. Isso foi assim até a tentativa de deportação massiva que deu origem à ação judicial em 2016, a partir da qual a situação passou a ser tratada de forma mais integrada com a sociedade civil e órgãos internacionais (MOREIRA, 2018).

A medida judicial foi baseada na Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José de Costa Rica), que no artigo 29.2 proíbe a expulsão coletiva de estrangeiros (OIM, 2018). Um termo, que, segundo a interpretação da professora Moreira (2018), revelava a primazia do critério de estrangeiros sobre o critério de migrante, denotava-se por si a violência institucional que caracteriza nossos estados.

Em relação a esse racismo institucional, a respeito dos participantes serem considerados estrangeiros ou imigrantes, tal como pode se inferir das narrativas dos participantes, atualmente não parece preocupar os E'ñepá, porque entre a perpetuação da complexa situação da Venezuela, os efeitos da Covid-19, o aprofundamento da precariedade na que vivem seu dia a dia, sobrevivendo entre a também perpetuada política de abrigo emergencial, e a escassa venda de artesanato, os *E'ñepá* vêm progressivamente desconsiderando a ideia de “ir e vir” da Venezuela, pela de andar até se fixar em lugares que, como em seus territórios ancestrais, lhes proporcionem o necessário para viver de acordo com seus modos de vida tradicionais.

Pelas narrativas, percebe-se que no imaginário do grupo, as fronteiras étnicas têm mais peso do que as fronteiras físicas impostas internacionalmente, considerando as palavras da Sara Gando, eles iriam onde acharem oportunidades de vender seu artesanato e terras para viver conforme seus costumes, porque ao dizer da Sara Gando, “quem não viaja, perde” (GANDO, Sara, história de vida n.º 1, janeiro, 2022).

Ao longo da pesquisa não foi possível precisar a data em que Juana Castillo Argote ingressou no Brasil pela primeira vez, no entanto, o primeiro Perfil Sociodemográfico e Laboral da Migração Venezuelana no Brasil, elaborado em 2017 com o apoio do ACNUR a pedido do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), evidencia a presença do povo indígena *E'ñepá* a partir do ano de 2017, pelo qual é possível inferir as primeiras explorações de Juana

Castillo a partir do ano 2016. Este ano coincide com a data referenciada por Alberto Conejero no terceiro e quarto capítulo, e coincide também com as referências dos participantes na oficina de elaboração do etnomapa e de Sara Gando na sua história de vida, quem informou que nas primeiras entradas ainda não existiam abrigos (GANDO, história de vida n.º 1, janeiro de 2022).

Em relação às ruas da cidade de Boa Vista, Marta Paredes, como Sara Gando e Alberto Conejero, as associaram com as oportunidades de venda de artesanato, ao igual que associaram os indígenas Warao, com uma intencionalidade inicial de trocas recíprocas, entre quem ficava nos territórios de partida e quem se deslocava (MOREIRA, 2018). Os relatos dos E'ñepá das primeiras chegadas ao Brasil referem explorações para a venda de artesanato, como faziam entre *Ciudad Bolívar* e outras regiões da Venezuela, inicialmente sem a intenção de ficar.

Por sua vez, o Terminal de Passageiros de Caimbé, segundo se percebe dos relatos, foi associado com a figura de acampamento, de natureza provisória, na procura de recursos mediante venda dos seus produtos. O Terminal de Passageiros de Caimbé, desde as subjetividades de Marta Paredes e Sara Gando, ofereciam um lugar seguro para pernoitar e se deslocar a partir dele, o que parece reproduzir suas formas de incursão em *Ciudad Bolívar*, no sentido de que o grupo utilizava o terminal para pernoitar e se deslocar, não só para o centro da cidade de Boa Vista, mas também para outras áreas no interior do estado de Roraima e fora deste, como Marta comentou que fizeram nas primeiras explorações do grupo à cidade de Lethem na República Cooperativa de Guyana, a partir do ano 2019.

Entre 2016 e 2017, a presença de mais de 3.000 indígenas *Warao* e *E'ñepá*, mostrou que as estimativas para acolher indígenas entre os abrigos implantados, o Centro de Referência e a Casa de Passagem de Pacaraima, não foram suficientes. Então, em março de 2018, foi instituído o Comitê de Emergência, composto por diversos ministérios, a partir dos quais foram entregues aos militares a responsabilidade da construção de abrigos, alimentação e segurança do processo migratório por meio da Operação Acolhida (MOREIRA, 2018).

Foi assim, como a presença de indígenas migrantes nas ruas de Boa Vista teve um impacto no estado, quem respondeu com o aumento de funcionários militares, argumentando ter que garantir uma migração “ordenada e segura”, conforme os objetivos da agenda sustentável 2030. A acolhida passou então por manter a imagem de limpeza das ruas, praças e pontos de interesse social ao mesmo tempo (MOREIRA, 2018), repetindo a história de realocação desde o terminal de *Ciudad Bolívar* para a comunidade de *Tres Lagunas*, no município de *Maripa* do estado Bolívar.

Os participantes não relatam situações de expulsões para Venezuela, ou maus-tratos durante o tempo que permaneceram nas ruas da cidade enquanto eles venderam artesanato naqueles tempos; no entanto, a opção de receber alimentos e de evitar os perigos aos quais são expostos nas ruas das cidades, foram duas importantes avaliações do grupo ao considerar seu ingresso no abrigo de Pintolândia a partir de 2018.

### 6.2.2 Os abrigos oficiais da Operação Acolhida

Diferentemente de outras experiências de mobilidade na América Latina, esta mobilidade indígena internacional foi assumida pelo Estado brasileiro no âmbito da resposta humanitária, por meio da Operação Acolhida, para “garantir o atendimento humanitário aos refugiados e migrantes venezuelanos em Roraima, principal porta de entrada da Venezuela no Brasil”<sup>64</sup>.

Criada no mês de março de 2018, segundo informação do portal do governo, a Operação Acolhida tem se dedicado ao atendimento do grande fluxo de venezuelanos no estado de Roraima, sobre a base de três pilares fundamentais, como são o ordenamento da fronteira, o abrigo e a interiorização<sup>65</sup>.

Os Abrigos Indígenas, como Pintolândia e Jardim Floresta que são abordados nesta pesquisa, respondem a este modelo de espaço providenciado e gerenciado no contexto da ação humanitária da Operação Acolhida confiada ao exército. Para garantir a operatividade destes espaços, a Operação Acolhida recebe aportes do governo brasileiro e da Agência de Ação Humanitária para Refugiados ACNUR (VASCONCELOS, 2021), agência responsável pela política de ação em contextos de emergência pelo Sistema das Nações Unidas.

Os abrigos, como resposta humanitária, são temporários por concepção, conforme foi descrito nos seguintes termos pela mesma agência numa publicação oficial intitulada "Anatomia de um Campo de Refugiados: cuidados e necessidades".

Los campos de refugiados<sup>66</sup> son asentamientos temporales para la atención y la acogida de las personas refugiadas. Están diseñados para brindar alojamiento, alimentación, educación, servicios sanitarios y, en general, para cubrir las necesidades básicas derivadas de los contextos de violencia y desplazamiento

---

<sup>64</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/casacivil/pt-br/acolhida/sobre-a-operacao-acolhida-2>. Acesso em: 27 jun. 2022.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Os campos de refugiados são assentamentos temporários para cuidar e abrigar refugiados. Eles são projetados para fornecer abrigo, alimentação, educação, serviços de saúde e, em geral, para cobrir necessidades básicas decorrentes de contextos de violência e deslocamento ACNUR ([2018?]).

(ACNUR, ([2018?])<sup>67</sup>.

A função desses espaços é facilitar o atendimento e o acolhimento de forma temporária, conforme indicação do mesmo órgão. No entanto, essa temporalidade na prática acabase tornando indefinida em todos os abrigos do mundo, como a própria agência reconhece no referido artigo:

El objetivo primordial de los campos de refugiados es facilitar atención y acogida de forma temporal. Sin embargo, la gran mayoría de los refugiados permanecen en ellos durante años. Los campos se convierten en ciudades de hasta cientos de miles de habitantes que luchan día a día por sobrevivir. Por ejemplo, casi 107.000 refugiados butaneses han vivido en los siete campos instalados al este de Nepal desde inicios de la década de los 90 (ACNUR, ([2018?])<sup>6869</sup>.

Roraima não foi exceção, e isso foi exposto nas histórias dos próprios participantes ao longo do trabalho de pesquisa. A preocupação do grupo de indígenas com a possibilidade de serem agrupados no Abrigo Waraotuma Atuaranoko, juntamente com indígenas de outros abrigos e rodeados de não-indígenas de diferentes regiões do país, revela a consciência do grupo sobre o processo de acolhimento perpetuado ao longo do tempo, sem vislumbrar soluções que respondam aos seus modos de vida diferenciados, levando-os a recusar a continuidade no atendimento emergencial e lutar por soluções que se ajustem aos seus modos de vida autônomas e independentes.

Trazemos aqui a crítica de Vidal, Musset e Vidal (2011), ao referir que após um acolhimento de verificação e adaptação do migrante aos critérios nacionais do imigrante desejado, a sua concentração opera habitualmente em espaços de espera concebidos como temporários, na prática prolongada por tempo indeterminado, seja por motivos técnicos, administrativos ou políticos, configurando-se desta forma, espaços fechados, controlados e coercitivos, que neste trabalho identificamos como “territórios de espera” segundo o trabalho dos referidos autores.

Esses "territórios de espera", segundo Vidal, Musset e Vidal (2011), representam

<sup>67</sup> Disponível em:

[https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centros-tic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN\\_ebook\\_anatomia\\_campo\\_refugiados.pdf](https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centros-tic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN_ebook_anatomia_campo_refugiados.pdf). Acesso em: 27 jun. 2022.

<sup>68</sup> “O principal objetivo dos campos de refugiados é fornecer cuidados e abrigo temporários. No entanto, a grande maioria dos refugiados permanece lá por anos. Os campos se tornam cidades de até centenas de milhares de habitantes que lutam todos os dias para sobreviver. Por exemplo, quase 107.000 refugiados butaneses viveram em sete campos no leste do Nepal desde o início da década de 1990”, tradução nossa.

<sup>69</sup> Disponível em:

[https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centrostic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN\\_ebook\\_anatomia\\_campo\\_refugiados.pdf](https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centrostic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN_ebook_anatomia_campo_refugiados.pdf). Acesso em: 27 jun. 2022.

um desafio para pesquisadores de diferentes disciplinas, que pretendem examiná-los juntamente com a multiplicidade de formas configuradas em termos de dimensões, estatutos legais, formas de articulação com atores externos, temporalidades específicas e a diversidade de interesses econômicos e sociais entrelaçados em torno da sua existência, e que dão conta da existência de uma característica estrutura heterogênea e complexa exposta por Deleuze e Guattari (1995) em *Mil Platôs*.

De forma mais específica, segundo Vidal, Musset e Vidal (2011), as pesquisas nos territórios da espera permitem abordar aspectos tales como acordos e conflitos entre os atores que fazem parte do espaço, objetos, posturas e saberes da espera que ajudam a compreender como se espera?, como se gasta o tempo de espera?, como se aprende a esperar? e como e em que contextos a espera se torna insuportável?, aspetos como rotinas, sem as quais a vida social seria impossível, bem como os sentimentos produzidos pela situação de espera, os quais são atribuíveis às autoridades que administram os territórios de espera e/ou as decisões que tomam respeito dos espaços de espera.

Sem pretender aprofundar esses aspectos sugeridos por Vidal, Musset e Vidal (2011) para realizar pesquisas em territórios de espera, por quanto essa abordagem está para além do propósito deste estudo, apresentamos de forma geral as percepções obtidas a partir do desenvolvimento das narrativas das histórias de vida, da oficina do etnomapa e da Experiência dos Itinerários, para as quais foram desenhados roteiros de entrevistas que consideraram os aspectos expostos pelos referidos autores.

Por outro lado, apresentamos também o resultado das observações realizadas nas imediações do abrigo, ou seja, no estacionamento que dá entrada a pessoas e veículos, no Centro de Formação da Fraternidade Internacional Humanitária e no Restaurante “Sopas” que gentilmente aceitou as nossas eventuais reuniões.

Assim mesmo, incorporamos elementos de interesse obtidos em conversas informais com indígenas Warao, durante diferentes momentos da elaboração dos materiais educativos.

- a) Quanto como esperar? Quais são as rotinas da espera? Como é gasto o tempo no território de espera? Como se aprende a esperar? E em que ponto a espera se torna insuportável?. Conforme suas falas, os abrigos não respondem aos modos de vida dos participantes, porque agridem suas formas tradicionalmente horizontais de organização política, impondo a obrigatoriedade da figura de lideranças característica das sociedades ocidentais, condicionando a dieta à chamada "marmita" que, embora satisfaça a necessidade fisiológica de alimentação, não responde às suas dietas tradicionais com base carniça predominante, bem como

condiciona a permanência no abrigo ao cumprimento de regras para as ausências com o qual ameaça a continuidade de suas formas dinâmicas de mobilidade. Por outro lado, nos abrigos se sentem forçados a conviver com outros grupos étnicos com os quais, embora eles reconhecem estabelecer relações cordiais e valorizam a pluralidade de línguas e saberes, também reconhecem que antagonizam, algumas vezes de forma conflitiva.

Esse tipo de situações conflitivas foram consideradas por Sara Gando no momento de tomar a decisão de sair do Abrigo Pintolândia para a ocupação de *Ka Ubanoko* em fevereiro de 2019, mas também são as situações que analisam Marta Paredes e o grupo, expressando o desejo de sair do abrigo pelas situações que não são boas para eles tais como discussões e conflitos, às quais soma-se a ameaça latente de nucleação para um abrigo superlotado, contrário aos seus padrões de assentamento, mas também rodeado por não-indígenas, frente aos quais eles se percebem historicamente vulneráveis.

Das atividades de observação participante, constatou-se que os *E'ñepá* dedicam parte de seu tempo dentro do abrigo à produção de artesanatos, desde onde se transladam num “ir” e “vir” para se prover de matérias primas no centro da cidade, na loja das miçangas e nos territórios contíguos à cidade. No abrigo eles elaboram seus artesanatos, e saem para vender, individualmente ou em grupos integrados por várias “unidades de grupo fogão”. Desde o abrigo também é comum que os membros do grupo se transladam para os centros de saúde, as sedes dos programas de assistência social e o escritório de documentação no Posto de Triagem da Polícia Federal conhecido como PTRIG.

Observou-se também que poucos indígenas *E'ñepá* estão vinculados a atividades de formação e educação promovidas pela direção do abrigo; em tal sentido, cursos de português realizados para lhes integrar ao país, treinamento em áreas de produção como panificação, corte e costura e mais recentemente a inserção laboral dos jovens, são programas utilizados principalmente pelos indígenas Warao.

De todas as atividades de observação participante, destaca-se a fadiga associada à forma de alimentação baseada nas “marmitas”, quando, numa oportunidade, Carmen Conejero manifestou o desejo de poder comer “arepa frita”<sup>70</sup> com linguiça e molho, porque estava cansada de comer as mesmas “marmitas” todos os dias (CONEJERO, Carmen, entrevista n.º 9, junho de 2022). Sóma-se a angústia expressa na necessidade de encontrar espaços para a celebração de seus rituais como o ritual de despedida do espírito do senhor Rafael Conejero, o

---

<sup>70</sup> Comida à base de milho seco, parte importante da dieta venezuelana, circular e achatada que se tornou parte da identidade venezuelana.



desespero para adquirir terras diante das situações de expulsão diante o desaparecimento de Rubén Conejero, e a angústia das mães nas adjacências do estacionamento enquanto cuidavam de seus filhos, proibidos de entrar no abrigo sob efeito de álcool.

b) Em relação à interação com os demais dentro do abrigo

Descrevemos agora essa interação com base nas observações e percepções dos indígenas Warao, que tiveram a oportunidade de compartilhar o espaço com o grupo participante em *Ka Ubanoko* e no abrigo Jardim Floresta.

Alida Gomes, indígena Warao da comunidade *Warao a Janoko*, no município Cantá, durante uma atividade de campo contou como o grupo de indígenas *E'ñepá* conseguiram mover duas de suas barracas dentro do abrigo, e colocá-las de tal forma que era impossível aos “outros” observarem o que o grupo realizava por ocasião da despedida ao espírito de um de seus parentes, em janeiro do ano 2021.

De acordo com suas descrições, ela mal podia ouvir o golpe seco de uma “maraca”<sup>71</sup> e os sons do que pareciam ser músicas, sem poder olhar direito no que eles faziam. A celebração durou cinco dias e, depois disso, não foram autorizadas mais celebrações dentro do abrigo (GÓMEZ, Alida, entrevista n.º 10, julho de 2022). Deirys Ramos, indígena Warao do Abrigo Jardim Floresta, explica esse fato pelo desconforto dos *E'ñepá* com a presença dos “outros” indígenas no espaço que ocupam dentro do abrigo. São poucos os outros indígenas que têm acesso aos espaços *E'ñepá* (RAMOS, Deirys, entrevista n.º 6, março de 2022).

Daniel Ramos e Ricardo Muñoz, dois jovens Warao do abrigo Jardim Floresta, comentaram durante as atividades de desenho dos materiais educativos, que eles não se sentem à vontade para levar informações aos *E'ñepá* dentro dos seus espaços no abrigo, já que quando eles entram neles, são expulsos, especialmente por parte das mulheres *E'ñepá* (RAMOS, Daniel, entrevista n.º 4, dezembro de 2021; MUÑOZ, Ricardo, entrevista n.º 5, dezembro de 2021).

Alberto Conejero (Oficina de elaboração do Etnomapa, 19 de março de 2022) reconhece que na convivência dentro do abrigo existem situações de tensão com os irmãos Warao, mas que se resolvem pedindo a intervenção dos gestores do abrigo, porque, segundo o professor Alberto Conejero, os *E'ñepá* gostam de viver em paz. Por outro lado, também reconhecem que se estabelecem relações cordiais e amistosas, e eventualmente, até relações pessoais que constituem novos grupos familiares.

---

<sup>71</sup> Instrumento de percussão feito com frutos das plantas de tapara (*Crescentiacujete*) e sementes das flores de capachos (*Canna indica*) ancestralmente usadas pela população indígena nas atividades cerimoniais.

Em meio a essas interações interétnicas, o professor conta como as meninas Warao se aproximam para lhe pedir que façam fantasias de E'ñepá, que lhes contem histórias em E'ñepá ou que identifiquem os nomes dos animais; é assim que, segundo ele, existe dentro dos abrigos uma troca de línguas expressas em cumprimentos e dramatizações em espanhol, português e Warao (Alberto Conejero, Oficina de elaboração de etnomapa, março de 2022).

c) Sobre os acordos e tensões:

Os participantes da pesquisa reconhecem que têm buscado uma terra para morar, um espaço com água, com um rio onde possam suprir suas necessidades, viver e banhar-se naturalmente, caçar e pescar, construir suas casas com os mesmos materiais naturais e ficar na comunidade, não de um lugar para outro (Alberto Conejero, tradutor Oficina de elaboração do Etnomapa, março, 2019).

Eles mostram que não querem morar no abrigo:

Claro, nosotros tenemos que trabajar con apoyo, con las instituciones que pueden ayudarnos a buscar esos espacios para nosotros vivir como debe ser, en una comunidad. Aquí en el abrigo no queremos vivir. Por lo menos en el abrigo la ceremonia que queremos hacer de mi hermano, aquí en el abrigo no la podemos hacer, eso se hace en una comunidad, libre, con tranquilidad, aquí estamos encerrados, que si la bulla que si los brasileños (Participantes da Oficina de elaboração do etnomapa / Tradução para o espanhol de Alberto Conejero, 19 de março del 2022)<sup>72</sup>.

Consideram que as condições oferecidas pelo abrigo não são favoráveis, e reconhecem o autoritarismo

Si, el ambiente del abrigo ya no es favorable, ya son cinco años que estamos viviendo en abrigo, también se ha caído la convivencia social entre las personas que administran el abrigo y nosotros los indígenas, tanto Waraos como E'ñepá y hay otros pueblos también en el abrigo, allí están los Kariña, están los Pemones y así estamos actualmente viviendo en el abrigo. Pedro (Kariña) hablaba de que siente lo mismo, que se siente mal, nos hace caer en una depresión, en una impotencia, o sea por uno no hacer nada porque el autoritarismo en el abrigo, se nota muy claro (Participantes da Oficina de elaboração do etnomapa / Tradução para o espanhol de Alberto Conejero, 19 de março del 2022)<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> “Claro, que temos que trabalhar com apoio, com as instituições que podem nos ajudar a encontrar esses espaços para vivermos como deve ser, em comunidade. Aqui no abrigo não queremos morar. Pelo menos no abrigo a cerimônia que queremos fazer para o meu irmão, aqui não podemos fazer, isso é feito em comunidade, livre, com tranquilidade, aqui estamos trancados, que se o barulho que se brasileiros”, tradução nossa.

<sup>73</sup> “Se o ambiente do abrigo não for mais favorável, estamos morando no abrigo há cinco anos, convivência social entre as pessoas que administram o abrigo e nós indígenas, tanto Waraos quanto E'ñepá, e há outros povos no abrigo, também se desmoronou, existem os Kariña, existem os Pemones e é assim que estamos vivendo atualmente no abrigo. Pedro (Kariña) falou sobre como ele sente o mesmo, que ele se sente mal, faz a gente cair na depressão, na impotência, ou seja, não fazer nada porque o autoritarismo no abrigo é muito claro”, tradução nossa.

Como já foi exposto, os integrantes do grupo sentem tensão e angústia pela ação de reunir os Abrigos de Nova Canaã, Tancredo Neves e Pintolândia no novo Abrigo Waraotuma Atuaranoko. Eles percebem a possibilidade de serem incorporados também neste abrigo, e diante desta possibilidade e da possibilidade de ficar na rua, eles analisam

(...) ahorita hay tres abrigos en mudanza, prácticamente estos abrigos están cerrados, Pintolândia, Nova Canaã e Tancredo Neves, los han mudado para Rondón III. ¿Qué dicen nuestros líderes? Que están cerca del abrigo de los “no indígenas”, puede haber una confusión allí, que se pueden convertir en cosas que no queremos que pasen, ya sea maltrato físico o agresiones verbales, allí pesan los confrontaciones entre indígenas y los no indígenas, ese es el miedo que tenemos por lo menos nosotros, tal vez más adelante nos toca ir para allá también, nosotros tenemos que conversar entre nosotros para ver ¿qué hacemos, y si no hay más remedio tenemos que irnos para allá también, ¿para dónde nos vamos a ir nosotros? Si allá en Pintolândia dijeron a los hermanos Warao “si ustedes no quieren ir le damos un mes para los que quieren alquilar casas o comprar, yo vengo en un mes les corto el agua, les corto la luz y les cierro el portón, ya listo”; ¿para dónde van a salir esas personas? Así está la situación del abrigo actualmente (Alberto Conejero, Oficina de elaboración do etnomapa, 19 de março do 2022)<sup>74</sup>.

Os participantes da pesquisa consideram o abrigo um espaço provisório

Sí el abrigo es un espacio provisional, mientras tanto, llegaste si no te quieres quedar te vas, si te quedas aquí, tenemos que acatar las normas, el reglamento interno, las personas que administran, las instituciones, los militares y otras personas que están encargadas de la administración del abrigo (Sara Gando, Oficina de elaboração do etnomapa, 19 de março del 2022)<sup>75</sup>.

Eles expressam um sentimento de desconforto devido ao autoritarismo que existe dentro do abrigo, devido às limitações que eles têm para sair do abrigo para realizar suas vendas de artesanato

Nos sentimos mal prácticamente, porque hay una nueva administración de los abrigos, antes era Fraternidad Humanitaria ahora es Fraternidad sin Fronteras, y tienen personalidades, algunos nuevos y otros estaban en Fraternidad Humanitaria, y

<sup>74</sup> “(...) neste momento três abrigos estão sendo movidos, praticamente esses abrigos estão fechados, Pintolândia, Nova Canaã e Tancredo Neves, eles foram transferidos para Rondón III. O que dizem nossas lideranças? Que eles estão perto do abrigo dos “não-indígenas”, pode haver confusão ali, que eles podem se transformar em coisas que a gente não quer que aconteça, seja abuso físico ou agressão verbal, confrontos entre indígenas e não-indígenas pesam aí; esse é o medo que pelo menos a gente tem talvez mais tarde a gente tenha que ir lá também, a gente tem que conversar entre nós para ver o que a gente faz, e se não tiver outra escolha a gente tem que ir lá também, onde estamos? Se lá na Pintolândia eles falaram para os irmãos Warao, se você não quiser ir a gente te dá um mês pra quem quiser alugar casa ou comprar, eu venho daqui a um mês eu corto a água, curto a eletricidade e fechar o portão, é isso’, para onde vão essas pessoas? Esta é a situação atual do abrigo”, tradução nossa.

<sup>75</sup> “Se o abrigo é um espaço provisório, entretanto, você chegou se não quiser ficar, vai embora, se ficar aqui, a gente tem que respeitar as regras, o regimento interno, as pessoas que administram as instituições, os militares e demais responsáveis pela administração do abrigo”, tradução nossa.

nos han puesto en situaciones un poquito difíciles, entonces es muy difícil prácticamente, porque ella va a salir mañana e Ignacio también y le dicen: ¿voy a vender? Le dice: si voy a vender. Ok yo te doy desde esta fecha. Hay una cuestión de autoritarismo hacia nosotros, y dicen anda, te voy a dar estas fechas, si tú novienes en esta fecha, no vas entrar más al abrigo, le dijeron, y así con todos, no solamente E'ñepá, Waraos también. (Alberto Conejero, Oficina de elaboração do etnomapa, 19 de março de 2022)<sup>76</sup>.

O grupo passou a considerar a possibilidade de comprar um terreno como uma saída do abrigo diante do crescente autoritarismo e da ameaça de nucleação em Waraotuma Atuaranoko. Isso demonstra deles a orientação nos princípios de autonomia e independência, produto do sentimento de amor-próprio e sentido de liberdade com que são criados dentro da sociedade *E'ñepá*, de tendência social e politicamente igualitária.

Y Pablo me dice que habló con sus hijos también, que piensan igual que Marta, “mira mis hijos está pasando esto, vemos eso, escuchamos eso, tenemos que pensar en algo, ¿que podemos hacer?” Coincidieron tanto Marta como Pablo, coincidieron tratar de reunir algo de dinero para ver si se puede comprar un pedazo de tierra por ahí, eso es lo que está comentando hace rato, Pablo también con sus hijos y Marta con sus Padres, con su hermano (Alberto Conejero, Oficina de Elaboração do Etnomapa, 19 de março de 2022)<sup>77</sup>.

d) Em termos de articulação com as organizações.

Como foi exposto ao longo deste estudo, os indígenas *E'ñepá* de *Caruto* caracterizam-se por seu caráter desconfiado, em suas interações com os outros marcam limites claros em suas fronteiras étnicas, e prova disso foram as dificuldades iniciais na realização da presente pesquisa, desde os primeiros contatos nos espaços de *Ka Ubanoko*.

Devido a essa característica, o grupo mostra certa resistência em suas interações com outros tipos de atores não-indígenas, ainda mais autoridades e órgãos estatais. No entanto, como explica a Deirys Ramos, por ocasião da comemoração do Dia Nacional do Índio no Abrigo Jardim Floresta,

Es bueno verlos dispuestos a participar y decir con voz fuerte, clara y muy seguros

<sup>76</sup> “Praticamente nos sentimos mal, porque há uma nova administração dos abrigos, antes era a Fraternidade Humanitária, agora é a Fraternidade sem Fronteiras, e eles têm personalidades, algumas novas e outras eram da Fraternidade Humanitária, e nos colocaram em situações um pouco difíceis, então é muito difícil na prática, porque ela vai sair amanhã e o Ignácio também e eles falam pra ele: vou vender? Ele lhe diz: sim, vou vender. Ok, eu te dou a partir desta data. Há uma questão de autoritarismo em relação a nós, e eles falam vamos lá, eu vou te dar essas datas, se você não vier nesta data, você não vai entrar mais no abrigo, eles falaram para ele, e assim com todos, não só E'ñepá, Waraos também”, tradução nossa.

<sup>77</sup> “Pablo me conta que conversou com os filhos também, que eles pensam o mesmo que Marta: ‘Olha, meus filhos, isso está acontecendo, a gente vê, a gente ouve, a gente tem que pensar em alguma coisa, o que podemos fazer?’ Tanto a Marta como o Pablo concordaram, concordaram em ver se conseguem juntar algum dinheiro para ver se conseguem comprar um terreno, é o que ele comenta há muito tempo, o Pablo também com os filhos e a Marta com os pais, com seu irmão”, tradução nossa.

de sí mismos. Escuchar sus palabras: ¡Somos indígenas E'ñepa, ¡somos iguales a todos! con esa confianza y ver personas que tenían pena de bailar y hablar de su cultura ahora ya lo hacen. Ya no es necesario llegar a ellos y animarlos, ahora solo llego, les explico, y ya. Ellos se animan. Antes yo tenía que decirles oigan deben hablar y explicar su situación, los tienen que conocer, los tienen que escuchar, no puede seguir así. No participaban y así era difícil. Ahora son ellos los que dicen ¡Sí, nosotros vamos! Tenemos que hablar. Siguen igual de reservados y celosos con sus costumbres y territorio. Ellos marcan siempre su terreno. No a todos les brindan esa confianza, pero ya logran hablar más (...) Y cuando hablan dicen “nosotros”, no cambian eso, nunca es “yo”, siempre es “nosotros”; ya han abierto mucho su manera de hablar y defenderse (RAMOS, Deyris, entrevista n.º 8, abril de 2022)<sup>78</sup>.

A imagem a seguir foi tirada por Deirys Ramos dentro das instalações do abrigo durante o discurso de comemoração do Dia do Índio neste ano de 2022.

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 23 - Comemoração dia nacional do Índio. Abrigo Jardim Floresta**



Fonte: Deirys Ramos. Dia Nacional do Índio.

Na busca de uma saída, Alberto Conejero explica que eles devem se apoiar com as

<sup>78</sup> “É bom vê-los dispostos a participar e dizer com uma voz forte, clara e muito segura de si. Ouça suas palavras: ¡Somos indígenas E'ñepa, somos iguais a todos! com essa confiança e ver o que as pessoas que tinham vergonha de dançar e falar sobre sua cultura, agora fazem isso. Não é mais necessário animá-los e incentivá-los, agora só chego, explicou e pronto, eles se animam. Antes eu tinha que falar pra eles, ouçam, vocês têm que falar e explicar a sua situação, eles têm que conhecê-los, eles têm que ouvi-los, você não pode continuar assim. Eles não participavam e isso foi difícil, agora são eles que dizem: Sim, vamos! Temos que conversar. Eles permanecem tão reservados e zelosos de seus costumes e territórios, eles sempre marcam seu terreno. Não dão essa confiança a todos, mas já conseguem falar mais (...) E quando falam dizem ‘Nós’, eles não mudam isso; nunca sou ‘eu’, é sempre ‘nós’. Mas eles já abriram muito sua forma de falar e se defender, tradução nossa.

instituições e se aliar com as comunidades dos povos indígenas brasileiros, para que eles os apoiem naquele espaço físico que eles querem. Eles reconhecem a organização indígena em Roraima na saúde, na educação, na produção, valorizam essa organização e admiram sua luta de mais de 50 anos por sua terra, por seu povo, por sua cultura. O grupo participante percebe uma oportunidade na organização indígena de Roraima (Alberto Conejero, Oficina de Elaboração do Etnomapa, 19 de março do 2022).

Ante o desconforto nos abrigos, atualmente o grupo tem identificado uma oportunidade nas autoridades da cidade do Lethem. Para o momento de realizar a Experiência dos Itinerários no mês de março, Alberto Conejero, Marta Paredes e seu pai, Raul Paredes, afirmaram ter recebido visitas de autoridades da cidade no espaço denominado *El Campamento*. Um mês depois, os indígenas E'ñepá de *Caruto* foram levados para um lote de terreno disponibilizado pelas autoridades estatais que eles não sabem identificar. Não há informações sobre o título sob o qual ocupam a terra, sabe-se que é uma ocupação pacífica (PAREDES, Marta, entrevista n.º 12, julho de 2022).

Com esta abordagem temos respondido ao convite de Vidal, Musset e Vidal (2011), de compreender o que se cria nesses territórios da espera. A partir desta abordagem temos constatado a forma como o grupo interage com os outros indígenas e não-indígenas, dentro do abrigo e desde este com outros indígenas e não-indígenas fora do abrigo. Constatamos como dentro do abrigo ordenam o espaço configurando territorialidades com forte reafirmação identitária, levantando as fronteiras étnicas frente aos outros.

A configuração do espaço dentro dos abrigos se produz segundo seus referentes étnicos e culturais mediante formas de apropriação simbólicas como a persistência de falar na língua materna e de celebrar seus ritos, na prática de atividades vinculadas à natureza as quais são incorporadas nos abrigos quando as regras o permitem. Nesta tendência a configurar os espaços segundo seus referentes identitários, o grupo persiste em se resistir à modificação de seus padrões de mobilidade dinâmica e da forma de configurar os espaços segundo suas formas antigas em assentamentos, acampamentos e refúgios. Com estas práticas o grupo volta aos seus origens, mesmo distanciados fisicamente dos seus territórios comunitários

### **6.2.3 A ocupação espontânea *Ka Ubanoko***

Segundo as histórias de Sara Gando, *Ka Ubanoko* surge no cenário da mobilidade internacional como uma oportunidade para alguns E'ñepá de *Caruto* de continuarem vendendo seus artesanatos e visitando seus parentes se for necessário. Desta forma, o espaço permitia ao

grupo continuar vivenciando sua forma dinâmica de mobilidade, de um lugar para outro em atenção às oportunidades de venda de artesanato, de forma independente e a favor das suas autonomias, fora da ameaça latente de serem expulsos do abrigo e ficar expostos aos perigos da rua pelas ausências prolongadas que a venda de artesanato implicava.

*Ka Ubanoko* representou no seu momento uma alternativa ao abrigo de Pintolândia, no ano 2019, tal como fora a busca de terra no município Rorainópolis á meados do ano 2021, e tal como representa atualmente a busca de terreno na cidade de Lethem na República Cooperativa de Guyana.

Tratava-se de uma ocupação localizada no bairro Jockey Clube da Cidade de Boa Vista, emergiu espontaneamente dentro de um prédio público abandonado, denominado "Clube dos Servidores", nele se juntaram uma pluralidade de línguas, culturas e saberes, tanto indígenas (*Warao, E'ñepá, Kariña, Pemón*), como não-indígenas de diferentes regiões do país (BRICEÑO, 2021).

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 24 - Apresentação do Protocolo de Consulta livre, prévia e informada, *Ka Ubanoko*, dezembro, 2020**



Fonte: SimoneKa Ubanoko (dez. 2020).

*Ka Ubanoko* esteve composta por famílias indígenas e não-indígenas que se recusaram a continuar nos abrigos, que não quiseram passar por eles, ou que não conseguiram

arrecadar dinheiro para continuar pagando aluguel (CASTRO, 2021). Briceño (2021) descreve estas situaciones através dos relatos de alguns dos moradores de *Ka Ubanoko* ao final do ano 2020, como é o caso de Nancy Martinez e a sua família, quem refere ter sido a primeira a chegar seguida por um grupo de indígenas, cuja língua era completamente desconhecida por eles e que mais tarde se identificaram como indígenas venezuelanos E'ñepa, provenientes do Abrigo Pintolândia (BRICEÑO, 2021).

Em princípio, o grupo de indígenas passava o dia nos espaços do antigo Clube de Servidores e voltava à noite para o abrigo, até se estabelecer definitivamente na ocupação. Lá Nancy Martinez conheceu a Sara Gando, seu genro, suas filhas e netos, alguns dias depois chegaram outros não-indígenas e em menos de um mês o espaço foi ocupado por pessoas de diversas partes do país, falantes de diferentes línguas e representantes de diferentes culturas (BRICEÑO, 2021). A história de Nancy Martinez complementa a narrativa de Sara Gando na sua história de vida.

A saída do Abrigo Pintolândia para a ocupação do *Ka Ubanoko* responde, como dissemos em capítulo anterior, à natureza pacífica do grupo e à liberdade para vender seu artesanato, que era limitada em termos de mobilidade devido às regras de funcionamento do abrigo, de ali, é possível inferir que a decisão de deixar o abrigo estava carregada de um forte sentido de independência, amor próprio, confiança em si mesmo e em seu potencial para captar potenciais clientes para seus produtos e gerar recursos para poderem se desenvolver de forma autónoma.

De acordo com o “Perfil migratório venezuelano e demandas de políticas públicas em Boa Vista”, realizado pela Fundação Fé e Alegria do Roraima com a Universidade Federal de Roraima (UFRR) em 2019, em *Ka Ubanoko* havia papéis de liderança para a organização e autogestão que gerou as oportunidades para satisfazer as suas necessidades mais básicas. No caso dos povos indígenas, foram incluídas atividades específicas das suas culturas que não poderiam realizar em refúgios convencionais.

Os debates durante a pesquisa permitiram conhecer a importância da auto-organização e autogestão do espaço na reafirmação da identidade étnica desses grupos (OLIVEIRA; SARMIENTO; VALÉRIO, 2020).

Em relação à organização interna dentro da ocupação, coexistiam dois modelos: o modelo tradicional dos grupos indígenas representativos de seus povos e o modelo comunitário que orientou a organização comunitária venezuelana de princípios do século XXI (BRICEÑO, 2021) e que descrevemos a continuação.

Em linhas gerais, havia duas coordenações gerais, uma indígena e outra



não-indígena. A organização indígena foi estruturada por famílias chefiadas por um representante, este era o interlocutor válido dos grupos diante dos atores externos. Essa figura foi chamada de *aidamo* para todos as étnicas, não tão só para os Warao, como historicamente eles identificaram ao senhor (chefe) da família entendida em sentido amplo, desta forma a palavra foi institucionalizada de forma arbitrária, primeiro nos abrigos e depois, no Brasil todo, violentando, como dissemos ao longo deste estudo, as formas de organização social e política dos *E'ñepá* caracterizadas pela horizontalidade e atenção especial da opinião dos ancianos.

Como forma de resistir essas demandas dos atores externos, os indígenas se organizaram de tal forma que, além da figura do *aidamo* (jovem e com capacidade de comunicação no mínimo destacado a respeito dos demais), contemplaram o Conselho de indígenas *E'ñepá*, integrados por todos os membros do grupo, jovens, adultos e idosos, mulheres e homens presentes em *Ka Ubanoko*.

Organizações como Visão Mundial, Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), Serviço Jesuíta para Migrantes e Refugiados (SJMR), Cáritas, as diversas pastorais da Diocese de Roraima e missionários de diversas organizações, ACNUR e entidades estatais, atuaram de forma articulada com essas formas organizativas, conseguindo desenvolver iniciativas de educação emergencial, programas de capacitação para organização comunitária, ajuda humanitária, cozinhas comunitárias, limpeza e higienização do espaço, entre uma longa lista de atividades que ocorreram de forma dinâmica dentro da ocupação (CASTRO, 2021; BRICEÑO, 2021)

Nas palavras de seus antigos ocupantes, *Ka Ubanoko* foi uma escola onde eles aprenderam a se organizar como uma comunidade, para conviver em meio a uma pluralidade de culturas e administrar os recursos que as organizações lhes davam (FERNÁNDEZ, 2022)<sup>79</sup>.

No desenvolvimento de suas atividades cotidianas, gerou-se um senso de responsabilidade coletiva, demonstrando que no contexto do deslocamento, os grupos puderam se apropriar do espaço e configurá-lo por meio da organização de seus habitantes, para enfrentar a diversidade de demandas de uma população que oscilava entre 600 e 800 habitantes. Essa forma de reagir às dificuldades do meio, segundo Mariana Araújo, pode ser percebida como uma resistência à política de abrigo, reafirmação de suas identidades e de suas capacidades organizacionais de autogestão, por meio da criação de regras de

---

<sup>79</sup> Tania Fernández, participação no Seminário Migração e Refúgio na pauta das políticas públicas, Universidade Federal de Roraima, 24 de junho de 2022 (informação verbal).

convivência, segurança, horários de atividades, subatividades e tarefas, de expressões culturais e religiosas, que em seu conjunto são analisadas como novas territorialidades para tornar a vida mais vivível (CASTRO, 2021)

A análise comparativa do trabalho de campo de Mariana Araújo na ocupação do *Ka Ubanoko*, levou-a a analisar os abrigos como espécie de dispositivo necrolítico de controle, regulação e confinamento em resposta à mobilidade venezuelana, categoria equivalente às assumidas neste estudo de Vidal, Musset e Vidal (2011), que em todo caso estão em aberta oposição à experiência de *Ka Ubanoko*, quem surgiu desde embaixo, ao estilo da proposta de Maria Bertely (2011), como uma alternativa dos ocupantes, como estratégia para tornar suas vidas mais habitáveis e cujo fim foi marcado pela ação unidirecional do Estado para desocupar, mesmo em meio da pandemia gerada pelo covid-19 (CASTRO, 2021).

Das narrativas das histórias de vida de Sara Gando e Alberto Conejero, *Ka Ubanoko*, permanece na memória do grupo como uma lembrança de suas habilidades organizacionais para gestão comunitária com fortes níveis de autonomia dentro da ocupação.

Das atividades de observação participante durante os dias de elaboração do Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada, entre outubro e dezembro do ano 2020, pode se perceber que a grande fragilidade foi à dependência das organizações da sociedade civil e principalmente dos recursos da Operação Acolhida, que ao longo destes quatro anos tem demonstrado contar com os recursos e, no lugar de promover experiências de integração para que os grupos indígenas possam-se gerir com autonomia e independência, persistem em manter o modelo dependente de abrigo.

Ao final dos dias em *Ka Ubanoko*, após entregar o Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada no qual participaram todas as organizações da sociedade civil organizada atuantes na ocupação, agências internacionais e estatais, os ocupantes perceberam-se ameaçados com a possibilidade de ficar na rua e sem acesso à alimentação no caso de continuar resistindo à desocupação de *Ka Ubanoko*. Desta forma, no mês de janeiro de 2021, *Ka Ubanoko* foi desocupada pela unidade de Força Tarefa do Exército e seus ocupantes foram realocados no Abrigo Jardim Floresta.

A resposta das autoridades revelam mais uma vez as formas de imposição do poder do estado sobre o grupo participante para a realocação, nesta oportunidade num espaço fechado, pertinente aos fins de controle e coerção com a justificativa de garantir uma suposta migração “ordenada e segura”. Com esta atuação o Estado representado na unidade de Força Tarefa do Exército negou mais uma vez o ser amazônico, desta vez convalidado por um processo de suposta boa vontade e ajustado às exigências normativas do Convênio 169/1989

da Organização Internacional do Trabalho.

Passaram só seis meses para que o grupo participante da pesquisa começasse a considerar a idéia de sair do abrigo para o Município de Rorainópolis no mês de agosto de 2021 e, atualmente para a cidade de Lethem na República Cooperativa de Guyana, considerações que ganharam mais força após o início da nucleação dos demais abrigos, tal como foi exposto.

No percurso da pesquisa, não foi possível esclarecer as condições em que o grupo tentou se estabelecer em terras do município de Rorainópolis. Sabe-se que a filha do senhor Pablo Cuchepe, indígena *E'ñepá*, e seu marido, indígena Pemón, se estabeleceram em um terreno que seu patrão, um suposto fazendeiro, lhes deu em troca de seus serviços. De acordo com Alveiri Martinez (Entrevista nº 2, agosto de 2021), o mesmo proprietário do terreno havia lhes autorizado levar seus parentes para limpar aquelas terras e ocupá-las.

A situação não foi totalmente esclarecida apesar das tentativas feitas; sabe-se que antes de retornar ao abrigo, queimaram as cabanas que haviam erguido com paus e fibra de buriti. A permanência em Rorainópolis com essa intenção durou um período de cinco meses, entre julho e outubro aproximadamente. Em dezembro, parte do grupo já estava na cidade de Lethem com a intenção de ficar, já não tão só para vender artesanato e voltar para Boa Vista, como fizeram desde as primeiras explorações no ano 2019 (Marta Paredes, 37 anos, Experiência dos Itinerários, março de 2022).

Conversar com o senhor Raúl Paredes<sup>80</sup> no local que chamavam de *El Campamento*, no Lethem, não foi fácil, esperamos junto com os outros, pois sabíamos que havia resistência da parte dele em falar com membros das organizações. Estávamos decididos a não insistir quando fomos informados da sua aceitação, então, nos propusemos fazer o exercício da escuta atenta, fazendo o menor número de perguntas que pudessem deixá-lo desconfortável.

Quando o senhor finalmente concordou em falar, outras filhas e seus esposos com seus filhos e filhas se juntaram. Segundo suas falas, Marta e seu pai, eram os encarregados de explorar a terra perante as autoridades do país vizinho. O senhor Raúl explicou que eles estão determinados a sair e não voltar para o abrigo, estes, nas palavras do senhor, não são uma solução para eles, eles têm que buscar outros rumos para seus filhos que ganham peso fora do abrigo graças à própria comida, não à marmitta que dão no abrigo; eles querem um espaço só

---

<sup>80</sup> Raúl Paredes, como já foi referido, é pai de Marta Paredes, representante do grupo, é o marido da senhora Juana Castillo Argote e um dos mais velhos de grande importância para o grupo. Ele e sua filha lideram a saída dos *E'ñepá* para a cidade de Lethem.

para eles, para evitar conflitos gerados com outros grupos indígenas com os quais dividem espaço no abrigo. Por este motivo, eles rejeitam em considerar a possibilidade de ir para um abrigo cercado por não-indígenas.

Enquanto conversávamos, o senhor Raúl fazia arcos e flechas para vender, sua esposa Juana Castillo e sua irmã, Sara Argote, das mais velhas do grupo, estavam vendendo artesanato nas ruas da cidade, um domingo às 15 horas da tarde.

O espaço estava conformado por aproximadamente 15 barracas, nas quais estavam distribuídas aproximadamente 13 “unidades de fogão” e alguns homens Warao solteiros, que também foram expulsos do abrigo juntamente com o filho do senhor Raúl e Alveiri Martínez, genro de Sara Gando. Todas as barracas foram construídas com materiais reciclados e lonas compradas pelos próprios *E'ñepá* com o produto das vendas do artesanato. Eles explicaram que tinham o problema da água, assim, para eles tomar banho, fazer comida e lavar a roupa trasladaram-se até um canal que atravessa a cidade, uma situação preocupante para o grupo considerando que o canal de água está dentro da cidade e que provavelmente recebe dejetos de águas nos cursos altos do igarapé.

O senhor Raúl insiste em dizer que eles saíram do abrigo para não voltar, que eles entendem que querem levá-los junto com os outros indígenas e não-indígenas, e que isso não é solução para eles. Por isso, procuram um lugar pensando em seus filhos pequenos, que já melhoraram sua condição física alguns dias depois de chegarem ao acampamento. Nesse sentido, Marta explica que nas quase duas semanas que ficaram no abrigo, nem Renato nem Wamor, seus filhos pequenos, quiseram comer a comida da marmitta.

Ao final de nosso encontro, o senhor Raúl compartilhou sua preocupação a respeito da chegada das chuvas, as quais aumentariam as águas do canal até chegar às suas barracas, motivo pelo qual urgia achar outras terras. Ele também comentou que foram visitados por algumas autoridades da cidade e esperavam ser realocados numa área só para eles, sem os Warao, porque, segundo suas palavras, os outros indígenas geram brigas com os jovens *E'ñepá* que também bebem licor; esses são problemas que eles não gostam de ter.

Atualmente se conhece que o grupo foi realocado num terreno por parte das autoridades civis do Lethem, porém se desconhece a condição legal da permanência, as barreiras linguísticas dificultam a socialização dessas informações. No entanto, eles não acabam de se dissociar do abrigo, considerando que na lógica da Operação Acolhida não existem outras formas de oferecer espaços aos indígenas migrantes e, diante a necessidade sentida do grupo de ter um espaço no qual se proteger dos perigos da rua, eles terminam mais uma vez utilizando os espaços do abrigo enquanto acedem aos serviços de documentação no

Ptrig ou aos serviços de saúde, compram miçanga ou vendem artesanatos no centro da cidade ou na feira da Ataide Teive. (CONEJERO, Alberto, entrevista n.º 13, agosto de 2022)

Apesar de todas as adversidades, o grupo continua confiando em suas habilidades como caçadores de potenciais clientes para a venda de seus artesanatos, os ingressos para as vendas são utilizados para a compra de alimentos e a construção de suas barracas<sup>81</sup>.

### 6.3 TERRITÓRIOS COMO OPORTUNIDADE DE VENDA DE ARTESANATO EM CONTEXTOS DE MOBILIDADE

No desenvolvimento desta pesquisa, achamos uma íntima relação entre a mobilidade dinâmica do grupo de estudo e a venda de artesanato e outros recursos de origem animal ou vegetal disponíveis sazonalmente na natureza, ou achados nos espaços da cidade, como latinhas e ferros. Dissemos neste estudo que tais atividades têm sido configuradas como atividades de subsistência socioprodutivas ou socioeconómicas para garantir a reprodução social do grupo. Também dissemos que as mesmas não se limitam ao atual contexto de mobilidade internacional, mas remonta-se às primeiras explorações não-indígenas em seus territórios, com quem os *E'ñepá* desenvolviam operações comerciais de venda dos produtos obtidos na colheita diretamente da natureza, como por exemplo, a *sarrapia*.

A partir dessa relação, nós fomos verificando, por meio de suas narrativas, a forma como o grupo definiu uma diversidade de trajetórias ao longo das últimas quatro décadas, levando ditas práticas com eles para os novos territórios e interagindo com outros grupos, territorializando os espaços ocupados ao longo do processo de deslocamento.

No percurso de seus trajetos, a pluriatividade cedeu passo à especialização na elaboração e venda de alguns artesanatos como os característicos arcos e flechas que são decorados com tintas frias em cores vivas que lhes caracteriza, mas também incorporam elementos identitários de outras etnias, como o pau de chuva Pemón e as pulseiras Warao que, segundo suas análises, respondem às demandas de seus potenciais clientes.

Tal como resulta das suas narrativas, acontece que no percurso de seus deslocamentos, os membros do grupo analisam oportunidades de venda num nível que lhes leva à tomada da decisão de ficar por um tempo maior, depois de analisar com os membros das “unidades do grupo fogão” no sentido mais amplo, envolvendo um número importante de

---

<sup>81</sup> Documentário sobre a experiência de mobilidade internacional dos indígenas venezuelanos *E'nepa*. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/11WimVvru2jm0P9VaJI3auNHQPD3D1tvD/view>.

vínculos parentais; operativamente, uns vão na frente, outros aguardam pelas notícias e finalmente se unificam.

Essa é a dinâmica com a qual os integrantes do grupo participante relatam a entrada no Brasil e na República Cooperativa de Guyana, dinâmica que não difere dos relatos de deslocamento anteriores dentro da Venezuela e depois para o Brasil, nem defere das motivações e formas de ingresso dos indígenas Warao no Brasil, segundo os primeiros relatos de sua presença na cidade de Boa Vista a partir de 2014 (MOREIRA, 2018), o qual parece constituir uma característica comum de deslocamento destes povos indígenas.

De seus próprios relatos ao longo deste estudo, o grupo explora os novos territórios, analisa as oportunidades de venda do seu artesanato, regressa ao local de partida e comunica aos outros as novidades que esperavam, voltam para os novos territórios com os produtos elaborados em quantidades, e finalmente, tomam a decisão de permanecer exercendo as referidas atividades, conforme o caso. Os outros se vão juntando de a pouco, segundo as avaliações realizadas a posteriori.

Como foi referido nos capítulos quarto e quinto, o deslocamento do grupo participante pode ser dentro dos espaços da cidade, como é o caso de Boa Vista, onde eles costumam transitar entre as instalações do abrigo e a Feira de Ataíde Teive, a Feira do Passarão, os espaços do centro da cidade, o Shopping Caxambu, entre as lojas que vendem tecidos e miçangas, também é comum vê-los em feiras de artesanato promovidas para migrantes e em outras feiras fora da cidade, para as quais costumam viajar por longos períodos, às vezes em datas relacionadas às feiras de outras cidades e comunidades do interior.

A análise das configurações territoriais e identitárias envolvidas nesta atividade de venda, nos espaços da cidade e para além dela, foi realizada a partir dos estudos de Carolina Maidana (2013) sobre o povo Taboa, também conhecido como povo indígena Qom na Argentina. Esta abordagem é feita a partir das próprias lógicas culturais dos grupos deslocados. Neste sentido, consideramos esse pensamento de Carolina Maidana central nesta análise que propomos quanto aos seguintes aspectos.

Por um lado, Maidana (2013), nos aproxima para um conceito de migração focado na forma como os grupos étnicos redimensionam territorialidade e identidade nos processos de deslocamento, nos locais que vão ocupando, pois para ela “Las migraciones nos interesan entonces en la medida en que conducen a pensarlas en términos de procesos sociales complejos que definimos como redimensionalizaciones territoriales e identitarias”

(MAIDANA, 2013, p. 5)<sup>82</sup>.

Por outro lado, Maidana nos leva a ampliar os critérios de inclusão segundo os quais, a atividade de venda de artesanato, não se reduz à atividade essencialmente econômica pelo fato de mediar um pagamento no processo de produção, circulação e venda do artesanato, há nesse processo laços afetivos coletivo-comunitários como a intenção de ajudar o outro (MAIDANA, 2013).

Os resultados obtidos, mediante a aplicação do método indutivo intercultural, permitem-nos agora referenciar essa complexidade nos processos sociais que resultam das migrações indígenas, como consequência da separação física com os territórios de origem e a ruptura na continuidade das atividades socionaturais que os participantes realizavam de forma integrada nos referidos territórios. Nestas circunstâncias, os grupos assumem desafios para a subsistência e consequente reprodução social do grupo, com o qual os grupos são mais uma vez forçados a reconfigurar também seus modelos de produção.

No caso em estudo, em contextos de mobilidade, o grupo especializou-se progressivamente na produção e venda de artesanato e na colheita de espécies animais e vegetais em função da época ou disponibilidade em espaços de trânsito, entre uma viagem e outra, bem como nos espaços que configuram como refúgio, acampamento ou assentamento, conforme o caso. Na operação de venda, como em qualquer operação de venda, existe uma contrapartida que, no caso, é geralmente o pagamento de uma quantia em dinheiro.

Seguindo a proposta de (2013), essas reconfigurações costumam ocorrer com o propósito de satisfazer duas necessidades básicas para eles, mobilização e socialização, e não a satisfação de necessidades urbanas voltadas para o consumo como condição para alcançar a felicidade máxima (GASCHÉ SUESS; VELA MENDOZA, 2012a). Nesse contexto, a mediação do pagamento suscita discussões sobre a sobreposição de visões de mundo que tentam desconfigurar a identidade étnica desses grupos (TAMAGNO, 2001).

No presente estudo assumimos a tese defendida no segundo capítulo de Ramírez (2008) e Tamango (2001) segundo a qual a atividade de venda de artesanato e outros recursos naturais, embora que aparentemente configure, do ponto de vista de Marx, uma sociedade de classes por desenvolver uma atividade econômica característica das classes que vendem sua força de produção (camponeses), ou mão de obra (proletariado), tal atividade não contraria a identidade étnica de que tratamos neste estudo, pois na dialética desses grupos, tais atividades

---

<sup>82</sup> “As migrações nos interessam, então, na medida em que nos levam a pensá-las em termos de processos sociais complexos que definimos como redimensionalizações territoriais e identitárias”, tradução nossa.

constituem uma resposta à forma de imposição dos meios de produção das sociedades dominantes, em decorrência da ruptura forçada com suas fontes de recursos territorialmente localizadas em seus locais de origem.

Pode-se inferir que nas experiências de mobilidade, os *E'ñepá de Caruto*, carregados de precariedade e em condições de abrigo fechados, controlados e coercitivos, como caracterizamos acima, apelam à memória coletiva para a produção, circulação e venda de artesanato, envolvendo em tal atividade processos de reafirmação identitária pela socialização de saberes ancestrais e a transmissão de princípios e valores característicos das sociedades da floresta, saberes e princípios que conforme à interpretação de Caputo (2017), persistem nas estruturas do pensamento do grupo em termos de desenvolvimento do indivíduo e da relação entre este e a comunidade.

Nesses processos de reafirmação identitária, como foi descrito e analisado anteriormente, o grupo volta às suas origens, nos territórios que identificam como dados pela natureza para o uso comunitário, e a partir das lembranças significativas, atualizam suas práticas e as incorporam aos novos espaços que vão ocupando, carregando-os com suas materialidades e simbolismos, com o qual o grupo dá forma aos novos territórios, segundo suas formas diferenciadas de vida.

Nesse processo de territorialização, o grupo reproduz as lógicas coletivas e solidárias das sociedades da floresta, através das práticas associadas a atividade de produção e venda de artesanato (compartilhamento de matérias-primas, produtos e espaços para as vendas), lógica contraposta aos valores individualistas e competitivos dos sistemas econômicos, aqueles que incorporam a atividade comercial da venda como operação de acumulação e lucro (GASCHÉ SUESS, 2011).

Desta forma, a atividade de produção, circulação e venda de artesanato do grupo indígena *E'ñepá de Caruto*, confirma-se neste estudo como uma atividade socioprodutiva de subsistência para a reprodução social do grupo em contextos de uma mobilidade estendida por mais de 40 anos.

Uma atividade que podemos agora entender como dotada de dupla natureza, econômica por mediar um pago, porém também social, pois no momento de oferecer e/ou vender, não se transfere apenas a propriedade da mercadoria ou do recurso natural, mas também a carga étnica que se imprime em sua elaboração (CARDINI, 2012), incorporando princípios e valores característicos das sociedades das florestas (GASCHÉ SUESS, 2011), o que, longe de implicar sobreposição de cosmovisões e mudanças de seus próprios sistemas de subsistência por outros sem garantia de sucesso, no caso dos *E'ñepá*, parecera ter influenciado



uma revitalização étnica (ALLAIS, 2004).

Como temos explicado no terceiro ponto, no caso dos indígenas *E'ñepá de Caruto*, jovens como Marcos Cuchepe, Giliana Febres, Adrian Castillo e Delia Paredes, talvez eles só conhecem as pluriatividades integradas aos territórios de origem de forma referencial, pelos processos de socialização onde o grupo atualiza a memória coletiva a partir das lembranças mais significativas dos mais velhos. Porém, na cotidianidade atual, no contexto de mobilidade internacional e inseridos dentro da lógica de abrigamento, eles se especializam, desenvolvendo a prática da colheita e também da compra da miçanga, elaboram os artesanatos incorporando especificidades de outros grupos mais favoráveis para as vendas, e vendem efetivamente seus artesanatos, com o qual se reconfiguram e se complementam conhecimentos ancestrais do mundo indígena, com oportunidades do mundo não-indígena como estratégia para a continuidade do grupo.

A posição assumida leva-nos, conseqüentemente agora, a ter que reconhecer e compreender o indígena como sujeito político e histórico, ressignificado na mobilidade pela transformação dos novos espaços, sem implicar necessariamente a perda de identidade (TAMAGNO, 2001).

Esses aspectos performativos já haviam sido observados por Yamada *et al.* (2018) durante as primeiras ações de acolhimento da população indígena venezuelana. Para esses autores, ainda longe de seus territórios tradicionalmente ocupados, os grupos indígenas venezuelanos migrantes, não deixavam suas práticas identitárias indígenas, mantinham vínculos com seus familiares e comunidades, circulavam num sentido de “ir” e “vir” com matérias primas, encomendas, alimentos e medicinas, se expressavam em suas línguas, mantinham suas crenças, usos, costumes e tradições, inclusive, formulavam demandas de respeito e espaços para o exercício de suas identidades.

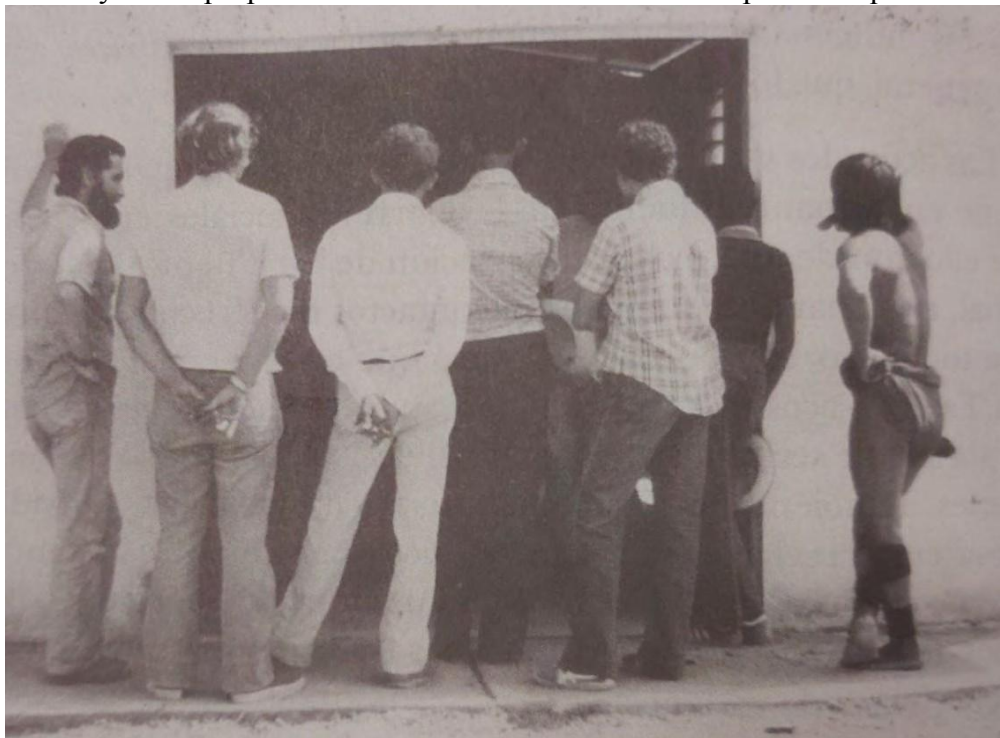
Os referidos autores também assinalavam que ainda certo que estes grupos têm os maiores níveis de vulnerabilidade por ser grupos minorizados, paradoxalmente também têm os maiores níveis de resiliência pela força das suas identidades coletivas, porém, são igualmente necessitados de proteção especial e diferenciada, (YAMADA et al, 2018).

#### 6.4 BREVE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO DE LIBERDADE PESSOAL DOS INDÍGENAS *E'ÑEPÁ*.

Henley explicou a respeito dos *E'ñepá*, “una de las razones por las que han podido

**Fotografia SEQ Fotografia \\* ARABIC 25 - Missa da Padroeira em  
Túriba: os missionários também atendem os crioulos da região, mas os  
*E'ñepá* não mostram interesse em se juntar a eles (1981)**

mantener un grado tan alto de autonomía social, económica y cultural es su sentido de independencia y amor propio como consecuencia de la libertad personal que disfrutaban en su



propia sociedad” (HENLEY, 2011, p. 441)<sup>83</sup>.

Fonte: Paul Henley (2011).

O sentido de amor próprio e independência dos E'ñepá influenciaram, segundo Henley (2011), na recusa em desempenhar papéis de subordinação social e econômica a respeito dos não-indígenas, pelo qual, os *E'ñepá* desenvolveram a capacidade de assegurar sua materialidade por meio da troca em termos de equivalência do produto de seu trabalho, como a coleta de sarrapia, a produção das roças ou a produção da cestaria. A fotografia da conta dessa atitude E'ñepá quanto a interagir com os outros conservando as fronteiras étnicas de forma explícita.

O ingresso dos não-indígenas nos territórios amazônicos venezuelanos, a partir da segunda metade do século XX, tal como foi descrito no segundo capítulo, influenciou os padrões de assentamento dos indígenas *E'ñepá* a favor da sedentarização nas proximidades das moradias nucleadas dos não-indígenas (HENLEY, 2011; MATTEI-MULLER, 2011). Esta sedentarização representava, segundo estes autores, uma ameaça de assimilação para a incorporação dos indígenas às sociedades não-indígenas.

---

<sup>83</sup> “uma das razões pelas quais eles conseguiram manter um grau tão alto de autonomia social, econômica e cultural é seu senso de independência e respeito próprio como consequência da liberdade pessoal que desfrutavam em sua própria sociedade”, tradução nossa.

No entanto, os indígenas *E'ñepá de Caruto*, ao acharem na atividade de produção e venda de artesanato, uma forma de garantir a reprodução social do grupo de forma autónoma e independente, foram progressivamente se especializando nela. Com esta prática, o grupo não só reafirmava sua etnicidade, também reafirmava o sentido de liberdade e amor próprio que lhes caracteriza, interagindo e mantendo ao mesmo tempo, as fronteiras étnicas com "os outros", indígenas e não-indígenas.

Quanto à atividade de coleta das matérias primas e a atividade de venda dos produtos terminados em locais diferentes de seus assentamentos principais, analisa-se que estas só reproduziam seus padrões de mobilidade diária na busca de animais de caça e peixes. Nesse sentido, a mobilidade dos indígenas *E'ñepá de Caruto* é percebida pelos participantes da pesquisa, como uma oportunidade para continuar suas formas de vida como indígenas *E'ñepá*.

Neste ponto, é importante advertir como pesquisadores, com base no referencial teórico analisado e nas descobertas ao longo da pesquisa, que na ação de se mobilizar diante a escassez de recursos, o grupo foi progressivamente se deslocando para além dos seus territórios originários, perpassando inclusive, o limite internacionalmente imposto pelos estados nacionais. Como consequência da ruptura com os territórios originários e com escassas possibilidades de retornar e recuperá-los, o grupo participante tem sido condenado a experimentar um deslocamento perpetuado no tempo, em condições cada vez mais precárias e com altos níveis de vulnerabilidade.

Ao analisar as observações de Villalón (2007) na primeira década deste século, quanto a qualidade de alimentação e saúde de diferentes grupos *E'ñepá* na periferia dos assentamentos não indígenas da amazônia venezuelana, e compará-las com as observações e narrativas dos participantes da pesquisa no atual processo de deslocamento, considera-se que não existem diferenças substanciais favoráveis quanto à qualidade de alimentação e saúde dos *E'ñepá de Caruto*. Para a antropóloga, os *E'ñepá* não tinham melhor alimentação nem melhores condições de saúde que anos atrás nos territórios de origem, e como exemplo reportava a incidência de tuberculose associada a situações de desnutrição. A tuberculose é uma doença presente no grupo participante da pesquisa, um potencial risco para o grupo e outros grupos em condições de abrigo.

## 6.5 BREVE REFLEXÃO SOBRE O SENTIDO DE LIBERDADE PESSOAL DOS

## INDÍGENAS E *ÑEPÁ* E O PENSAMENTO DECOLONIAL

Abordamos os estudos decoloniais a partir de Boaventura de Sousa Santos. Para o autor, há uma linha abissal e em ambos lados da linha coexistem duas sociedades, as sociedades da colonialidade e as sociedades da metropolitanidade. No desenvolvimento das atividades cotidianas, alguns grupos vivenciam essa linha abissal ao passar do mundo da colonialidade para o mundo da metropolitanidade e vice-versa.

Esse colonialismo da sociabilidade, segundo Santos, se perpetua por meio de mecanismos que envolvem formas de regulação violenta, entre elas

(...) o Estado colonial e neocolonial, o apartheid, o trabalho forçado e o trabalho escravo, a eliminação extrajudicial, a tortura, a guerra permanente, a acumulação primitiva do capital, os campos de concentração de refugiados, a dronificação do conflito militar, a vigilância de massas, o racismo, a violência doméstica e o feminicídio” (SANTOS, 2018, p. 49).

Na sua proposta, Santos (2018), dialoga com Fanon (1968), sobre a formulação da dimensão ontológica da linha abissal como criadora da zona do “não-ser”, ou seja, “a coisa” submetida e excluída pela “colonialidade do ser”.

Seguindo o referencial destes autores, o grupo participante vivencia os dois mundos, e quando em seus diálogos coletivos analisam a possibilidade de sair definitivamente do abrigo para ocupar outros espaços e viver com autonomia e liberdade, então seus discursos tornam-se uma denúncia prática contra o colonialismo “do ser” ao qual estão submetidos, o colonialismo que os condena a “não ser” ouvido, “não ser” inter-relacionado em termos de reconhecimento e equivalência, “não ser” mais submetido ou excluído de participar na direção de seus destinos de forma autônoma e independente.

No caso do grupo em estudo, estes, como vimos, lutam no seu dia a dia pela continuidade no tempo, tomando decisões baseadas no futuro de seus descendentes, seguindo o que parece ser a responsabilidade de garantir a reprodução social do grupo.

Na luta que eles têm pela continuidade, aceitam submeter-se às condições de abrigo “enquanto” encontram outros espaços para viver melhor, aceitam outros tipos de alimentos preparados por terceiros, aceitam a inter-relação forçada com os “outros”, concordam em se submeter às regras impostas pelos gestores, numa espera que Sara Gando expressa como “Mientras tanto” (Oficina do etnomapa, março de 2022).

Nessa espera, o grupo vivencia o mundo da colonialidade, e quando se expressa reivindicando autonomia, formulando demandas de respeito à sua independência, das suas

formas de se organizar e decidir, quando resistem a comer a “marmita”, quando enfrentam a defesa de seu direito de ser livres para sair e entrar no abrigo, e fazê-lo efetivamente para vender seu artesanato em outros lugares, mesmo fora do estado, quando persistem em falar nas suas línguas, realizar seus ritos, e lutar por encontrar um novo espaço, eles vivenciam o outro lado da linha abissal, o mundo da metropolitanidade.

Com a busca por outros espaços fora do abrigo, o grupo vivencia um processo de transformação de “ser uma coisa” para “ser humano”. Na procura destes espaços, analisam as vantagens do novo local para se estabelecerem de forma mais permanente, nesta procura sonham com reproduzir os seus modos de vida em estreita ligação com a natureza, pois, como se expressa Sara Gando, eles têm que achar outros lugares melhores para viver como antes, onde possam plantar e comer, produzir e vender seus artesanatos que ajudam na compra de outros produtos do comércio.

## 6.6 ANÁLISE DAS CONFIGURAÇÕES TERRITÓRIO ESPACIAIS E IDENTITÁRIAS

Neste capítulo procuramos compreender a forma como o grupo participante reconfigura espaços, territórios e identidades no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da Cidade, *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que eles tentam conquistar fora dos abrigos.

A partir da correlação entre a revisão bibliográfica e as descobertas da pesquisa, foi possível confirmar que em contextos de mobilidade internacional o grupo dá continuidade às formas dinâmicas de mobilidade cotidiana, de oportunidade e eventualmente sazonal, aspecto característico do povo *E'ñepá* desde os primeiros estudos antropológicos realizados em seus territórios, conforme foi descrito.

Não obstante, quanto a forma de ocupação do espaço, percebe-se que diante a ausência de formas diferenciadas de acolhida que visem a integração no Brasil, sem condições para retornar à Venezuela, e sem possibilidades de adquirir um terreno por seus próprios meios, o grupo tem sido mais uma vez forçado a escolher entre a) permanecer nos espaços controlados, fechados e coercitivos em que se constituem os abrigos, concebidos conceitualmente como temporários e perpetuados na prática; ou b) dar continuidade ao processo de deslocamento igualmente perpetuado no tempo, em contextos cada vez mais precários e de alta vulnerabilidade.

Adverte-se que as referidas restrições impostas à forma dinâmica de mobilidade dentro desses territórios de espera, representam para o grupo, uma modificação de suas

formas tradicionais de mobilidade em forma de périplo ao redor de um espaço que configuram como assentamento, e os outros espaços de caráter mais temporal identificados como refúgios e acampamentos.

A modificação é significativa na medida em que acarreta restrições à liberdade de combinar estratégias de baixa densidade populacional e dispersão de assentamentos, que juntamente com a rotação/diversificação dos meios de produção e consumo, configuraram no passado, um modelo de sustentabilidade garantido pelo espaço socionatural, mediante o qual se assegurava a reprodução social do grupo nos territórios comunitários.

Quanto à ocupação espontânea de *Ka Ubanoko*, segundo foi exposto, constituiu-se uma experiência de ocupação do espaço mais afim com seus padrões de assentamento, contraposta aos abrigos e com mais segurança que as ruas. Neste espaço, segundo os relatos, o grupo vivenciou a resistência com forte base identitária expressa na persistência de falar nas suas línguas, no desenvolvimento de atividades cerimoniais, produtivas, distributivas e relacionais materializadas na participação política e na organização social que caracterizaram o espaço durante a luta pela subsistência e pela permanência quando foram notificados da decisão de desocupação do prédio. Neste espaço, os moradores valorizavam o comum no diferente e com esse sentido do comum atuaram unidos e cooperando nas múltiplas tarefas, orientados pelos sentidos de solidariedade, igualdade e reciprocidade. Destaca-se aqui o sentido do comum citado da Silvia Federici no começo deste capítulo.

Nas narrativas *Ka Ubanoko* é associado com o sentido de liberdade para realizar seus constantes deslocamentos dentro do estado de Roraima e para além deste, para o estado de Pará no Brasil, para a cidade de Lethem na República Cooperativa de Guyana e incluso para visitar os parentes que ficaram na Venezuela.

A partir das atividades de pesquisa que provocaram a análise comparativa entre as experiências vividas e sentidas entre *Ka Ubanoko*, os abrigos e as ruas da cidade, os participantes expressaram o reconhecimento das formas de exercício de um poder autoritário que agride seus modos de vida, afetando o sentido de liberdade e amor próprio que os caracteriza. Os abrigos oficiais da Operação Acolhida, se bem foram num primeiro momento, uma oportunidade de se proteger dos perigos da rua, hoje não são uma opção para o grupo, isso eles o expressaram com clareza em diversas oportunidades. As ruas de Boa Vista, por sua vez, são espaços para explorar oportunidades de vendas, sempre cientes dos perigos que lhes estão associados, não foram nem são atualmente consideradas uma opção para os membros do grupo.

Pelo exposto, constata-se que em *Ka Ubanoko*, os grupos não só configuraram novas

territorialidades de existência e territorialidades de resistência aos abrigos, más também demonstraram a possibilidade de conceber outras formas de acolhida, mais afins com seus princípios de autonomia e independência.

Em suma, *Ka Ubanoko* nos termos decoloniais, é percebida nas narrativas dos participantes como um espaço de luta e resistência, evidência da passagem pela linha abissal das exclusões, desde a sociedade da colonialidade para a sociedade da metropolitanidade.

O grupo discute e se determina a conquistar um espaço diante as formas do autoritarismo, na ausência de soluções adequadas aos seus modos de vida, e com maior força, diante da indignação que eles sentem pela incompatibilidade de seus modos de se alimentar com o modelo da marmita, as proibições de celebrar seus rituais, a forma como seus filhos são expulsos do abrigo, a angústia que tais expulsões geram pela exposição aos perigos da rua e, mais recentemente, a ameaça latente de serem agrupados com outros grupos indígenas e, principalmente, diante da ameaça de serem agrupados no entorno de abrigos não-indígenas.

Esse sentimento de autonomia e independência de acordo com suas expressões, atualmente não exclui a possibilidade de se articular com outros atores, indígenas e não-indígenas, instituições, organizações estatais e não estatais e agências internacionais, com o qual demonstram suas habilidades performativas para se adaptar e fazer frente às dificuldades. Essas capacidades adaptativas às circunstâncias, também são demonstradas com a nomeação de lideranças mais jovens para estabelecer estrategicamente relações com os demais atores, desta forma eles respondem às demandas dos outros atores, sem desconsiderar suas formas de organização política tradicional que valorizam as opiniões dos mais velhos.

Na mobilidade guiada pelo sentido de venda, os membros do grupo enfrentam os desafios das diferenças de moedas e línguas indígenas e não-indígenas; porém, estrategicamente incorporam palavras que lhes permitem se comunicar com os outros e aprender as denominações de cada nota ou de cada moeda. Desta forma eles dão conta da capacidade de adaptação às circunstâncias, da flexibilidade para territorializar os espaços segundo suas próprias lógicas culturais, sem desconfigurar o caráter étnico pela mediação do pagamento na venda de seus produtos. Essa, como argumentamos, é a forma como o grupo responde às pressões do sistema de mercado que faz-lhes experimentar o deslocamento de seus territórios.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral deste estudo foi analisar o processo de deslocamento de um grupo de indígenas venezuelanos E'ñepá para o Brasil e suas reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias. Chegamos ao final do estudo, depois de desenvolver uma diversidade de atividades vinculadas a diferentes métodos, todos centrados nas subjetividades dos participantes, contextualmente situados e colaboradores ativos no desenvolvimento do processo de pesquisa. Centrados também na multidimensionalidade, multidirecionalidade e interdisciplinaridade do espaço, o território e a identidade, categorias centrais desta pesquisa, juntamente com a memória, que na sua relação com a identidade, tende a favorecer processos de reconstrução social, de luta, de resistência e de emancipação.

A partir dessas atividades, foi possível documentar a história do grupo desde seus primeiros deslocamentos e avançar logo à compreensão da forma como vivenciam a mobilidade, a forma como ocupam os espaços por onde eles transitam e as formas como territorializam esses espaços com forte expressão de identidade étnica.

Recorrendo ao arcabouço teórico usado neste trabalho, correlacionando-o com as narrativas de nossos participantes, descobrimos que se tratava de um grupo específico de indígenas E'ñepá, a grande maioria da comunidade de *Caruto*. De acordo com nossas descobertas, *Caruto* ficava localizada próximo ao Rio Guaniamo, a jusante da Mina de Diamantes Guaniamo. São seus antigos moradores que vêm vivenciando processos de deslocamento há mais de quatro décadas, sempre forçados por fatores sociais, políticos e econômicos historicamente situados.

Com base no estudo bibliográfico, infere-se que a mobilidade de indígenas *E'ñepá* foi uma constante dentro dos territórios amazônicos da venezuelana, entre os estados Amazonas e Bolívar. Segundo os relatos essa mobilidade respondia à ordem de expansão e povoamento ditada por seu criador, Mareaoka.

Da mesma forma, determina-se que tal expansão foi progressivamente orientada para assentamentos não-indígenas a partir de meados do século XIX, num primeiro momento, por meio de relações de trocas equivalentes com não-indígenas, seguindo seus próprios interesses de se aproximar aos bens industriais, que facilitavam suas vidas, e também instruídos pelos discursos evangélicos das diversas missões religiosas ao serviço das sociedades dominantes amparadas pelo Estado, visando nuclear, dominar e controlar as sociedades da Amazônia venezuelana.

Verifica-se a forma como o Estado, em cumplicidade com interesses latifundiários e



extrativistas para a apropriação dos recursos, tem sido um fator determinante no processo de deslocamento do grupo de indígenas E'ñepá de *Caruto*. Para tanto o Estado venezuelano suportou suas ações em políticas de nucleação para a assimilação e incorporação desses grupos nas sociedades dominantes, condenando-os à exclusão em condições de precariedade e alta vulnerabilidade nas margens das cidades, como tem acontecido com outras sociedades amazônicas da região.

O contexto descrito nesta pesquisa considerou as condicionantes que forçaram o deslocamento do grupo de indígenas *E'ñepá* da comunidade de *Caruto*, que se tornaram participantes ativos e protagonistas deste estudo. Como consequência de tais deslocamentos, o grupo achou-se na necessidade de modificar os modelos de produção e consumo integrados nos espaços naturais por um modelo que respondia às oportunidades de subsistência nos novos espaços.

Quanto às vivências que os indígenas *E'ñepá* de *Caruto* contam nas histórias de vida respeito ao processo de deslocamento desde seus territórios comunitários para Ciudad Bolívar e para outras regiões do país, destaca-se as narrativas que expressam suas percepções respeito das situações que ameaçam seu sistema de valores, princípios e formas de conceber a *E'ñepanidade*.

Ressaltam também, a grosso modo, os significados que eles dão ao autoritarismo, que violenta suas formas de organização social e política; os sentimentos de pesar que exteriorizam diante dos maus tratos; o sentido que eles dão à mobilidade em tanto oportunidade oposta à nucleação social pelo risco de fragmentação da memória coletiva e esquecimento das suas línguas e de outros aspectos vinculados às sua etnicidade e cultura.

As narrativas foram complementadas pelos mapas culturais de deslocamento. Dessa forma foram desenhados graficamente os lugares percorridos dentro da matriz de mobilidade do grupo, desde os territórios comunitários, entre amazonas e Bolívar, nas margens do Rio Orinoco, em Ciudad Bolívar, outras cidades da Venezuela, até começar a descrever a rota para o Brasil.

A combinação destas atividades de pesquisa, histórias de vida e mapas culturais, permitiu-nos compreender a forma como o grupo vivencia o deslocamento, de forma dinâmica e carregada de histórias de pessoas e lugares vividos e sentidos, carregada também de encontros e despedidas nas linhas definidas pelo “ir e vir” de uma mobilidade orientada pela análise de oportunidades de venda de artesanato.

Constata-se que, na decisão de ir e voltar fora de seus territórios comunitários, o grupo dá continuidade às dinâmicas de mobilidade orientadas pela oportunidade de vendas de

artesanato. Revela-se que no caso de achar um lugar para vender, eles decidem se estabelecer de forma itinerante ou permanente, dependendo dos contextos. No desenvolvimento da atividade, o grupo pode perceber a queda nas vendas no novo espaço, nesse caso, procedem a analisar a possibilidade de iniciar outro processo de deslocamento. O descrito processo, grosso modo, constitui-se em descobertas da pesquisa suscetíveis de serem aprofundadas por estudos posteriores relacionados com as atividades de subsistência dos povos indígenas deslocados da região.

Desta forma, nós constatamos que a especialização na produção e venda de artesanato continua sendo a atividade produtiva na qual confiam seus novos destinos no contexto da mobilidade internacional contemporânea. Isso não impede que os membros do grupo possam realizar coletas de oportunidade na continuidade das áreas urbanas, assim como coletas sazonais nos percursos de deslocamento.

Quanto à discrepância de posicionamentos a respeito da atividade de elaboração e venda de artesanato como atividade de subsistência para a reprodução social do grupo, temos marcado o nosso posicionamento no sentido de considerar de que, embora esteja mediando uma operação mercantil na atividade, esta não desconfigura o caráter de atividades de subsistência característico das sociedades das florestas, toda vez que essa mediação é uma resposta dos grupos indígenas contra as forças que lhes obrigaram a romper com seus territórios e a disponibilidade dos recursos dos quais eles se sustentaram desde a antiguidade.

Com essa reconfiguração de suas atividades produtivas, percebe-se que o grupo tenta conservar a autonomia e independência que os caracteriza, baseada no amor próprio e o sentido de liberdade pessoal que perpassa seus processos de formação social.

Pelo exposto, consideramos que a ruptura com os territórios comunitários, de onde obtiveram tudo o que necessitavam da natureza de forma equilibrada e retributiva, obrigou-os a se especializar na elaboração e comercialização de artesanato como principal atividade de subsistência, incorporando de forma inovadora, imitativa e diversificada, novos elementos na elaboração de seus produtos artesanais, em detrimento da diversidade de atividades característica das sociedades amazônicas.

Nesse sentido, verifica-se que, embora seja verdade que a diversidade de atividades característica dessa sociedade tenha sido afetada pela ruptura física com seus territórios, em termos gerais, e segundo as nossas observações nas diferentes atividades de pesquisa, a afetação não aconteceu da mesma forma com outros aspectos como seus sistemas de princípios e valores sociais expressos nas práticas de solidariedade distributiva, produtiva e cerimonial. Também não achamos que tenha afetado significativamente a igualdade de suas “unidades de

grupo fogão” ou a generosidade que as caracteriza, nem consideramos que tenha modificado visivelmente seus padrões de vida simples, comunitários e retributivos comparado aos padrões da cidade, caracterizada por serem acumulativos, individualistas e consumistas.

A função da mulher *E'ñepá* no processo de deslocamento foi outro tema relevante nas narrativas dos participantes. Destaca-se neste estudo seu protagonismo evidenciado ao longo da pesquisa em termos de atividades produtivas, tanto na exploração de novos territórios para a venda de artesanato, quanto na própria venda, atividades importantes dentro do grupo, levando em conta que a fonte de renda para a subsistência do grupo concentra-se na venda de artesanato.

É possível que tal protagonismo responda a uma estratégia de atração de compradores para seus produtos. De qualquer forma, dada a importância da atividade para esta sociedade, verifica-se o reconhecimento dentro do grupo de estudo, quanto à participação da mulher como provedora de proteína, participação tradicionalmente exclusiva dos homens e pela qual recebiam privilégios nas atividades distributivas. Outra temática para ser desenvolvida e aprofundada em futuras pesquisas, incluindo suas funções como lideranças e de representação do grupo.

Das observações, pode-se inferir que, atualmente, as atividades produtivas e relacionais que incluem o cuidado dos mais jovens são compartilhadas por homens e mulheres. Seria interessante poder aprofundar, em pesquisas posteriores, se essa aparente equivalência se aplica às atividades distributivas que, como dissemos, tradicionalmente privilegiavam os homens em sua sociedade. As atividades cerimoniais, por sua vez, parecem manter a divisão do trabalho segundo o sexo.

A partir de todos os elementos obtidos através dos diferentes métodos aplicados, foi possível finalmente nos aproximar da compreensão das reconfigurações espaciais, territoriais e identitárias no contexto da mobilidade internacional contemporânea, entre as ruas da cidade, a ocupação de *Ka Ubanoko*, os abrigos oficiais e os espaços que tentam conquistar fora dos abrigos. Com esta abordagem, respondemos à questão central da pesquisa, atingindo desta forma o nosso objetivo geral nos seguintes termos.

Constata-se que em contextos de mobilidade internacional o grupo inclina-se por dar continuidade às suas formas dinâmicas de mobilidade cotidiana, de oportunidade e eventualmente sazonal.

Na mobilidade internacional, como nas diferentes regiões da Venezuela, para além de seus territórios originários, eles continuam se orientando pelo sentido de venda de artesanato. Nestes contextos, eles aprendem a se comunicar em outras línguas, aprendem novas

denominações de moedas e notas, interagem estrategicamente com “os outros” conservando as rígidas barreiras étnicas que os definem como indígenas *E'ñepá* e, ao mesmo tempo os diferencia dos outros. Desta forma eles evidenciam suas capacidades de adaptação às circunstâncias, e das suas formas de territorialização do espaço com forte sentido de etnicidade.

Não obstante, quanto à forma de ocupação do espaço, percebe-se que no Brasil eles encontram-se limitados a configurá-los conforme seus padrões tradicionais de ocupação em assentamentos, abrigos e acampamentos. A política de acolhida não considera modelos de autogestão e limita a ação humanitária a acolher em espaços fechados, controlados e coercitivos. Estes espaços, como foi claramente exposto ao longo da pesquisa, agridem suas dinâmicas formas de mobilidade pela imposição de restrições à livre mobilidade e as regras de controle e coerção impostas de uma forma que eles percebem como autoritárias. Tais restrições são significativas na medida em que afetam as autonomias e independências sobre seus meios de produção e consumo.

Nesse sentido, verifica-se nos abrigos ou refúgio como comumente são denominados em outras regiões do mundo, uma das renovadas formas de materialização da colonialidade do ser denunciado por Santos (2018) como mecanismos contemporâneos da negação da existência do ser humano.

A documentação bibliográfica, as narrativas e as representações espaciais ao longo da pesquisa permitiram dar conta de diferentes situações nas quais o grupo vivenciou o mundo da sociabilidade colonial, expressa em deslocamentos forçados e realocações contrárias às formas de conceber seus mundos, desconsiderando seus interesses, suas formas de organização, seus meios de produção e de consumo, entre outra diversidade de aspetos.

As tendências nas políticas de nucleação, mesmo respondendo a objetivos diferentes, também tem sido uma constante nas vivências dos participantes. Essas experiências, como vimos, não têm sido exclusivas do país de origem. A negação do ser amazônico com expressões que eles percebem de desprezo, também são uma constante ao longo das experiências de deslocamento vividas e sentidas pelos participantes. Nesse sentido, temos constatada a forma como persiste o colonialismo histórico, já não liderado pelas coroas europeias, e sim pelos estados nacionais e as transnacionais, que se impõem a eles, assim como muitas organizações e agências que atuamos no contexto da ação humanitária, até com a melhor boa vontade.

Diante destas percepções, constata-se a determinação dos membros do grupo em se aventurar na conquista de um espaço para se gerir com autonomia e independência,

transitando do mundo da colonialidade ao mundo da metropolitanidade. Em tal sentido, as narrativas dos participantes ao longo da pesquisa foram importantes ao permitirem perceber as formas como o grupo analisava aspectos relacionados com seus sentimentos de indignação e impotência a respeito das vivências dentro dos espaços fechados, controlados e coercitivos dos abrigos.

Por outro lado, as narrativas dos participantes permitiram perceber que na decisão de sair do abrigo também tinha um peso importante o impacto do deslocamento na integridade da memória coletiva em relação com as atividades cotidianamente desenvolvidas de forma integrada com os territórios. Nesse sentido, infere-se que o exercício da memória coletiva na sua relação com a identidade provocada ao longo da pesquisa, pode ter desenvolvido uma função dinamizadora desses processos de autoconhecimento para a promoção de ações de emancipação nos termos da fundamentação teórica desenvolvida no estudo.

Constatou-se que apesar das adversidades que geram o deslocamento desses povos e apesar da ruptura com seus territórios originários, onde eles achavam o que precisaram para subsistir num modelo sustentável, o grupo vai se reconfigurando a partir de suas próprias potencialidades, definindo linhas de “ir” e “vir”, que não são vazias; ao contrário, estão carregadas de experiências vividas e sentidas por seus membros, pelo esforço coletivo para celebrar os rituais, pelas formas de preparar os alimentos, de fazer e vender ou artesanato, de falar nas suas línguas, de manter as formas de organização social e política e em geral, de tentar manter suas formas de vida, com o qual eles vão territorializando os espaços com forte reafirmação da *ẽñepanidade*, vivendo o território simbolicamente, para além do território físico, aquele que não esquecem e ainda anseiam.

Esta resistência do grupo por manter suas formas de vida, territorializando os espaços que vão ocupando, e lutando, mesmo que pacificamente, contra as limitações impostas à livre mobilidade, assim como se aventurando na conquista de próprios espaços para continuar suas vidas, representa segundo concluimos neste estudo, uma prática do sul epistêmico, que Boaventura e outros pensadores do sul orientam como o caminho mais esperançado a favor de um mundo mais justo.

Com estas considerações, acreditamos ter realizado um pequeno aporte à documentação das luzes epistemológicas do sul, mediante a criação de uma oportunidade para dar voz a um grupo de indígenas *E'ñepá*, que demonstra ter um forte sentido de valorização étnica, luta e resistência sobre uma base importante de etnicidade, orientados pelos princípios de autonomia e independência característicos das sociedades das florestas.

Como foi exposto na introdução, esta pesquisa nasceu do meu interesse de estudar as

experiências do deslocamento internacional de indígenas venezuelanos *E'ñepá*, a partir dos sentimentos, significados, percepções, representações e expressões que eles têm da mobilidade. Contrariamente ao esperado no início da pesquisa, a revisão bibliográfica, as narrativas e as representações espaciais dos espaços dos participantes foram me envolvendo na sociabilidade *E'ñepá*, e me ensinado que existem outras formas de vivenciar a mobilidade.

Como mulher, migrante e camponesa, penso, ao final deste estudo, que é possível que o sentimento de pesar, que produzem a ruptura com os lugares de partida, não desapareça, e dificilmente as condições de vida em outros lugares possam ser iguais àquelas dos territórios onde nascemos e crescemos, onde pensávamos ficar junto com nossos grupos de parentes; porém, agora, penso que outros espaços se abrem frente aos nossos olhos, e que com um pouco de esforço podemos tentar territorializar para tornar nossas vidas mais vivíveis.

Nas palavras de Sara Gando, ao final da sua narrativa de história de vida: “Quien no viaja pierde”, eu sinto ter começado um processo de reordenamento nos novos espaços que me acolhem. As vidas da Sara, de Alberto, Carmen, Marta e outros mais, se entrecruzaram neste processo de tentar lhes conhecer. Ao final, não só os encontrei e lhes conheci, também comecei o meu encontro comigo mesma e o meu redimensionamento territorial, talvez tardiamente, após três anos da minha chegada ao novo país. Meu desafio pessoal é achar a forma de territorializá-los incorporando parte do meu mundo neles.

## REFERÊNCIAS

- A EXPERIÊNCIA dos itinerários. Roteiro: Letícia Maria de Araújo Zambrano, Antenora Maria da Mata Siqueira, Caterine Reginensi. [S. l.]: Edição Afronteiras Filmes, 2022. 1 vídeo (13 min 34 seg). Disponível em: <https://vimeo.com/683869423/58aa2ed236>. Acesso em: 11 set. 2022.
- ACNUR. **Anatomía de un campo de refugiados: atención y necesidad.** [S. l.]: ACNUR, ([2018?]). Disponível em: [https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centros-tic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN\\_ebo\\_ok\\_anatomia\\_campo\\_refugiados.pdf](https://www.juntadeandalucia.es/averroes/centros-tic/21700447/helvia/sitio/upload/ACN_ebo_ok_anatomia_campo_refugiados.pdf). Acesso em: 27 jun. 2022.
- ACNUR. **Perfil Socioeconômico da População Indígena Refugiada e Migrante Abrigada em Roraima.** Brasília, DF: ACNUR, 2021. Disponível em: [https://www.acnur.org/portugues/wpcontent/uploads/2021/03/Relatorio\\_socioeconomico\\_indigena\\_Roraima.pdf](https://www.acnur.org/portugues/wpcontent/uploads/2021/03/Relatorio_socioeconomico_indigena_Roraima.pdf). Acesso em: 21 out., 2021.
- ALAYÓN, Ángel; MARCANO, Oscar (coord.). **El shock del efectivo en Venezuela.** Caracas, VE: PRODAVINCI, 2018.
- ALCALÁ BAILLIE, Luis. **Antropología de la etnicidad y del desarrollo en la “Universidad Indígena de Venezuela”:** Las comunidades E’ñepa y el movimiento cultural de caño tauca (1970-2008). 2011. Tese (Doutorado) - Departamento de Humanidades, Universidade da Coruña, Coruña, Espanha, 2011.
- ALLAIS, María Luisa. La población indígena de Venezuela según los censos nacionales. *In:* ENCUESTO NACIONAL DE DEMÓGRAFOS Y ESTUDIOSOS DE LA POBLACIÓN. CAMBIO DEMOGRÁFICO Y DESIGUALDAD SOCIAL EN VENEZUELA AL INICIO DEL TERCER MILENIO, 2., 2004, Caracas, VE. **Anais [...].** Caracas, VE: [s. n.], 2004. p. 1-19.
- ALMEIDA, Gisele; BAENINGER, Rosana. Modalidades migratórias internacionais: da diversidade dos fluxos às novas exigências conceituais. *In:* Baeninger, Rosana (org.) **Migrações Internacionais.** São Paulo: UNICAMP, 2013. p. 23- 34. (Coleção por dentro do Estado de São Paulo, v. 9)
- ANDRADE, Manuel. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. *In:* SANTOS, Milton; SOUZA, Maria; SILVEIRA, Maria (org.). **Território, globalização e fragmentação.** São Paulo: Hucitec, 1998. p. 213-220.
- BAENINGER, Rosana. Migrações transnacionais na fronteira: Novos espaços das migrações sul-sul. *In:* BAENINGER, Rosana *et al.* (org.). **Migrações Sul-Sul.** Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” – Nepo/Unicamp, 2018. p. 17-22.

BARTH, Fredrik. **O Gurú, o indicador, e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos batem à nossa Porta**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

BECKER, Bertha. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, [São Paulo], v. 53, n. 19, p. 71-86, 2005.

BELLO, Luis. El reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos y comunidades indígenas y de los derechos originarios sobre las tierras que ocupan. *In*: Luis Jesús Bello (ed.). **El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)**. Caracas, VE: Editorial IWGIA, 2011. p. 35-89.

BERTELY, María. **Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México: Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas**. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

BERTELY, María. Anclajes de la red de pescar. *In*: BERTELY, María. (coord.). **Interprendizajes entre indígenas: De cómo las y los educadores pescan conocimientos y significados comunitarios en contextos interculturales**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y la Universidad Pedagógica Nacional, 2011. v. XXXIII, p. 18-36.

BERTELY, María; MARTÍNEZ, María; MUÑOZ, Rubén. Autonomía, territorio y educación intercultural. Actores locales y experiencias comunitarias latinoamericanas. **Desacatos: revista de ciencias sociales**, México, n. 48, p. 6-11, 2015.

BRASIL. Casa Civil. **A Operação Acolhida**. Brasília, DF, [201?]. Disponível em: <https://www.gov.br/casacivil/pt-br/acolhida/sobre-a-operacao-acolhida-2>. Acesso em: 27 jun. 2022.

BRASIL. Ministério da Cidadania. **Matriz de monitoramento de deslocamento (DTM) nacional sobre a população indígena refugiada e migrante venezuelana**. Brasília, DF: Organização Internacional Para as Migrações (OIM), 2021.

BRASIL. Decreto nº 9.277, de 5 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre a identificação do solicitante de refúgio e sobre o Documento Provisório de Registro Nacional Migratório. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, nº 26, p. 2, 6 fev. 2018. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2018/decreto-9277-5-fevereiro-2018-786142-publicacaooriginal-154821-pe.html>. Acesso em: 30 out 2022.

BRICENÑO, Marielys. Ka Ubanoko, atuar a fuerza de identidad. **Revista SIC**, [s. l.], n. 831, p. 31- 33, 2021.

CAMPOS, Ricardo. **Sociabilidade, Medo e Estigma no Contexto Urbano**



**Contemporâneo: O Bairro do Roger na Cidade de João Pessoa – PB.** 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

CAPUTO, Alessandra. Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad Eñepá de la batea a partir del impacto Evangelizador de misión nuevas tribus (AMAZONAS VENEZOLANO). **Chungara**, Arica, CL, v. 49, n. 3, p. 445-460, 2017.

CARDINI, Laura. Producción artesanal indígena: Saberes y prácticas de los qom en la ciudad de rosario. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 101-132, jul./dez. 2012.

CASTRO, Mariana Araújo de. Venezuelanas/os em Boa Vista: Práticas comunitárias, resistências e novas territorialidades na Ocupação Ka Ubanoko, 2021. **PERIPLOS: Revista de Investigación sobre Migraciones**, [s. l.], v. 5, n.1, p. 157-180, 2021. Disponível em: [https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra\\_periplos/article/view/34735](https://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/34735). Acesso em: 4 dez. 2022.

CORRÊA, Manuel. O território da consciência e a consciência do território. In: SANTOS, Maria; SOUZA, Maria; SILVEIRA, Maria (org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 257-260.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa. Uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores. In: YAPU, Mario. **Modernidade y Pensamiento Descolonizador: Memória Seminário Internacional**. La Paz: Fundación PIEB; IFEA; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.

DEL POPOLO, Ana *et al.* (ed.). **Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico: hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina**. Santiago de Chile: Libros de la CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2009. (Série seminários e conferências, n. 57).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Tradução tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Brasil (Rio de Janeiro): Editora 34, 1995. v. 2. (Coleção TRANS, v. 2).

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3. (Coleção TRANS, v. 3).

DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. **REMHU – revista interdisciplinar da mobilidade humana**, Brasília, DF, v. 27, n. 57, p. 61-78, 2019.

FANON, Frank. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968. (Coleção Perspectivas do Homem, v. 42, Série Política).

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2021.

FERRAROTTI, Franco. Las historias de vida como método. **Convergencia**, Toluca, v. 14, n.

44, p. 15-40, maio/ago. 2007.

FILENO, Fernándo. **Relatório Antropológico n. 07/2021 - Abrigo Indígena Pintolância, Janokoida e Jardim Floresta**. Boa Vista, RR: [s. n.], 2021.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. **O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade**. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 61, n. 3, p. 30-32, 2009.

FUINI, Lucas Labigalini. Construções teóricas sobre o território e sua transição: A contribuição da Geografia brasileira. *Cuadernos de Geografía*, Valencia, v. 26, n. 1, p. 221-242, 2017.

FUNDAÇÃO FÉ E ALEGRIA DO BRASIL; PROGRAMA DE LABORATÓRIOS SOCIONATURAIS VIVOS. **Ka Ubanoko “Lugar para dormir”**: Experiencias de la movilidad humana, interculturalidad e identidad de los grupos indígenas venezolanos en Boa Vista. Boa Vista, RR: Fundação Fé e Alegria; Programa de Laboratórios Socionaturais vivos, jan. 2021. Disponível em: [https://d3pugrm67vf9n7.cloudfront.net/wp-content/uploads/2021/07/14004915/folder-pan-ES-1\\_c.pdf](https://d3pugrm67vf9n7.cloudfront.net/wp-content/uploads/2021/07/14004915/folder-pan-ES-1_c.pdf). Acesso em: 10 jan.2022.

FURTADO, Celso. **O mito do desenvolvimento humano**. São Paulo: Círculo do Livro, 1974.

GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. 76. ed. México: Siglo XXI Editores, 2004.

GALESKI, Boguslaw. **Sociología del campesinado. Homo Sociologicus**. Barcelona: Ediciones Península, 1977. v. 13, n. 1.

GASCHÉ SUESS, Jorge. De hablar de la educación intercultural a hacerla. **Mundo Amazónico**, [Leticia], n. 1, p. 111-134, 2010.

GASCHÉ SUESS, Jorge. Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. *In*: BERTELY, María; GASCHÉ SUESS, Jorge, PODESTÁ, Rossana (org.). **Educando en la diversidad cultural: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2008. p. 279-366.

GASCHÉ SUESS, Jorge. ¿Qué valores sociales enseñar en las comunidades y escuelas bosquesinas?. *In*: REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA – REA / XII REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS NORTE NORDESTE-ABANNE, 3., 2011, Boa Vista, RR. Anais [...]. Boa Vista, RR: Universidade Federal de Roraima, 2011.

GASCHÉ SUESS, Jorge; VELA MENDOZA, Napoleón. **Sociedad Bosquesina Tomo 1: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo**. Perú: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, 2012.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GONZÁLEZ, Jorge. Los paradigmas constitucionales y los derechos indígenas. *In*: CIFUENTES, Ordóñez; ROLANDO, José Emilio (coord.) **Balance y perspectivas del derecho social y los pueblos indios de Mesoamérica. VIII Jornadas Lascasianas**. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. p. 93-119. Disponível em: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/99/10.pdf>. Acesso em: 20 out. 2021.

GORCZEWSKI, Clovis; MARTIN, Nuria. **Democracia e participação política: Os desafios do século XXI**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2018.

GREEN, Nancy L. Trans-frontieres: Pour une analyse des lieux de passage. **Socio-anthropologie**, [s. l.], v. 6, 1999. DOI: 10.4000/socio-anthropologie.110\_ Disponível em: <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/110>; Acesso em: 11 set. 2022.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: A rede “gaúcha” no nordeste**. Rio de Janeiro, RJ: EDUFF, 1997.

HAESBAERT, Rogério. **Dos territórios múltiplos à multiterritorialidade**. Porto Alegre: [s. n.], 2004a.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HENLEY, Paul. Los E'ñepá (Panare). *In*: PERERA, Miguel (ed.). **Los aborígenes de Venezuela**. 2. ed. Caracas, VE: Total, 2011. p. 339-468.

INE. **Boletín de Población Indígena de Venezuela Censo 2011**. Caracas, Venezuela, v. 1, n. 1, out. 2013, 15 p. Disponível em: <http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Indigena/BoletInPoblacionIndigena.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2022.

INE. **Censo Nacional de Población y Vivienda 2011 Empadronamiento de la población indígena**. Caracas, VE: INE, 2015. Disponível em: <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/Censo2011/pdf/EmpadronamientoIndigena.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2021.

INGOLD, Tim. **Estar vivos ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill**. London: Taylor & Francis e-Library, 2002.

IWGIA. **El Mundo Indígena 2021**: Venezuela. El Mundo Indígena, Venezuela, 18 mar. 2021. Disponible em: <https://www.iwgia.org/es/venezuela/4173-mi-2021-venezuela.html>. Acceso em: 11 mar. 2022.

KORNBLIT, Ana. **Metodologías cualitativas en ciencias sociales**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007. Disponible em [http://metodos-avanzados.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/216/2014/04/Kornblit\\_A.pdf](http://metodos-avanzados.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/216/2014/04/Kornblit_A.pdf). Acceso em: 11 fev. 2022.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEONTIEV, Aleksei. **Actividad, conciencia y personalidad**. Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1983.

LLANOS-HERNANDEZ, Luis. El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. **agric. soc. desarro**, Texcoco , v. 7, n. 3, p. 207-220, dez. 2010.

LUCIANO, Gerssem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real**. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Brasília, Brasília, DF, 2011.

LUCIANO, Gerssem José dos Santos. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula; Laced, 2019.

LUGO-MORIN, Diosey. Aves de caza del grupo indígena E'ñepa de Guaniamo. **Venezuela. Ecosistemas**, v. 16, n. 2, 2007, p. 86-97, 2007a.

LUGO-MORIN, Diosey. Economía indígena y estrategias de reproducción en el grupo indígena warao Cayapa. **Revista Venezolana de Economía Social**, v. 7, n. 13, p. 59-75, 2007b.

MAIDANA, Carolina. **Migrantes Toba (QOM): Procesos de territorialización y construcción de identidades**. Tese (Doutorado)- Universidad Nacional de la Plata, Facultad de Ciencias Naturales y museo, La Plata, Argentina, 2011.

MAIDANA, Carolina. Territorios indígenas Entramados de etnicidad y clase. **Quid 16**, n. 16, p. 66-81, 2013.

MARGULIS, Mario. La reproducción de la unidad doméstica, fuerza de trabajo y relaciones de producción. In: OLIVEIRA, Orlandina; PEPIN-LEHALLEUR, Marielle; SALLES, Vania (org.). **Grupos domésticos y reproducción cotidiana**. Mexico: El Colegio de Mexico, 1988. p. 189-216.

MARGULIS, Mario. Reproducción social de la vida y reproducción del capital. **Nueva Antropología**, México, v. 4, n. 14, p. 47-64, 1980.

MARQUEZ, Gilberto. **Amazônia: Riqueza, degradação e saque**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MARTÍN, Antonio. Fundamentación Teórica y uso de las historias y relatos de vida como técnicas de investigación en pedagogía social. **Aula: Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca**, Salamanca, n. 7, p. 41-60, 1995.

MATTEI-MULLER, Marie. Notas sobre su situación presente y actualización Bibliográfica. *In*: PERERA, Miguel (ed.). **Los aborígenes de Venezuela**. Caracas, VE: Total, 2011. v. 2, p. 469-483.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. España: Gedisa Editorial, 2007.

MOREIRA, Elaine. Os Warao no Brasil em Cenas: “O estrangeiro...”. **PÉRIPILOS - GT CLACSO - Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 56– 68, 2018.

MORENO, Luz; CORRAL, Gustavo. Metodologías inductivas interculturales para una pedagogía decolonial. **Sinéctica**, México, v. 3, n. 52, 1-20, 2019.

MORILLO, Alonso. Cronología histórica de las políticas de vivienda para los pueblos indígenas en Venezuela (1900-1958). **Espacio Abierto: cuaderno venezolano de sociología**, Maracaibo, v. 26, n. 2, p. 269-293, 2017.

MOSONYI, Esteban. Balance general de los diez años del proceso bolivariano: Pueblos indígenas. Un reconocimiento histórico con fuertes problemas colaterales. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales [online]**, Caracas, VE, v. 15, n. 1, p. 155-172, 2009.

MOYA, Ruth. La interculturalidad en América Latina. *In*: LOPEZ, Luis (ed.). **Interculturalidad, educación y ciudadanía perspectivas latinoamericanas**. La Paz, Bolivia: FUNPROEIB Andes, 2009. p. 21-56.

MUJICA, Luis; ALFARO, Santiago; CHINCHAYÁN, Pilar. **Sistematizaciones de las experiencias andinas y amazónicas de intercambio educativo en ciudadanía y liderazgo intercultural**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007.

OIM. **Matriz de monitoramento de deslocamento nacional sobre a população indígena refugiada e migrante venezuelana**. Brasília, DF: [s. n.], 2021.

OIM. **Migración Irregular y Flujos Migratorios Mixtos: enfoques de la OIM**. Nonagésima Octava Reunión (MC/INF/297), 19 out. 2009.

OLIVEIRA, Antônio de. Os invasores: as ameaças que representam as migrações subsaarianas na espanha e haitiana no Brasil. **REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, DF, v. 23, n. 44, p. 135-155, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Márcia; SARMIENTO, Gilmar; VALERIO, Joel. Perfil Migratório Venezuelano e Demandas por Políticas Públicas em Boa Vistam. *In*: OLIVEIRA, Marcia María de;

SANTOS, Maria (org). **Coletânea Interfase da mobilidade humana na fronteira amazônica**. Boa Vista, RR; Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020, p. 60-92.

OLIVEIRA, Orlandina; Marielle, SALLES. Acerca del estudio de los grupos domésticos: Un enfoque sociodemográfico. *In*: OLIVEIRA, Orlandina; PEPIN-LEHALLEUR, Marielle; SALLES, Vania (org.). **Grupos domésticos y reproducción cotidiana**. Mexico: El Colegio de Mexico, 1988, p. 11-31.

ORELLANO, Jorge. Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento. **Anthropologica [online]**, Ottawa, CA, v. 34, n. 36, p. 113-148, 2016.

PATARRA, Neide. Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. **Revista Estudos Avançados**, [s. l.], v. 20, n. 57, p. 7-24, 2006.

PEPIN, Marielle; RENDÓN, Teresa. Reflexiones a partir de una investigación sobre grupos domésticos campesinos y sus estrategias de reproducción *In*: OLIVEIRA, Orlandina de, PEPIN-LEHALLEUR, Marielle, SALLES, Vania (Compiladoras). **Grupos domésticos y reproducción cotidiana**. Mexico: El Colegio de Mexico, 1988. p. 107-125.

PERERA, Miguel (ed.). **Los aborígenes de Venezuela**. Caracas, VE: La Salle, 2011.

PÉREZ PALMAR, Edwuid. Viejos espacios y nuevos tiempos: una mirada geográfica al pasado y presente de la población indígena de Venezuela. Caso: arco minero del Orinoco. **TerraNueva Etapa**, [s. l.], v. XXXIV, n. 55, p. 43-73, 2018.

PETITEAU, Jean-Yves. A experiência dos Itinerários. [S. l.]: Edição Afrontearas Filmes, 2022. 1 vídeo (13 min 34 seg). Disponível em: <https://vimeo.com/683869423/58aa2ed236>. Acesso em: 11 set. 2022.

PETITEAU, Jean-Yves. **La méthode des itinéraires ou la mémoire involontaire**: Colloque Habiter danssa poétique première. France: Cerisy-La-Salle, set. 2006.

PETITEAU, Jean-Yves; PASQUIER, Élisabeth. La méthode des itinéraires: récits et parcours. *In*: GROSJEAN, M.; THIBAUD, J. P. (org.). **L'espace urbain en méthodes**. Marseille: Parenthèses, 2001. p. 63-78.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PROVEA. Situación de los Derechos Humanos en Venezuela. **Resúmen - Informe Anual**, Caracas, VE, p. 208, jan./dez. 2019.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMÍREZ, Javier. Ruralidad y estrategias de reproducción campesina en el valle de Puebla, México. **Cuadernos Desarrollo Rural**, [s. l.], v. 5, n. 6, p. 37-60, 2008.

REGINENSI, Caterine. A caminhada “impossível” com a artista Panmela Castro: do bairro a cidade relatos e retratos da vida de uma ativista na cidade do Rio de Janeiro, em tempo de pandemia. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 44., 2020, [s. l.]. **Anais [...]**. [S. l.]: [s. n.], 2020. p. 1-19.

REPETTO, Maxim; BETHONICO, María. Calendários Socionaturais: construção participativa de propostas educativas e de gestão territorial em comunidades indígenas de Roraima. **Cadernos de estudos culturais**, Campo Grande, MS, v. 1, p. 87-103, jan./jun., 2019.

REPETTO, Maxim; DA SILVA, Lucilene Julia. Experiências inovadoras na formação de professores indígenas a partir do Método Indutivo Intercultural no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 39-60, jan./jun. 2016.

REPETTO, Maxim. **O Conceito de Interculturalidade**: trajetórias e conflitos desde América Latina. **Textos e Debates**, Boa Vista, v. 2, n. 33, p. 69-88, 2019.

REPETTO, Maxim; CARVALHO, Fabíola. Orientações metodológicas e fundamentos teóricos para aplicação do método indutivo intercultural em pesquisas educativas voltadas para educação escolar indígena. *In*: CARVALHO, Fabíola; REPETTO, Maxim Jovina; DOS SANTOS, Mafra. **PIBID Licenciatura Intercultural**: Pesquisa do Calendário Cultural e Formação de Professores Indígenas em Roraima. Boa Vista: Editora da UFRR, 2018. p. 17-51.

RIVERO, Dalita; VIDAL, Silvia; BAZÓ, Manuel Bazó. **Etnias Indígenas de Venezuela**: Hacia un Sistema Integral de Calidad de Vida y Salud. Caracas, VE: Red de Cooperación Alemana, 2002.

SANOJA, Mario; VARGAS-ARENAS, Iraidá. Las Sociedades Formativas del Noroeste de Venezuela y el Orinoco Medio. **International Journal of South American Archaeology - IJSA**, Venezuela, n. 1, p.14-23, 2007.

SANTOS, Boaventura. **O fim do império cognitivo**: A afirmação das epistemologias do sul. Coimbra, PT: Edições Almeida, 2018.

SANTOS, Boaventura. **Reinventar la democracia**: Reinventar el Estado. 2. ed. Quito, EC: Ediciones Abya-Yala, 2004.

SANTOS, Boaventura; CHAUI, Maria. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Milton. O retorno do território. *In*: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria; SILVEIRA, Maroa (org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 213-220.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades**: Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2015. Disponível em: <https://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/50>. Acesso em: 15 maio 2021.

SASSEN, Saskia. **Expulsões**: Brutalidade e complexidade na economia global. Buenos Aires, AR: Paz & Terra, 2015.



SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: EDUSP, 1998.

TAMAGNO, Liliana. **Nam qom hueta'a na doqshi lma'**: Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. Argentina, AR: Ediciones Al Margen, 2001.

TORRADO, Susana. Sobre los conceptos de “estrategias familiares de vida y procesos de reproducción de la fuerza de trabajo”. Notas teórico-metodológicas. **Estudios demográficos y urbanos**, [s. l.], v. 15, n. 2, p. 204-233.

VASCONCELOS, Iana; Machado, Igor. Uma missão eminentemente humanitária? Operação Acolhida e a gestão militarizada nos abrigos para migrantes venezuelanos/as em Boa Vista. **REMHU- Revista Interdisciplinar Mobilidade Humana**, Brasília, DF, v. 29, n. 63, p. 107-122, dez. 2021.

VENEZUELA. **Constitución de Venezuela de 1909**. Caracas, VE: Palacio Federal Legislativo, 1909.

VENEZUELA. **Constitución de la República de Venezuela de 1961**. Caracas, VE: Palacio Federal Legislativo, 1961.

VENEZUELA. Decreto de Creación de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional "Arco Minero del Orinoco" nº 2.248, de 24 de fevereiro de 2016. Se crea la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional "Arco Minero del Orinoco", para el estímulo sectorial de las actividades asociadas a los recursos minerales que posee el país, con criterio de soberanía, sustentabilidad y visión sistémica con el sistema de planes sectoriales y espaciales del país, acordes con el Decreto con Rango, Valor y Fuerza de la Ley de Regionalización Integral para el Desarrollo Socioproductivo de la Patria. Dicha zona se regirá por la normativa prevista en este Decreto. **Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela**: mês v, Caracas, VE, ano 143, nº 40.855, p. 426.514-426.521, 24 fev. 2016.

VENEZUELA. Ley de Misiones nº 12.562, de 16 junho de 1915. **Gaceta Oficial de los Estados Unidos de Venezuela**, Caracas, VE, 16 jun. 1915.

VIDAL, Laurent; MUSSET, Alain; VIDAL, Dominique. Sociedades, mobilidades, deslocamentos: os territórios da espera. O caso dos mundos americanos (de ontem a hoje). **Confins**, [s. l.], n. 13, 30 nov. 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/7274>. Acesso em: 15 maio 2021.

VILLA, Juan; AVENDAÑO, Manuela; AGUDELO, María. La memoria como objeto de estudio en las ciencias sociales. **ECA Estudios Centro Americanos**, [s. l.], v. 73, p. 301-326, 2018.

VILLALÓN, Maria. Los E'ñepá (Panare). In: FREIRE, Germán; TILLETTY, Aimé (ed.) **Salud indígena en Venezuela**. Caracas, VE: Ediciones de la Dirección Nacional de Salud Indígena, Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007. v. 1, p. 13-73.

VYGOTSKY, Lev. A formação social da mente. In: COLE, Michael; JOHN-STEINER, Vera; SCRIBNER, Sylvia; SOUBERMAN, Ellen. **A formação social da mente**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.



WAGNER, Alfredo. **Terras tradicionalmente ocupadas**: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ZIMMERMANN, Cíntia. **Memória e Identidade da Praça Pádua Salles em Amparo**. 2006. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo – SP, 2006.

### APÊNDICE A - Calendário Socionatural da Comunidade de Caruto



Indicador	14. Responsável Técnico	15. Responsável Técnico	16. Responsável Técnico	17. Responsável Técnico	18. Responsável Técnico	19. Responsável Técnico	20. Responsável Técnico	21. Responsável Técnico	22. Responsável Técnico	23. Responsável Técnico	24. Responsável Técnico	25. Responsável Técnico	26. Responsável Técnico	27. Responsável Técnico	28. Responsável Técnico	29. Responsável Técnico	30. Responsável Técnico	31. Responsável Técnico	32. Responsável Técnico	33. Responsável Técnico	34. Responsável Técnico	35. Responsável Técnico	36. Responsável Técnico	37. Responsável Técnico	38. Responsável Técnico	39. Responsável Técnico	40. Responsável Técnico	41. Responsável Técnico	42. Responsável Técnico	43. Responsável Técnico	44. Responsável Técnico	45. Responsável Técnico	46. Responsável Técnico	47. Responsável Técnico	48. Responsável Técnico	49. Responsável Técnico	50. Responsável Técnico	51. Responsável Técnico	52. Responsável Técnico	53. Responsável Técnico	54. Responsável Técnico	55. Responsável Técnico	56. Responsável Técnico	57. Responsável Técnico	58. Responsável Técnico	59. Responsável Técnico	60. Responsável Técnico	61. Responsável Técnico	62. Responsável Técnico	63. Responsável Técnico	64. Responsável Técnico	65. Responsável Técnico	66. Responsável Técnico	67. Responsável Técnico	68. Responsável Técnico	69. Responsável Técnico	70. Responsável Técnico	71. Responsável Técnico	72. Responsável Técnico	73. Responsável Técnico	74. Responsável Técnico	75. Responsável Técnico	76. Responsável Técnico	77. Responsável Técnico	78. Responsável Técnico	79. Responsável Técnico	80. Responsável Técnico	81. Responsável Técnico	82. Responsável Técnico	83. Responsável Técnico	84. Responsável Técnico	85. Responsável Técnico	86. Responsável Técnico	87. Responsável Técnico	88. Responsável Técnico	89. Responsável Técnico	90. Responsável Técnico	91. Responsável Técnico	92. Responsável Técnico	93. Responsável Técnico	94. Responsável Técnico	95. Responsável Técnico	96. Responsável Técnico	97. Responsável Técnico	98. Responsável Técnico	99. Responsável Técnico	100. Responsável Técnico																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																																		
Classe A	Classe B	Classe C	Classe D	Classe E	Classe F	Classe G	Classe H	Classe I	Classe J	Classe K	Classe L	Classe M	Classe N	Classe O	Classe P	Classe Q	Classe R	Classe S	Classe T	Classe U	Classe V	Classe W	Classe X	Classe Y	Classe Z	Classe AA	Classe AB	Classe AC	Classe AD	Classe AE	Classe AF	Classe AG	Classe AH	Classe AI	Classe AJ	Classe AK	Classe AL	Classe AM	Classe AN	Classe AO	Classe AP	Classe AQ	Classe AR	Classe AS	Classe AT	Classe AU	Classe AV	Classe AW	Classe AX	Classe AY	Classe AZ	Classe BA	Classe BB	Classe BC	Classe BD	Classe BE	Classe BF	Classe BG	Classe BH	Classe BI	Classe BJ	Classe BK	Classe BL	Classe BM	Classe BN	Classe BO	Classe BP	Classe BQ	Classe BR	Classe BS	Classe BT	Classe BU	Classe BV	Classe BW	Classe BX	Classe BY	Classe BZ	Classe CA	Classe CB	Classe CC	Classe CD	Classe CE	Classe CF	Classe CG	Classe CH	Classe CI	Classe CJ	Classe CK	Classe CL	Classe CM	Classe CN	Classe CO	Classe CP	Classe CQ	Classe CR	Classe CS	Classe CT	Classe CU	Classe CV	Classe CW	Classe CX	Classe CY	Classe CZ	Classe DA	Classe DB	Classe DC	Classe DD	Classe DE	Classe DF	Classe DG	Classe DH	Classe DI	Classe DJ	Classe DK	Classe DL	Classe DM	Classe DN	Classe DO	Classe DP	Classe DQ	Classe DR	Classe DS	Classe DT	Classe DU	Classe DV	Classe DW	Classe DX	Classe DY	Classe DZ	Classe EA	Classe EB	Classe EC	Classe ED	Classe EE	Classe EF	Classe EG	Classe EH	Classe EI	Classe EJ	Classe EK	Classe EL	Classe EM	Classe EN	Classe EO	Classe EP	Classe EQ	Classe ER	Classe ES	Classe ET	Classe EU	Classe EV	Classe EW	Classe EX	Classe EY	Classe EZ	Classe FA	Classe FB	Classe FC	Classe FD	Classe FE	Classe FF	Classe FG	Classe FH	Classe FI	Classe FJ	Classe FK	Classe FL	Classe FM	Classe FN	Classe FO	Classe FP	Classe FQ	Classe FR	Classe FS	Classe FT	Classe FU	Classe FV	Classe FW	Classe FX	Classe FY	Classe FZ	Classe GA	Classe GB	Classe GC	Classe GD	Classe GE	Classe GF	Classe GG	Classe GH	Classe GI	Classe GJ	Classe GK	Classe GL	Classe GM	Classe GN	Classe GO	Classe GP	Classe GQ	Classe GR	Classe GS	Classe GT	Classe GU	Classe GV	Classe GW	Classe GX	Classe GY	Classe GZ	Classe HA	Classe HB	Classe HC	Classe HD	Classe HE	Classe HF	Classe HG	Classe HH	Classe HI	Classe HJ	Classe HK	Classe HL	Classe HM	Classe HN	Classe HO	Classe HP	Classe HQ	Classe HR	Classe HS	Classe HT	Classe HU	Classe HV	Classe HW	Classe HX	Classe HY	Classe HZ	Classe IA	Classe IB	Classe IC	Classe ID	Classe IE	Classe IF	Classe IG	Classe IH	Classe II	Classe IJ	Classe IK	Classe IL	Classe IM	Classe IN	Classe IO	Classe IP	Classe IQ	Classe IR	Classe IS	Classe IT	Classe IU	Classe IV	Classe IW	Classe IX	Classe IY	Classe IZ	Classe JA	Classe JB	Classe JC	Classe JD	Classe JE	Classe JF	Classe JG	Classe JH	Classe JI	Classe JJ	Classe JK	Classe JL	Classe JM	Classe JN	Classe JO	Classe JP	Classe JQ	Classe JR	Classe JS	Classe JT	Classe JU	Classe JV	Classe JW	Classe JX	Classe JY	Classe JZ	Classe KA	Classe KB	Classe KC	Classe KD	Classe KE	Classe KF	Classe KG	Classe KH	Classe KI	Classe KJ	Classe KK	Classe KL	Classe KM	Classe KN	Classe KO	Classe KP	Classe KQ	Classe KR	Classe KS	Classe KT	Classe KU	Classe KV	Classe KW	Classe KX	Classe KY	Classe KZ	Classe LA	Classe LB	Classe LC	Classe LD	Classe LE	Classe LF	Classe LG	Classe LH	Classe LI	Classe LJ	Classe LK	Classe LL	Classe LM	Classe LN	Classe LO	Classe LP	Classe LQ	Classe LR	Classe LS	Classe LT	Classe LU	Classe LV	Classe LW	Classe LX	Classe LY	Classe LZ	Classe MA	Classe MB	Classe MC	Classe MD	Classe ME	Classe MF	Classe MG	Classe MH	Classe MI	Classe MJ	Classe MK	Classe ML	Classe MM	Classe MN	Classe MO	Classe MP	Classe MQ	Classe MR	Classe MS	Classe MT	Classe MU	Classe MV	Classe MW	Classe MX	Classe MY	Classe MZ	Classe NA	Classe NB	Classe NC	Classe ND	Classe NE	Classe NF	Classe NG	Classe NH	Classe NI	Classe NJ	Classe NK	Classe NL	Classe NM	Classe NN	Classe NO	Classe NP	Classe NQ	Classe NR	Classe NS	Classe NT	Classe NU	Classe NV	Classe NW	Classe NX	Classe NY	Classe NZ	Classe OA	Classe OB	Classe OC	Classe OD	Classe OE	Classe OF	Classe OG	Classe OH	Classe OI	Classe OJ	Classe OK	Classe OL	Classe OM	Classe ON	Classe OO	Classe OP	Classe OQ	Classe OR	Classe OS	Classe OT	Classe OU	Classe OV	Classe OW	Classe OX	Classe OY	Classe OZ	Classe PA	Classe PB	Classe PC	Classe PD	Classe PE	Classe PF	Classe PG	Classe PH	Classe PI	Classe PJ	Classe PK	Classe PL	Classe PM	Classe PN	Classe PO	Classe PP	Classe PQ	Classe PR	Classe PS	Classe PT	Classe PU	Classe PV	Classe PW	Classe PX	Classe PY	Classe PZ	Classe QA	Classe QB	Classe QC	Classe QD	Classe QE	Classe QF	Classe QG	Classe QH	Classe QI	Classe QJ	Classe QK	Classe QL	Classe QM	Classe QN	Classe QO	Classe QP	Classe QQ	Classe QR	Classe QS	Classe QT	Classe QU	Classe QV	Classe QW	Classe QX	Classe QY	Classe QZ	Classe RA	Classe RB	Classe RC	Classe RD	Classe RE	Classe RF	Classe RG	Classe RH	Classe RI	Classe RJ	Classe RK	Classe RL	Classe RM	Classe RN	Classe RO	Classe RP	Classe RQ	Classe RR	Classe RS	Classe RT	Classe RU	Classe RV	Classe RW	Classe RX	Classe RY	Classe RZ	Classe SA	Classe SB	Classe SC	Classe SD	Classe SE	Classe SF	Classe SG	Classe SH	Classe SI	Classe SJ	Classe SK	Classe SL	Classe SM	Classe SN	Classe SO	Classe SP	Classe SQ	Classe SR	Classe SS	Classe ST	Classe SU	Classe SV	Classe SW	Classe SX	Classe SY	Classe SZ	Classe TA	Classe TB	Classe TC	Classe TD	Classe TE	Classe TF	Classe TG	Classe TH	Classe TI	Classe TJ	Classe TK	Classe TL	Classe TM	Classe TN	Classe TO	Classe TP	Classe TQ	Classe TR	Classe TS	Classe TT	Classe TU	Classe TV	Classe TW	Classe TX	Classe TY	Classe TZ	Classe UA	Classe UB	Classe UC	Classe UD	Classe UE	Classe UF	Classe UG	Classe UH	Classe UI	Classe UJ	Classe UK	Classe UL	Classe UM	Classe UN	Classe UO	Classe UP	Classe UQ	Classe UR	Classe US	Classe UT	Classe UY	Classe UZ	Classe VA	Classe VB	Classe VC	Classe VD	Classe VE	Classe VF	Classe VG	Classe VH	Classe VI	Classe VJ	Classe VK	Classe VL	Classe VM	Classe VN	Classe VO	Classe VP	Classe VQ	Classe VR	Classe VS	Classe VT	Classe VU	Classe VV	Classe VW	Classe VX	Classe VY	Classe VZ	Classe WA	Classe WB	Classe WC	Classe WD	Classe WE	Classe WF	Classe WG	Classe WH	Classe WI	Classe WJ	Classe WK	Classe WL	Classe WM	Classe WN	Classe WO	Classe WP	Classe WQ	Classe WR	Classe WS	Classe WT	Classe WU	Classe WV	Classe WW	Classe WX	Classe WY	Classe WZ	Classe XA	Classe XB	Classe XC	Classe XD	Classe XE	Classe XF	Classe XG	Classe XH	Classe XI	Classe XJ	Classe XK	Classe XL	Classe XM	Classe XN	Classe XO	Classe XP	Classe XQ	Classe XR	Classe XS	Classe XT	Classe XU	Classe XV	Classe XW	Classe XX	Classe XY	Classe XZ	Classe YA	Classe YB	Classe YC	Classe YD	Classe YE	Classe YF	Classe YG	Classe YH	Classe YI	Classe YJ	Classe YK	Classe YL	Classe YM	Classe YN	Classe YO	Classe YP	Classe YQ	Classe YR	Classe YS	Classe YT	Classe YU	Classe YV	Classe YW	Classe YX	Classe YY	Classe YZ	Classe ZA	Classe ZB	Classe ZC	Classe ZD	Classe ZE	Classe ZF	Classe ZG	Classe ZH	Classe ZI	Classe ZJ	Classe ZK	Classe ZL	Classe ZM	Classe ZN	Classe ZO	Classe ZP	Classe ZQ	Classe ZR	Classe ZS	Classe ZT	Classe ZU	Classe ZV	Classe ZW	Classe ZX	Classe ZY	Classe ZZ

Fundação Fidei e Alegria do Brasil, Movimento de Educação Popular Integral e Promoção Social.  
 Diretor Nacional: Antônio Nabuco, Coordenador de Unidades e Alegria Romaria: José Alberto Romano. Núcleo de apoio de projeto: Maria José Romero, Autarcas: Grupo de Indígenas Fidei de Canuto, localizados no Aldego Jandim  
 Participantes: equipe de oficina de elaboração de Calendário Socioeconômico I, Organizadora: Maria José Romero, Maria do Oliveira, Desenhos: Daniel Ramos, Tradução: Sara Garoto HELLER, P. Lovi (Tepal Ramani), in: La  
 aborigenas do Araripe, Fundação da Sala, Volume 11, 2011, Durgamuchal, Nova Gândia, Vela.

APÊNDICE B - CARTILHA RITUAL DE INICIAÇÃO E ÑEPÁ  
“FESTIVAL DE GUAYUCOS”



 JESUITAS BRASIL

CATAPIETA KATAYINTO'  
**RITUAL DE INICIAÇÃO E ÑEPÁ**  
**“FESTIVAL DE GUAYUCOS”**



*Na coramapune catapieta yipo catacasa MPICHAÑE!*  
Vamos falar da nossa festa dos guayucos PASSO A PASSO!!

*Yamentacasa utinito nin*

**Coleção de Documentos sobre Itinerários Indígenas Migrantes**

Federação Internacional de Fé e Alegria  
Ecologia Integral e Iniciativa Federativa Pan-Amazônica

Projeto:

"Amazônia. Cuidado da casa comum: Conscientização, educação intercultural, educação bilíngue e cuidado da natureza nos centros Fé e Alegria".

Fundação Fé e Alegria do Brasil  
Movimento de Educação Popular Integral e Promoção Social

Director Nacional  
Antônio Tabosa

Coordenador Unidade Fé e Alegria Roraima  
José Romero

Técnico de execução de projeto  
Marielys Briceño

Organizadores:  
Marielys Briceño  
Maxim Repetto  
Márcia de Oliveira

Redação de textos  
Sara Gando  
Alberto Conejeros

Tradução  
Sara Gando

Edição e Diagramação  
Norah Gamboa Vela

Imagens  
Derlane Paiva y Marielys Briceño

Ilustrações  
Daniel Ramos

Colaboradores-participantes:  
Grupo de indígenas E'ñepá de  
Caruto localizados no Abrigo Jardim  
Floresta

Fé e Alegria do Brasil

#SomosFéAlegriaBrasil

Avenida Paulista, 2300 – piso 17. CEP 01310-300 | Bela Vista – São Paulo/SP  
+55 11 3956-6400. fundacao@fealegria.org.br

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

F981 Fundação Fé e Alegria do Brasil.

Cartilha E'ñepá : ritual de iniciação E'ñepá "Festival de Guayucos" /  
Organizadores: Marielys Briceño; Maxim Repetto; Márcia de Oliveira . – Boa Vista,  
RR 2022.

12 p : il. (Coleção : Itinerários Indígenas Migrantes).

Conteúdo : possui material complementar avulso intitulado : Calendário  
Socionatural Comunidade E'ñepá de Caruto Parroquia Guaniamo, Município  
Cedeño, Estado Bolívar, Venezuela.

1 - Indígenas. 2 - Rituais. 3 - Festa indígena. 4 - Venezuela. I - Título. II -  
Briceño, Marielys. III - Repetto, Maxim. IV - Oliveira, Márcia de. (Organizadores).

CDU = 397(=1-82)(87)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista: Marclene Feio Lima – CRB11/507-AM

*Yamentacasa utinító nin*

Coleção de Documentos sobre Itinerários Indígenas Migrante

## APRESENTAÇÃO

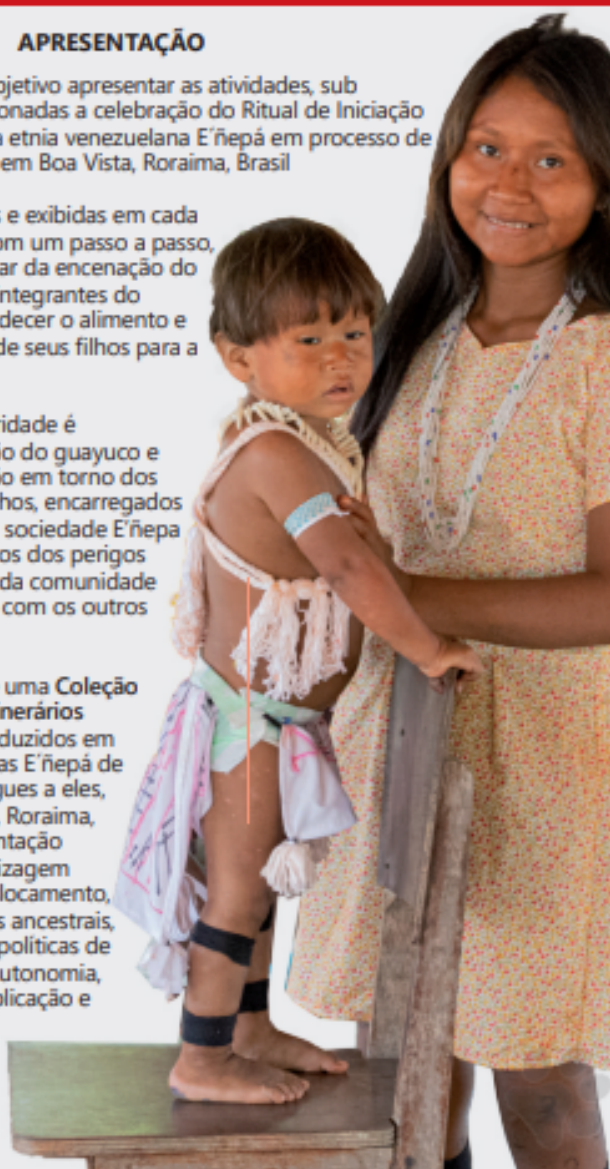
Esta cartilha tem como objetivo apresentar as atividades, sub atividades e tarefas relacionadas a celebração do Ritual de Iniciação de meninos e meninas da etnia venezuelana E'ñepá em processo de mobilidade internacional em Boa Vista, Roraima, Brasil

As fotografias capturadas e exibidas em cada página estão dispostas com um passo a passo, que nos permite aproximar da encenação do trabalho coletivo que os integrantes do grupo realizam para agradecer o alimento e comemorar a passagem de seus filhos para a maturidade.

Essa transição para maturidade é representada na colocação do guayuco e nos momentos de reflexão em torno dos conselhos de seus padrinhos, encarregados de transmitir as regras da sociedade E'ñepá a seus afilhados, adverti-los dos perigos do poder político dentro da comunidade e os perigos nas relações com os outros fora desta sociedade.

Este material faz parte de uma **Coleção de Documentos sobre Itinerários Indígenas Migrantes** produzidos em conjunto com os Indígenas E'ñepá de Caruto para serem entregues a eles, atualmente em Boa Vista, Roraima, como aporte na documentação dos processos de aprendizagem de seus itinerários de deslocamento, longe dos seus territórios ancestrais, para promoção das suas políticas de enraizamento cultural e autonomia, assim como para a multiplicação e democratização da memória coletiva.

Boa Vista, Roraima,  
Junho 2022.





### HISTORIA DEL GRUPO DE INDÍGENAS E'ÑEPÁ DE CARUTO

Dizem que os E'ñepá vieram do Alto Cuchivero, na Serra de Mai-gualida no Estado Amazonas, Venezuela. Dizem que saímos de uma grande rocha por decisão do criador do mundo, Mare:waka, que, depois de ter criado o mundo, abriu duas rochas que estão na montanha, de ali saíram muitos Tató (não-indígenas) e um casal de E'ñepá, de onde nos distribuimos pelo Rio Cuchivero para outros lugares do Estado Amazonas e do Estado Bolívar.

Vimos de Caruto, por isso somos os E'ñepá de Caruto, uma comunidade do município de Guaniamo, no estado Bolívar. Desde ali temos andado um longo caminho antes de chegar ao Brasil, buscando o melhor para nossos filhos; assim somos E'ñepá.

Quando vivíamos em nossos territórios, caçávamos e pescávamos, também cultivávamos nas roças e preparávamos nosso caxiri, uma bebida deliciosa que fazemos com mandioca, banana e abacaxi.

Também nos vestíamos com tecidos feitos com fibra do algodão que coletamos e processamos com a ajuda de um tear. Quando os produtos da mãe natureza abundavam, vendíamos ou trocávamos com os não-indígenas por outras coisas, como querosene e ferramentas que facilitavam nosso trabalho diário e tornava a nossa vida um pouco mais fácil (machados, facões, fósforos).

Mas com o tempo, quando não tínhamos mais o que caçar e pescar, quando ficou também difícil para nós vendermos os produtos das roças e outros que a natureza fornecia, tivemos que deixar a comunidade e, desde então, vamos de um lugar para outro, procurando onde possamos viver como antes.

*Sara Gando / Alberto Conejero*

## CATAPIETA KATAYINTO'

### RITUAL DE INICIAÇÃO E'ÑEPÁ "FESTIVAL DOS GUAYUCOS"

Nós, os E'ñepá, temos uma festa antiga onde comemos, dançamos e clamamos por proteção, saúde e agilidade de nossos filhos quando se tornam homens.

Os padrinhos dão conselhos às crianças para que trabalhem e se comportem bem, aconselham sobre os perigos dos não indígenas, da inveja e mau-olhado.

Enquanto dançamos, também cantamos e pedimos que se tornem homens de bem, de trabalho, colaboradores de seus parentes, responsáveis com suas esposas em sua casa.

Nos nossos territórios realizávamos duas ou três danças. Numa delas, caçávamos, pescávamos e agradecíamos pelos alimentos. Aqui em Roraima, em contexto de mobilidade, só realizamos a dança, que chamamos de katayinto'.

Esta centra-se na elaboração dos guayucos dos meninos e os vestidos das meninas, na elaboração de arco e flecha como símbolo das responsabilidades de aporte da proteína à comunidade, a elaboração das redes como símbolo das responsabilidades no matrimônio das meninas, além da elaboração de colares e outras enfeites como símbolo da beleza e da solenidade do ritual.

Uma atividade que gostamos foi a elaboração dos desenhos nos guayucos, na pele com tinta de jenipapo; estes tinham forma de losango em representação da pele da cobra "tragavenado". Também fizemos desenhos em forma do pé do leopardo (onça), nas pernas e no rosto. Entre mães, tias, primas, enfeitavam-se entre si, o centro das atenções foram os meninos do ritual de iniciação.

Agora vamos mostrar o passo a passo das atividades que realizamos para a celebração do ritual de iniciação que fizemos em Boa Vista nos dias 01, 02 e 3 de outubro de 2021.

## Guayucos e vestidos

(CAITÁ POTO YIPO)

### Valores sociais

Nós mulheres não podemos assistir enquanto os homens pintam os guayucos, porque podemos adoecer nossas crianças de iniciação.

### Encontre materiais:

Fios, tecidos, agulhas, barbante, tesoura.



### Guayuco dos meninos:

1. Meça e corte o tecido para caber no corpo. Costure as bordas;
2. Faça os bainha (timiche) usando barbante e costure-os no guayuco (são 4);
3. Faça as cintos do peito (tatapakeme) usando Barbante;
4. Pintar o guayuco.

### Vestidos de meninas:

1. Meça e corte a parte superior do vestido usando uma camisa velha;
2. Meça e corte o fundo usando uma fita métrica ou a palma (quarta) da sua mão;
3. Costurar com agulha e linha.





## Elaboração de arco e flecha (CACA CACAPENWE)

1. Corte as varas mais retas da montanha (bambu e cana gigante);
2. Seque as varas na comunidade;
3. Molde um arco e flecha com a faca;
4. Pinte o arco e a flecha. Deixe-o secar;
5. Prenda a folha de moriche (buriti) ou corda de nylon ao arco;
6. Molde e afie a ponta da flecha (um metal duro);
7. Prenda a ponta da flecha ao arco com fibra de Moriche.



**Medição:** um bom caçador tem arcos de uma braçada (2,20metros) de comprimento.

### Regras:

- Trabalhamos em silêncio para que *Nina* (espírito da selva) não deixe os animais doentes.
- A planta *pinqui-wunwa* (palmeira espinhosa) não pode ser muito trabalhada quando há crianças pequenas, porque elas podem adoecer. Se a mãe estiver grávida, pode perder o bebê.

### Valores:

- É responsabilidade do homem passar os ensinamentos de caça aos seus filhos.
- Deve-se manter as flechas em um lugar seguro.

### Afetividades:

É uma afetividade o amor do homem à família e o apreço pela caça.



## Elaboração de rede (TATE)

1. Corte varas fortes para o tear;
2. Faça a armação do tear (de acordo com o tamanho que você quer da rede);
3. Estique o fio de cima para baixo, passando pela moldura de baixo para acima;
4. Cruse horizontalmente tecendo entre cada fio vertical da esquerda para direita.

**Medição:** Uma braçada (2,20 metros) para uma rede grande).

**Regra:** Meninos e meninas não tocam no trabalho, nem fazem barulho ou comem na rede enquanto a tecem, porque a soltam.

**Valores:**

A satisfação equilibrada das necessidades do corpo

**Afetividades:**

Amor pelo que custa fazer e obter



## Elaboração de colares e outros (ESCHIPE TAPO)



Elaboração de colar *chiriri* (olho de cabra) com semente de pepa de *zamuro* (olho de boy).

1. Colete a semente de pepa de *zamuro* e *chiriri* e deixe secar;
2. Fure as sementes com uma agulha de aço;
3. Corte o nylon (04 quartos para mulheres pequenas) e amarre em uma ponta, coloque a agulha na outra;
4. Inserir as sementes na agulha tendo cuidado;
5. Dê um nó e finalize.

**Regras:** as crianças não podem tocar nas sementes, elas podem ser venenosas.

**Valores:** proteção contra o mau-olhado e inveja. É símbolo da beleza da mulher E'ñepã.

**Afetividade:** são cuidados e guardados para rituais e outras festividades especiais.

## Preparo da comida/ YAMANE CHIREMANTO

### CAXIRI (CACHIRE)

1. Colete mandioca, banana e abacaxi na roça;
2. Apanhe lenha;
3. Cozinhe a mandioca e coe;
4. Cozinhe o abacaxi;
5. Cozinhe a banana;
6. Misture a mandioca coada com a banana cozida e o abacaxi;
7. Adicione rapadura, açúcar ou caldo-de-cana;
8. Deixe fermentar (Ocorre a transformação física e química de açúcar da bebida forte de caxiri a álcool etílico).

**Medida:** para 30 pessoas:

- 1saco de mandioca.
- 3 unidades de abacaxi.
- 10 quilos de banana.
- 5 quilos de açúcar.

**Valores:** Trabalho coletivo da comunidade.

**Afetos:** Compartilhar entre amigos e parentes.



### PEIXE ASSADO

1. Pesque e pegue o peixe;
2. Limpe o peixe (retire escamas e tripas);
3. Abra o peixe (corte finito);
4. Coloque sal;
5. Encontre lenha e faça muitas brasas;
6. Coloque o peixe retirado da brasa para que cozinhe pouco a pouco com o fumo;
7. Cuide da cozimento da carne até o fim do Katayinto'.

**Medida para 30 pessoas:**

- 15 kilos de peixe.
- 1 kilo de sal.

**Valores:** Trabalho coletivo da comunidade.

**Afectos:** compartilhar entre amigos e parentes.



**Beiju**

1. Colete a mandioca na roça;
2. Limpe a mandioca;
3. Faça um ralo com uma lata velha (abra pequenos buracos com um prego);
4. Rale a mandioca;
5. Faça um *tipichi* e esprema a mandioca ralada (a mandioca tem que ficar seca). O *tipichi* costumava ser feito com palmeira de moriche. Às vezes temos que pendurar uma pedra grande para que o *tipichi* esprema toda a água;
6. Deixe o leite de mandioca assentar;
7. Cozinhe o leite de mandioca.

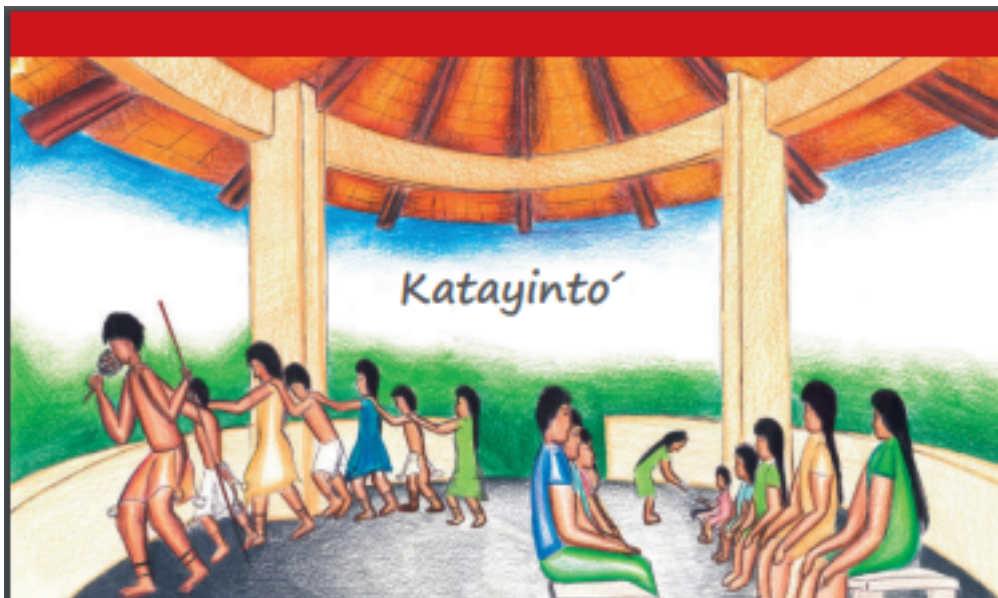
**Medida para 30 pessoas:** 1 saco de mandioca

**Regra:** O leite não pode ser jogado fora porque também é alimento. É usado como pimenta, em sopa, em arroz. Também pode ser usado em *caxiri* para ajudar no processo de fermentação.

**Valores:** Trabalho coletivo da comunidade.  
**Afetos:** Compartilhe entre amigos e parentes.







Depois de preparados os alimentos, artesanatos e demais enfeites, nos preparamos para celebrar a primeira parte do Katayinto'; então pintamos nossos corpos com tinta urucum e jenipapo.

Dançamos, cantamos e pedimos proteção dos meninos iniciados.

- Os padrinhos colocam as roupas na ponta da vara sagrada e dançam com os guayucos a noite toda, fazendo círculos (toda a comunidade participa).
- Fazem paradas para beber *caxiri*; os meninos e meninas não comem e só bebem um pouco de *caxiri*.

Na segunda parte, os padrinhos vestem seus afilhados junto com as madrinhas. Todos mudamos de roupas.

Enquanto os padrinhos vestem as crianças, pedem para seguir o exemplo deles. Falam: "Faça como eu", "Seja forte como eu", "trabalhe como eu", "cuide do seu guayuco", "trate bem sua esposa"; A madrinha diz: "Cuidem dos seus colares".

- Durante a manhã, os padrinhos pediram aos afilhados que refletiram junto à comunidade e continuaram aconselhando-os.

Depois de trocarem os vestidos, continuaram dançando em círculos, cantando e parando para se refrescar com o *caxiri*, até depois do meio-dia, a partir do qual os homens arrumaram-se separadamente das mulheres, de cada lado dos padrinhos, para compartilhar os alimentos.



Esta cartilha é um produto do Projeto "Amazônia. Cuidado da casa comum: conscientização, educação intercultural, educação bilingue e cuidado da natureza nos centros Fé e Alegria", que faz parte da Iniciativa Ecologia Integral e Pan-Amazônica da Federação Internacional Fé e Alegria. Contou com a cooperação do Programa Laboratórios Socionaturais Vivos e do Grupo de Estudos Interdisciplinares sobre Fronteiras: Processos Sociais e Simbólicos (GEIFRON), da Universidade Federal de Roraima, e apoio do ALBOAN e da RED XAVIER.

Sinesi foto tacasa monkesi Projeto "Amazônia. Cuidar da casa comum: conscientização, educação intercultural, educação bilingue e cuidado da natureza nos centros Fe y Alegria", Iniciativa Ecologia Integral e Pan-Amazônica da Federação Internacional Fe y Alegria. Anaipasaecha Programa Laboratórios Socionaturais Vivos i Grupo de Estudos Interdisciplinares sobre Fronteiras: Processos Sociais e Simbólicos GEIFRON i ALBOAN e da RED XAVIER.



APÊNDICE C - Álbum fotográfico Sinési Foto “Tacasa Mencasa  
E’ñepáKatayinto’Yinto

Álbum fotográfico  
do Ritual de Iniciação de púberes E’ñepá



Disponívelem:

[https://ecologia.feyalegria.org/coleccion-de-documentos-sobre-itinerarios-indigenas-migrantes/.](https://ecologia.feyalegria.org/coleccion-de-documentos-sobre-itinerarios-indigenas-migrantes/)

**APÊNDICE D – Vídeo “Experiencias de la movilidad internacional de indígenas  
venezolanos E’ñepá (Colección de documentos sobre Itinerarios  
de Indigenas Migrantes)”**



Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/11WimVvru2jm0P9VaJI3auNHOPD3D1tvD/view>.



## APÊNDICE E - Mapas culturais da mobilidade dos indígenas venezuelanos *E ñepá* de *Caruto* fora de seus territórios originários, para além da fronteira internacional



Os interesses colonizadores que ampliaram e ampliam —legal e ilegalmente— a extração de madeira e mineração, e que vêm expulsando e encurtando os povos indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes, provocam um clamor que grita aos céus

*Papa Francisco, 2020, p. 7*

**Itinerários da mobilidade orientados pelo sentido da venda do artesanato para todas as regiões do território venezuelano**



Nós *E ñepá* aprendemos a vender arcos e flechas, orquídeas e outros tipos de artesanatos como colares e pulseiras, feitos com sementes que a natureza nos oferece em nossos territórios ancestrais. Vamos de um lugar para outro, procurando os recursos na margem direita do Rio Orinoco, e dali conseguimos andar todas as regiões da Venezuela, vendendo

**Itinerários da mobilidade orientados pelo sentido da venda do artesanato entre Brasil e Guiana Inglesa**



E assim, vamos de um lugar para outro, procurando um espaço para nós podermos comer e beber segundo nossos costumes e celebrar nossos ritos.

**Mapas Culturais da mobilidade dos indígenas venezuelanos *E ñepá* de *Caruto* fora de seus territórios originários para além da fronteira internacional**



Coleção de Documentos



**Rotas de expansão desde o lugar de origem na Serra de Maigualida, entre os estados Amazonas e Bolívar**



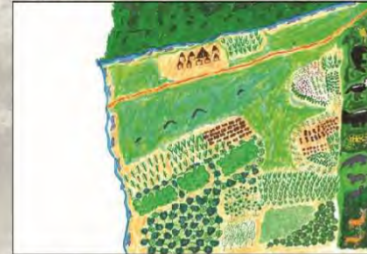
Segundo o nosso mito de origem, nós E'ñepá saímos de uma grande rocha por decisão do criador do mundo, *Mare'vaka* que, depois de ter criado o mundo, abriu duas rochas que estão na montanha, das quais saíram muitos Tató (não-índigenas) e um casal de E'ñepá, de onde nos expandimos pelo Rio Cuchivero por ordem do nosso criador.  
Oficina de etnomapa, março, 2022.

**Localização de Caruto na paróquia Guaniamo, Municipio Cedeño, Estado Bolívar**



O poder em favor da expansão dos fazendeiros nos primeiros três quartos do século XX, deslocaram-nos desde as fontes de alimentos e o potencial das terras nas proximidades do rio Orinoco, para as savanas da atual paróquia de Guaniamo.

**Etnomapa da comunidade de Caruto**



Nós indígenas E'ñepá, vivíamos das atividades sociais integradas nos territórios originários, tais como: caça e pesca para a obtenção da proteína animal e trabalhos nas roças com variedades de cultivos.

Porém, as rovas terras da savana de Caruto não ofereciam as mesmas fontes de alimentos da antiga comunidade de El Pajal, próximo ao rio Orinoco, pelo contrário, o rio Guaniamo estava desprovido de peixes, tínhamos que caminhar muito para poder obter a fonte necessária.

**Rotas de deslocamento entre Caicara del Orinoco e Ciudad Bolívar, Estado Bolívar**



A partir da década de 80, o poder se fez presente novamente, em favor da atividade extrativista, desta vez, para nós deslocar progressivamente desde o Municipio Cedeño para a Capital do Estado Bolívar.

## APÊNDICE F - Glossário

**Acampamento:** espaço de natureza estritamente temporal, improvisado pelos *E'ñepá* onde se protegem dos perigos da noite, da chuva ou do sol durante as atividades de coleta de alimentos ou matérias primas para elaborar artesanato.

**Aidama:** na tradução *Warao* segundo explicam as lideranças no Brasil, significa senhor, termo tradicionalmente usado para se referir ao chefe das famílias em sentido amplo. No contexto da Operação Acolhida foi arbitrariamente instituída para o relacionamento com todos os povos indígenas, violentando a forma de organização social e política das outras representações étnicas.

**Amäkäyanto':** consistente na colheita da mandioca, com a qual preparavam o *beiju* e o *caxiri*. Essa atividade era realizada por homens quando tradicionalmente era um trabalho de coleta das mulheres. Segundo Paul Henley (2011), esta atividade era uma espécie de brincadeira de oposição dos sexos, entendida como o roubo do produto do trabalho das mulheres, em oposição ao roubo do produto da caçada dos homens.

**Arepa:** Alimento preparado com farinha de milho seco, parte importante da dieta e da identidade venezuelana. É circular e achatada.

**Assentamento:** forma de configuração do espaço dos *E'ñepá* de natureza mais ou menos permanente. Eram originalmente de dois tipos, principais e secundários. Os principais estavam localizados entre altas montanhas (altos cursos de rios), próximas às fontes mais importantes de proteína, os secundários estavam localizados nos médios bosques (médios cursos de rios) e nas savanas (baixo cursos de rios).

**Atividades socioeconômicas:** as desenvolvidas com mediação de ato mercantil (pagamento em moeda ou nota). No caso do grupo participante, ficou esclarecido que não desconfigura a natureza de atividade socioprodutiva de venda de artesanato.

**Atividades socionaturais:** as desenvolvidas pelos povos indígenas de forma integrada na natureza.

**Cachire:** nome dado na Venezuela ao caxiri brasileiro. É preparado pelos *E'ñepá* com mandioca, abacaxi e banana mediante um processo de fermentação.

**Caruto (Genipa americana L.):** fruta apetitosa para humanos por sua doçura, com importantes funções no tingimento das peles e tecidos de *E'ñepá* e outros grupos indígenas.

**Casabe:** nome dado na Venezuela ao beijú brasileiro. É feito com farinha de mandioca ralada e coada até secar. O casabe é circular e plano, não é doce nem salgado, e acompanha outros alimentos principais.

**Cestas de Mapire:** Na língua *E'ñepá* são chamadas *tawa*. Segundo Alberto Conejero é uma cesta de boca ampla, possui cintos que facilitam levar elas nas costas. É feita com fibra de tiritite.

**Cestas de Wapa:** chamadas também cestos de 4 patas de grande medida, normalmente utilizado no oriente venezuelano para guardar roupas sujas segundo Alberto Conejero. As cestas de *wapa* são o resultado da aplicação de técnicas de trançado moderno, incorporando modelos da cestaria tradicional *Ye'kuana* como estratégia para vender aos não indígenas. São

elaboradas com fibra de tirite o manake (*Ischnosiphon oblique formis* loes) e kesu o casupo (*Ischnosiphon* spp).

**Churuata:** casas comunitárias tradicionais dos *E'ñepá*. Eram cônicas, poderiam ter diferentes dimensões e podiam estar integradas por entre 30 e 40 pessoas.

**Comunidade:** segundo Alberto Conejero é o conjunto de várias unidades de parentes entendidas em sentido amplo, normalmente composta por poucas unidades. Nas comunidades podem se instalar escolas e postos de saúde. O termo é utilizado de forma intercambiável com o termo aldeia pelo grupo participante.

**Criollo:** é um termo utilizado na Venezuela para se referir à população não indígena. Neste estudo o termo é substituído pelo termo “não indígena” e com tal sentido é traduzido.

**Culebra Traga-venado (*Eunectes murinus*):** conhecida comumente no Brasil como “cobra Sucuri”. Ela não é venenosa e está presente nas cosmovisões *E'ñepá*.

**Cumaru (*Dipteryx odorata*):** Semente conhecida na Venezuela como “sarrapia”. Foi importante para garantir a autonomia e independência dos *E'ñepá* na segunda metade do século XX pelo valor da cumarina, substância amplamente utilizada como aromatizador.

**Enmezquinar:** expressão a respeito das pessoas que não são generosas segundo Sara Gando.

**Guayuco:** é o nome dado ao vestido dos indígenas *E'ñepá* em forma de tanga. Atualmente é usado só pelos homens. Antigamente era também utilizado pelas mulheres.

**Kaimo':** é a carne produto da caçada e da pescada. Depois de ser reunida na trave horizontal da casa coletiva, era defumada. Os membros da comunidade comemoravam essa atividade de subsistência dançando ao redor da carne por aproximadamente oito (08) dias.

**Kaimoyonkonto':** É uma das danças do rito de iniciação dos púberes *E'ñepá* e se traduz como “colocar o Kaimo”, é dizer, “colocar a carne”, produto da caçada e da pescada, na trave horizontal da casa coletiva. Consiste em organizar o grupo de homens da comunidade para realizar a atividade de busca da carne nas regiões montanhosas. Os alimentos preparados são logo distribuídos na última dança chamada de *Katayinto'*.

**Katayinto':** é a última dança do ritual de iniciação dos púberes *E'ñepá*. Neste ato os participantes dançam em círculos e depois as crianças colocam-se os *guayucos*. Nela o foco é a atividade de reflexão significativa sob a responsabilidade dos iniciados com seus *guayucos*, seus colares, com as famílias presentes e futuras, e com o grupo em termos gerais. Nela também é importante refletir sobre os perigos do poder político dentro e fora da sociedade *E'ñepá*.

**Ka Ubanoko:** na língua *Warao* significa “lugar para dormir”. Foi uma ocupação localizada no bairro Jockey Clube da Cidade de Boa Vista, emergiu espontaneamente dentro de um prédio público abandonado, denominado "Clube dos Servidores", nele se juntaram uma pluralidade de línguas, culturas e saberes, tanto indígenas (*Warao, E'ñepá, Kariña, Pemón*), como não indígenas de diferentes regiões do país.

**Kayin (*Verbascum thapsus*):** conhecido como “timbó” no Brasil é uma planta utilizada para adormecer os peixes durante as atividades de caça.

**Lágrima de San Pedro (Coix lacryma-jobi):** sementes da árvore do mesmo nome. Com elas os *E'ñepá* elaboram colares que utilizam para a proteção e para as atividades celebrativas por considerar que tem energia potencial contra o mau humor e a inveja.

**Mareaoka:** também é comum ver escrito como Mare:waka. É o Deus referido pelos *E'ñepá*, ao qual devem sua criação e, também a criação dos não indígenas. Segundo as referências do grupo participante, eles saíram de uma rocha por ordem de Mareaoka desde Caño Amarillo, na parroquia Guaniamo do estado Bolívar. Os referentes de Henley (2011) indicam que o ponto de origem seria no Alto de Cuchivero, no estado Amazonas.

**Maraca:** Instrumento de percussão feito com frutos das plantas de tapara (*Crescentiacujete*) e sementes das flores de capachos (*Canna indica*) ancestralmente usadas pela população indígena nas atividades cerimoniais.

**Murankünto':** é a primeira das quatro danças que conformam o ritual de iniciação dos *E'ñepá*. Nela os *E'ñepá* acostumaram furar o nariz do iniciado e depois, na última das quatro danças, inseriram um enfeite feito de penas de arara como demonstração de força. *No ritual de Águas Boas, a dança* concentrou as atividades de preparação dos alimentos, na finalização dos artesanatos e outros enfeites e na preparação da bebida chamada de *caxiri*, pela qual todos aguardavam. Parece ter sincretizado numa dança só, as três primeiras danças referidas nos trabalhos de pesquisa de Henley (2011).

**Parapara (Sapindus saponaria):** é o nome dado em Venezuela a um fruto de forma globosa e da cor preta brilhante.

**Peonia (Paeoniaceae):** planta cujas sementes são utilizadas pelos indígenas venezolanos para elaborar colares, dentre eles, os indígenas *E'ñepá*.

**Refúgio:** espaço temporal construído pelos *E'ñepá* durante o tempo de atividades de caça e pesca, longe dos assentamentos principais.

**Tonkonan':** nome dado pelos *E'ñepá* à figura dos padrinhos no rito de iniciação. Eles poderiam pertencer ao mesmo assentamento ou não. Segundo os participantes da oficina de calendário socionatural, os *tonkonan'*, eram boas pessoas da comunidade, aquelas que poderiam dar bom exemplo para seus filhos.

**Unidade de grupo Fogão:** forma em que são identificadas neste estudo, as unidades domésticas que compartilham o mesmo “fogão”, a qual pode ser composta por um grupo de parentes da família estendida ou conjugal. É definida como a instância de reprodução (material e biológica) composta por aquelas pessoas que, mesmo não sendo parentes, podem estar contribuindo para a unidade com sua capacidade produtiva.

**Unidade econômica:** forma em que funcionam coletivamente as unidades de grupo fogão de uma mesma comunidade. Nela, se incluíam os novos parceiros pela regra da residência matrimonial, segundo a qual se esperava que o novo casal estabelecesse sua residência com os pais da esposa, e alimentasse os sogros com carne. Essa foi uma regra importante para agregar os novos sócios, principalmente considerando, que cada grupo *E'ñepá* gostaria que o novo casal permanecesse com eles.

**Urucum (Bixa orellana):** conhecida na Venezuela comumente como “*onoto*”. É uma semente produzida por uma árvore que cresce nas regiões intertropicais da América. Sua cor é vermelha e é amplamente utilizada na preparação de alimentos como temperos, assim como no tingimento de tecidos e na coloração das peles durante os rituais *E'ñepá*.

**Ucha:** espécie de bandoleiras as quais são cruzadas no peito e nas costas. De cada *ucha* pendura uma borla, a qual é atualmente feita com barbante.

**Uya:** acessório usado nas pernas dos indígenas *E'ñepá* durante o ritual de iniciação. É usado por todos e todas, homens, mulheres, adolescentes, meninos e meninas de todas as idades. Atualmente são feitos com fio de lã preta, representando os cabelos das mães. O propósito delas é dar força e agilidade a quem as utiliza para desenvolver as atividades de caça e pesca.

**Varas Sagradas:** são varas altas e finas escolhidas perto do igarapé, e logo contornadas com a chama da lareira e o molde de cipó. A vara finaliza com um garfo no qual penduram os guayucos dos iniciados durante a dança prévia ao *Katayínto'*. As varas sagradas têm uma função muito importante durante o rito, nela os participantes confiam a saúde e bem-estar do iniciado durante a vida toda.