

# DESLOCAMENTO WARAO: EXPANSÃO ÉTNICA E COSMOLOGIA

WARAO DISPLACEMENT: ETHNIC EXPANSION AND COSMOLOGY

DESPLAZAMIENTO DE LOS WARAO: EXPANSIÓN ÉTNICA Y COSMOLOGÍA

WALISON ALMEIDA DIAS

- Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA)

FLÁVIA CRISTINA ARAÚJO LUCAS

- Docente do PPGCR da Universidade do Estado do Pará (UEPA)

## RESUMO

Este artigo objetiva uma reflexão da questão do deslocamento Warao e suas formas de sobrevivência. As demandas das necessidades humanas de movimentar-se, ocupar territórios e relacionar-se com novos sujeitos vai ao encontro do conceito de biocultural empregado nesta pesquisa, que aqui apresenta-se como um recorte teórico de ecossistema complexo, englobando “modos de cultura, hábitos e comportamentos” (NETO, 2020), e que, portanto, encontra-se nas relações destes mesmos ecossistemas. Na esteira dessa reflexão, essas comunidades exercem práticas religiosas em (des)territorialização, dando margem para a caracterização das formas de imigração Warao pelo Brasil. Metodologicamente, esse artigo foi organizado a partir do levantamento bibliográfico que concerne os conceitos básicos para a construção desta discussão, além de considerar os dados etnográficos colhidos na comunidade Warao liderada pelo Aidamo Valentin Perez. Outros dados ainda foram levados em conta, tais como: documentos da ONU/ACNUR e etnografias realizadas com o intérprete José López. Os resultados desse estudo apresentam um parâmetro geral do deslocamento Warao e suas relações com a espiritualidade. Conclui-se que, embora o ato de imigrar para a região norte do país tenha uma forte relação com a sobrevivência desses grupos e a manutenção dos seus modos de vida, as práticas religiosas estão diretamente relacionadas às formas de relação, ocupação e mobilidade, perfazendo um campo de fundo que influencia direta e indiretamente os comportamentos desses sujeitos.

**Palavras-chave:** Warao, Mobilidade. Amazônia Paraense. Cosmologia.

## ABSTRACT

This article aims to reflect on the issue of Warao displacement and its forms of survival. The demands of human needs to move, occupy territories, and relate to new subjects clash with the concept of biocultural employed in this article, which is presented here as a theoretical framework of a complex ecosystem, encompassing “modes of culture, habits, and behaviors” (NETO, 2020), and therefore, is found in the relationships of these same ecosystems. Following this reflection, these communities engage in religious practices in (de)territorialization, allowing for the characterization of Warao immigration forms in Brazil. Methodologically, this article was organized based on bibliographic research concerning the basic concepts for the construction of this discussion, as well as considering ethnographic data collected in the Warao community led by Aidamo Valentin Perez. Other data were also taken into account, such as: UN/UNHCR documents and ethnographies conducted with interpreter José López. The results of this study present a general parameter of Warao displacement and its relations with spirituality. It is concluded that, although the act of immigrating to the northern region of the country has a strong relationship with the survival of these groups and the maintenance of their ways of life, religious practices are directly related to forms of relation, occupation, and mobility, comprising a background field that directly and indirectly influences the behaviors of these subjects.

**Keywords:** Warao, Mobility, Pará Amazon, Cosmology.

## RESUMÉN

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre la cuestión del desplazamiento Warao y sus formas de supervivencia. Las demandas de las necesidades humanas de moverse, ocupar territorios y relacionarse con nuevos sujetos están en consonancia con el concepto de biocultural empleado en esta investigación, que aquí se presenta como un enfoque teórico de ecosistema complejo, abarcando “modos de cultura, hábitos y comportamientos” (Neto, 2020) y que, por lo tanto, se encuentra en las relaciones de estos mismos ecosistemas. En el marco de esta reflexión, estas comunidades llevan a cabo prácticas religiosas en (des) territorialización, lo que da lugar a la caracterización de las formas de inmigración Warao en Brasil. Metodológicamente, este artículo se organizó a partir de una revisión bibliográfica que abarca los conceptos básicos para la construcción de esta discusión, además de considerar los datos etnográficos recogidos en la comunidad Warao liderada por el Aidamo Valentin Perez. También se tomaron en cuenta otros datos, como documentos de la ONU/ACNUR y etnografías realizadas con el intérprete José López. Los resultados de este estudio presentan un parámetro general del desplazamiento Warao y sus relaciones con la espiritualidad. Se concluye que, aunque el acto de emigrar a la región norte del país tiene una fuerte relación con la supervivencia de estos grupos y el mantenimiento de sus modos de vida, las prácticas religiosas están directamente relacionadas con las formas de relación, ocupación y movilidad, configurando un trasfondo que influye directa e indirectamente en los comportamientos de estos sujetos.

**Palavras-chave:** Warao, Movilidad, Amazonía de Pará, Cosmología.

## INTRODUÇÃO

Desde os princípios da história natural da humanidade, a dispersão do *Homo Sapiens* representou um ponto crucial de compreensão dos processos migratórios como mecanismos geradores e/ou mantenedores de diversidade por condições que estivessem estritamente relacionadas à sua sobrevivência. Esses deslocamentos deram origem aos primeiros sul-americanos provenientes de populações australianas e africanas, chegando à América muito antes das primeiras levas do nordeste asiático (Sibéria), nos quais comunidades foram formadas por grupos homogêneos quando observados a partir de parâmetros genéticos e linguísticos, datando a presença do homem na América a partir de 12.000 anos atrás (Neves, 2007).

Foi por meio de movimentações que a humanidade conseguiu chegar às suas condições de diversidade, utilizando-se de modelos fluviais de ocupação combinado a ciclos sazonais de dispersão, de modo que os grupos humanos adaptavam e transformavam as paisagens por meio de processos que incorporaram uma dinâmica de exploração de novos territórios (Bueno, Dias, 2015).

O assentamento do homem em paisagens tropicais, marcados pela sazonalidade das chuvas e alternância entre áreas de vegetação, contribuiu para uma diversidade regional, indicando origens culturais e biológicas. A vista disso, a dispersão do homem na América do Sul resultou de intrínseco aumento da produtividade ambiental e a ocupação de braços de rios conectados às Guianas, à Venezuela, à Colômbia e entrando no Brasil pelos rios da parte norte do país, por uma rota que se estende desde o vale do médio rio Orinoco, passando pelos rios Branco, Trombetas, Peru de Leste (Barse, 2003) e pelo baixo Amazonas (Bueno, 2011), formando um grande corredor de deslocamento.

Desta forma, as mudanças das comunidades humanas não se restringiram às condições náuticas, de migrações ou de ocupações de espaço, mas, também, estenderam-se às questões genéticas e linguísticas geradoras de hibridizações e de conflitos que demarcam grupos, de modo tal, que não se pode tratar a ocupação das Américas a partir de um processo unívoco, sem considerar a criação de metodologias que possibilitaram a colonização de novos territórios. Tal estratégia, promoveu “rápidos deslocamentos por grandes distâncias, combinando uma rede de movimentos axiais, com vias simultâneas de expansão radial” (Bueno, Dias, 2015).

Esse processo é resultado de uma necessidade integradora do homem com o meio, que busca responder suas questões de crenças, comportamentos e experiências. O homem, portanto, construiu pelo processo de ocupação e deslocamento uma memória biocultural que possibilitou uma diversidade em permanecer colonizando e expandindo, reconhecendo e aproveitando os recursos do espaço e do mundo natural, estando na sua essência uma característica de diversidade, uma vez que “essa habilidade se deve à manutenção de uma memória, individual e coletiva, que conseguiu se estender pelas diferentes configurações societárias que formaram a espécie humana” (Toledo, Bassols, 2015).

Encontra-se no ser do homem dimensões que não podem ser deixadas de lado; movimentar, ocupar e memorizar para diversificar. A isso se atribui a existência do ser humano e sua evolução entre os séculos. Foram essas características que possibilitaram a ocupação do atlântico e sua diversidade regional, cultural e biológica, ocasionando um aumento da produtividade ambiental nessa área, e de novas dinâmicas de formação das paisagens costeiras (Bueno, Dias, 2015).

Tudo isso correlaciona-se com as bagagens bioculturais dos sujeitos que ocuparam estes territórios gerando integração, ecologia e espiritualidade como recursos de manutenção do ambiente e das formas de vida em desenvolvimento, mas “esse traço evolutivamente vantajoso da espécie humana tem sido limitado, ignorado, esquecido ou tacitamente negado com o advento da modernidade” (Toledo, Bassols, 2015) e isso se deve à perda das capacidades reflexivas oriundas de modos de vida cada vez mais instantâneos e proativos.

Essa deficiência ao considerar a bioculturalidade como integradora do homem com o meio está relacionada a uma mentalidade precária e à falta de responsabilidade afetiva com a natureza (virtude que os primeiros homens não tinham), qualificando todo o sistema de pensamento do homem primitivo como arcaico, obsoleto e inútil (Toledo, Bassols, 2015), o que na verdade, vem sendo refutado ao longo dos anos, quando percebido que todas as questões de expansão humana e seus processos de ocupação territorial estão intrinsecamente relacionados à uma lógica integracionista de manutenção e diversidade que geram uma biodiversidade das forças de ser e estar no território. Tem-se por biodiversidade a definição construída por Victor Toledo e Bassols. Para os autores;

A biodiversidade é um conceito muito amplo que se refere à variedade de paisagens, tipos de vegetação, espécies e genes. Portanto, a manutenção e a conservação da diversidade biológica exigem esforços em cada um desses

níveis. Enquanto o primeiro nível está focado na preservação do conjunto das paisagens, o segundo centra-se na proteção dos habitats em que vivem as populações (Toledo, Bassols, 2015).

Nesse sentido, a biodiversidade gerada pelas formas de ocupação de espaço tem forte impacto nas concepções identitárias dos grupos humanos e nas suas formas de experiência com a terra, sejam elas comportamentos materiais para o uso de suas necessidades – abrigo, alimento, vestimenta, ou religiosos – na compreensão de si, do outro, do imane, daquilo que lhe é transcendente e das formas de se conectar com a dimensão sagrada.

Essas formas de diversidade nos processos de ocupação são caracterizadas por “diversificadas estratégias de adaptação aos processos de transformação das paisagens holocênicas onde predominam estratégias de exploração especializada em recursos aquáticos e sistemas de mobilidade restritos” (Bueno, Dias, 2015), isso significa dizer que a biodiversidade humana considera formas de ser que vão além das espécies etnobiológicas, mas encarnam um rol de diversidade natural que integra organismos, espécies, cultura, linguagens, narrativas, mitos, etc.

152

A manutenção dessas estruturas só é possível se considerarmos que vínculos societários podem ser estabelecidos com a natureza, gerando uma capacidade de aprender e reaprender a usar o território, a locomover-se, a relacionar-se com outras etnias, com a fauna e flora, e redescobrir o que os homens primitivos já sabiam: a capacidade de “continuar a aprender com a sua experiência adquirida ao longo do tempo” (Toledo, Bassols, 2015).

A partir do processo de aprendizagem de ocupação, deslocamento e uso da terra, a espécie humana colonizou todo o planeta e se estabeleceu em diferentes habitats, reaprendendo a utilizar os diferentes recursos disponíveis. No entanto, “é depois da origem e da expansão da agricultura e da mudança de nômades caçadores-coletores para agricultores sedentários que a espécie humana experimentou uma diversificação ampla e rápida” (Toledo, Bassols, 2015).

Esse processo gerou uma diversidade genética, linguística e cognitiva (Toledo, Bassols, 2015) que deram bases para as diversidades culturais. Assim, todo fenômeno de ocupação e deslocamento do homem tornaram-se expressões tangíveis de suas bagagens genéticas, idiomáticas, afetivas, territoriais e religiosas, portanto, bioculturais, que não podem ficar a esmo da conjuntura dos deslocamentos e das ocupações do homem, uma vez que ele se torna personificação da cultura, da vontade e dos seus desejos de descobrir um novo mundo, de dominar espécies, de acumular territórios e suas formas de usá-lo.

## OS WARAO NO PERÍODO COLONIAL

Por mais que existam tendências em mostrar a dispersão humana como um processo linear, o homem moveu-se por dinâmicas próprias e distintas, levado por necessidades que os impulsionaram a buscar melhores condições de sobrevivência. O que acontece aos Warao é resultado dessa teoria de deslocamentos e contatos que criam o *ethos* normativo deste grupo.

Os Warao apresentam-se como um coletivo heterogêneo agrupado em torno de uma unidade linguística. O etnônimo é comumente atribuído à expressão *Wa Arao*, “Povo das Canoas” ou “Navegantes”, referência aos habitantes do litoral caribenho tidos como hábeis canoeiros e pescadores (Santos, Ortolan, Silva, 2018). Sendo um povo das águas, detêm a uma vocação náutica e marítima muito enraizada historicamente no processo de construção de suas identidades, ainda que também faça parte da sua cultura, a coleta, e posteriormente, a agricultura em decorrência do contato com as etnias *Arawak* e *Karibs*. Este último apresenta-se como um povo das Pequenas Antilhas no Caribe, muito populosos na Amazônia colonial. Acredita-se que tenham migrado da área do rio Orinoco – onde geograficamente residem as populações Warao – na América do Sul, para se estabelecer nas ilhas do Caribe por volta de 1200 AeC (Allaire, 1997), sendo possível conjecturar relações de parentesco entre esses grupos.

Geograficamente, os Warao vivem na região do Delta Amacuro, Cumaná, Sucre e por parte do estado de Monagas, nos *caños* (braços de rio). Os ameríndios que estão no Brasil são em suma 87% residentes de áreas rurais dos municípios de *Antônio Díaz* e *Pedernales* (ACNUR, 2019). Estudos antropológicos apontam que os Warao representam o grupo mais antigo do país, habitando o delta do rio Orinoco (em warao *Wirinoko* = Wiri “onde remamos” / *Noko* = “Lugar”) há pelo menos oito mil anos.

No início do período pré-hispânico, uma parte da etnia ocupava as áreas de mangues e pântanos do delta, sobrevivendo da coleta e da pesca. Isso fez com que os Warao permanecessem “isolados” do processo colonizador, uma vez que os espanhóis não mostravam interesse nessa região por considerá-la um ambiente inóspito e pela necessidade de estabelecer uma rota ístmica transoceânica, que viria a ser o principal caminho interoceânico para o Império Espanhol de comercialização e de tráfico ameríndio oriundo do Peru, Panamá, Costa Rica, Nicarágua, Caribe e outros (Mouco, 2018).

Nesse sentido, a região dos mangues tornou-se um espaço seguro para a etnia, no qual muitos outros grupos acabaram buscando proteção, o que torna arriscado presumir que

as populações Warao estariam inertes ao processo colonizador, uma vez que as atividades coloniais foram intensas na região de *Castilla del Oro*, jurisdição que compreendia os territórios da Colômbia, do Panamá, da Costa Rica, da Nicarágua e do Noroeste da Venezuela, compondo um vasto território de extração de prata, comércio de tecidos, ostras e pérolas. Assim, os grupos que fugiam da colonização espanhola e da escravidão de ameríndios refugiaram-se para as terras do delta do rio Orinoco, entrando em contato com os grupos Warao, intensificando, assim, sua diversidade étnica.

Por conta desse processo, não é possível tratar os Warao como unidade, mas como um conglomerado de subgrupos, unidos em torno de uma mesma língua, que são distintos na organização política, simbólica e religiosa, não sendo possível falar de Warao sem considerar seu processo de formação identitária homogênea.

A imigração se intensificou com a globalização que emerge no século XX. A aproximação entre etnias tem assolado as fronteiras sócio e geograficamente estabelecidas no mundo, tornando as comunidades humanas mais homogêneas, uma vez que estas tendem a criar relações de troca, comércio, serviços, informações, símbolos parentais, elaborando novos contornos culturais. Assim, a globalização se expandiu, e a partir do século XVIII com a Revolução Industrial na Inglaterra, período que caracterizou um grande desenvolvimento tecnológico na Europa e se estendeu pelo globo, provocou transformações econômicas e sociais nos continentes. Os surgimentos das primeiras fábricas marcaram a transição do sistema feudal para o capitalismo, na qual a principal característica foi a mudança do processo produtivo, saindo de cena as oficinas dos artesãos e entrando em vigor o trabalho de máquinas nas grandes fábricas.

Nesta conjuntura, a globalização possibilitou o estreitamento étnico entre grupos geograficamente e culturalmente isolados, uma vez que promove uma integração socioeconômica entre grupos de oferta e demanda, extrapolando as “transações econômicas quando as pessoas passam a comunicar-se” (Santos, Ortolan, Silva, 2018) e a criar interação. A esse fator globalizante, se exige das comunidades humanas uma capacidade de rápida integração às novas culturas, capaz de lidar com o desconhecido. Isso se torna danoso quando as dificuldades linguísticas, étnicas e religiosas não são superadas, trazendo fortes problemas para a identidade e as questões socioemocionais. Diante do cenário se questiona se a imigração, impulsionada pelo fenômeno globalizante, estaria levando a humanidade a uma integração dos saberes, dos valores, das trocas, ou se estaria caminhando para uma superação das culturas e identidades que não conseguem se adaptar as demandas do mundo presente.

## A PERSPECTIVA POLÍTICA DO DESLOCAMENTO WARAO

Os problemas políticos e econômicos levaram “o país vizinho a viver a maior recessão de sua história: são 12 trimestres seguidos de retração econômica, segundo anunciou em julho a Assembleia Nacional” (BBC NEWS, 2019). Essa situação provocou uma desestabilização generalizada nas camadas da sociedade. Faltaram mantimentos básicos, a violência aumentou e a fome abateu todas as classes, provocando um êxodo em massa de venezuelanos e ameríndios para os países vizinhos. Só em novembro “a ONU informou que três milhões de venezuelanos deixaram o país nos últimos anos” (BBC NEWS, 2019). Na fronteira entre Pacaraima e Roraima existiam “filas enormes de venezuelanos solicitando vistos no posto da Polícia Federal, famílias acampadas em locais públicos e um movimentado comércio de alimentos direcionado ao país vizinho” (Franklin, 2017, p. 1).

Este cenário econômico atingiu fortemente a etnia Warao, a qual passou a entrar no Brasil nos últimos anos a partir de um contexto complexo, frente a inexistência de políticas e de preservação das comunidades indígenas Venezuelanas e da escassez de políticas públicas humanitárias, que atendessem suas necessidades, levando-os a uma imigração para os territórios brasileiros (principalmente para a região norte do país), nos quais as autoridades de estado foram forçadas a buscarem mecanismos de compreensão do fenômeno.

Segundo o relatório da Organização Internacional de Imigração, os órgãos públicos procuraram o “tratamento adequado, não discriminatório, nem assimilacionista a esses migrantes, bem como o respaldo legal para as ações do Estado em atendimento aos indígenas migrantes” (OIM, 2018, p. 16), visando uma compreensão do fenômeno a partir dos aspectos políticos, culturais, econômicos e sociais, que resultaram na saída destes grupos em busca de melhores condições de vida.

Ainda que a crise seja um processo de desgaste das políticas públicas e dos poderes governamentais da Venezuela, deve-se retroceder em alguns pontos da história, na busca dos possíveis fatores que resultaram nestes eventuais problemas, de modo a entender como se articulava as relações partidárias do país que deram sustentação para as agruras da Venezuela. Neste sentido, tratar o “pacto de ponto fixo” se torna pontual como referência do desgaste político no intento de compreender as relações internas do país.

Em 1958 foi instituído na Venezuela, o “*El pacto de punto fijo*”, (O Pacto de Ponto Fixo), que nada mais era que um acordo celebrado entre a Coordenadoria Democrática (partidos

de direita) e o Comitê de Organização Política Eleitoral Independente (COPEI: formado por políticos de direita, empresários, banqueiros). Juntos, eles celebravam uma alternância no governo venezuelano de acordo com as eleições. Os partidos tinham o interesse de defender as estruturas oligárquicas e empresariais, assim como, suas relações comerciais com os Estados Unidos, este que era beneficiado com um petróleo de baixo custo em uma grande teia de acordos políticos. Pereira (2014), ao descrever a política de alternância, revela que estas instituições, por trás do pacto de ponto fixo:

[...] buscavam resguardar suas posições de poder [...] A hierarquia da Igreja Católica também se somou a esse bloco, o suporte poderoso do governo dos Estados Unidos bem como em diversos organismos internacionais, corporações transnacionais e alguns governos de países aliados a Washington (Pereira, 2014, p. 6).

Com o apoio de acordos políticos do exterior, eram mantidas as políticas governamentais que legitimavam o pacto de ponto fixo, apoiados constantemente pelos segmentos da Igreja Católica. Este tipo de poder conseguiu manter as classes sociais dominadas pelo uso do discurso cristão, que anestesava o povo frente às suas misérias. Essa engrenagem solidificou as práticas da direita política, fazendo com que o acordo permanecesse em vigor por mais de 40 anos, até que em fevereiro de 1989, o sentimento da falta de representatividade no governo, oriundo dos problemas sociais e econômicos, a corrupção clara e as más condições de vida inflaram o povo, levando milhares de pessoas às ruas em manifestação - em um movimento denominado *Caracazo*.

[...] em fevereiro de 1989, o então presidente Carlos Andrés Pérez, da Ação Democrática, foi eleito e começou a implementar o habitual pacote de austeridade do FMI para estabilizar a economia. Mas, passadas três semanas, a capital Caracas foi varrida por uma onda de motins e pilhagem - um episódio que ficou conhecido como o Caracazo, que não tardou a alastrar a outras cidades. Pérez chamou o Exército a intervir, e várias centenas de civis foram mortos na repressão (Pereira, 2014, p. 4).

O povo não aguentando a alta dos impostos e dos recursos básicos como alimentação somada aos baixos salários resolveu, portanto, manifestar-se contra as políticas que o novo governo tomara. Milhões foram às ruas nas principais cidades venezuelanas, depredando patrimônios, fazendo saques e enfrentando as forças policiais do governo.

As manifestações não sugiram de uma hora para outra. Estas foram resultados das periferias com o aumento da criminalidade, o uso de drogas e o desemprego. A política que visava controlar a economia explorava os mais pobres em virtude de um sistema que girava em torno de uma parcialidade burguesa na Venezuela, que, por sua vez, não tardou em uma contrarresposta. As polícias e forças armadas estavam autorizadas a abrir fogo contra os manifestantes, resultando em algumas centenas de pessoas mortas pelas ruas. Neste período foram feitas perseguições às lideranças, as quais, muitas delas, tornaram-se desaparecidas. A censura buscava controlar qualquer tipo de manifestação, a ordem era conter as manifestações a todo custo.

O cenário é de contestações populares, no qual as manifestações tomaram grandes cidades do país, como Ciudad Guayana, Valência e Caracas, de forma violenta (fazendo barricadas, queimando carros, lojas e cabines policiais) como resultado de uma economia fragilizada que configurou as manifestações populares dos grandes centros urbanos.

Imigrações internas começaram a ocorrer pelas principais cidades a fim de que se pudesse encontrar mantimentos e empregos. Com o deslocamento em alta, os indígenas Warao, em busca de um comércio estável para a venda e troca de seus produtos naturais e artesanato, começaram a migrar para diversas cidades venezuelanas com o objetivo de manter a subsistência da comunidade e de seus nichos familiares.

A escassez de políticas e projetos que pensassem as questões indigenistas e ampliasse as discussões para os direitos das populações tradicionais (como os Warao) fizeram com que estas comunidades acabassem marginalizadas ao ponto de que se configurassem pela falta “de acesso aos seus territórios e aos recursos naturais necessários à sobrevivência e à garantia de perspectiva de futuro no contexto de vida coletiva, conforme seus usos, costumes e tradições” (OIM 2018. p. 23), assim, a etnia passou a ser um grupo à margem da sociedade venezuelana, atingidos pela má sorte da falta de assistência governamental.

A década de 1960 marca uma série de empreendimentos na Venezuela próximo às áreas onde os Warao eram muito presentes, levando-os a um processo de desterritorialização, (de sair do seu território em busca de melhores condições de vida, inclusive nos espaços urbanos).

Em decorrência disso, ondas de migração se iniciaram nesse período, principalmente para Tucupita, Barrancas e outras localidades urbanas, entrando em contato com os modos de vida na sociedade venezuelanas. Um dos empreendimentos estatais que marcam esse período é o da *Corporación Venezolana de Guayana* (CVG), que construiu um dique-estrada que barrou o rio Manamo, possibilitando o acesso à cidade de Tucupita por terra, com o objetivo de expandir a agricultura (Rios; Carvalho, 2018), isso fez com que não só a produtividade – devido à salinização do rio em épocas de seca –, mas as atividades pesqueiras fossem brutalmente afetadas pela poluição, extinção e modificação do bioma local, o que comprometeu os costumes bioculturais da etnia, colocando-a cada vez mais em contatos interétnicos com grupos *criollos*.

Esses contatos mudaram sobremaneira a forma como os Warao entendiam os seus corpos e, conseqüentemente, suas identidades, já que a busca por semelhanças com os costumes *criollos* foram se atenuando por conta dos empreendimentos venezuelanos. A forma de se vestir, comer, falar e de reocupar os espaços diz respeito às novas necessidades desse grupo. Dessa maneira, se fazia necessário solucionar a questão indigenista nos centros urbanos da Venezuela, e isso de alguma forma exigiria uma política pública de preservação dos modos de vida e das culturas dos povos tradicionais residentes no País. De certo, uma reforma agrária que fiscalizasse o agronegócio venezuelano e um sistema assistencialista que fornecesse saúde, educação e trabalho, além de considerar as identidades dos povos indígenas, seriam as práticas emergenciais que, a longo prazo, apresentariam uma resposta substancial aos fluxos para as grandes cidades. No entanto, os cuidados governamentais que tangenciassem as questões indígenas não foram desenvolvidos no âmbito das políticas de governo, fazendo com que a imigração se acentuasse ao longo dos últimos anos.

[...] a migração indígena incorpora [ou incorporou] fatores como situações de conflito e pressões sobre suas terras e recursos, mas também a limitada oferta de oportunidades de estudo e trabalho, bem como de acesso a bens e serviços. Esses fatores aproximam dos centros urbanos alguns povos, parcelas de povos indígenas ou famílias e indivíduos, num fluxo migratório que não é nem transfronteiriço, na definição mais estrita do termo, nem convencional no sentido de demandar soluções diferenciadas de médio e longo prazo (OIM 2018, p. 23).

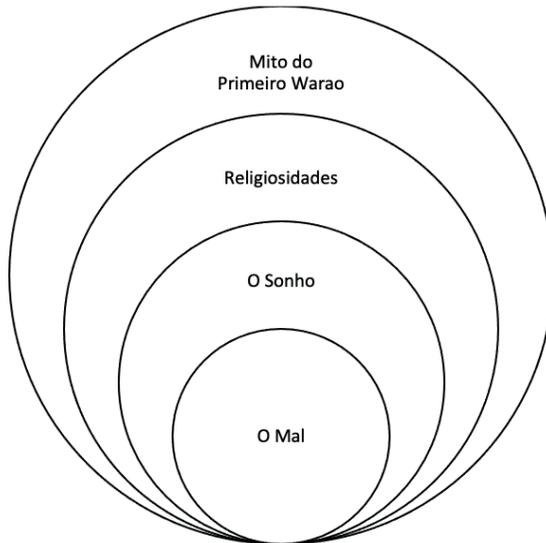
À medida que os embates políticos intensificam as divergências, a sociedade venezuelana sofre de imediato os resultados dessa disputa que provoca uma “migração temporária para centros urbanos, como Caracas, Tucupita, Barrancas, e La Horqueta que se dá em razão da insuficiência de políticas estatais, como a falta de saneamento e de tratamento médico, agravados pela exploração de petróleo dos anos 90” (Delgado et al. 2017, p. 4).

Nesta lógica, faz-se necessário pontuar que as movimentações dos Warao aconteceram em dois ciclos migratórios concomitantes: 1) para os centros venezuelanos; 2) e depois em escalas internacionais. Não obstante, a saída de seus territórios também se deu por conta do avanço das madeireiras, palmiterais e das mineradoras nas regiões dos *caños*, empreendimentos estatais desastrosos do ponto de vista ambiental e cultural, impossibilitando as plantações das comunidades ameríndias. Na esteira do “desenvolvimento”, percebe-se que o maior fator para o deslocamento em massa de populações ameríndias é o atrito com os seus modos de vida. O que ocorre com os Warao é não só um deslocamento de grupos inteiros em busca dessas melhorias que venham garantir condições de sobrevivência e existência, mas uma mudança substancial na sua cultura, fazendo com que eles se mantenham por mecanismos que mesclam os modos de vida étnicos com a resistência em zonas urbanas.

## PERSPECTIVA COSMOLÓGICA DO DESLOCAMENTO WARAO

Ao tratar da questão mitológica, enquanto fator contingencial da imigração das comunidades ameríndias Warao, tem-se que levar em consideração quatro características importantes: 1) a noção da religião e religiosidade para esses grupos; 2) a importância do mito do primeiro Warao como fator de justificação para os deslocamentos; 3) o sonho como uma característica sagrada que orienta as condutas das comunidades; 4) e a presença do mal como parte da mitologia deste grupo. Os dados da pesquisa apontam para uma disposição dos temas (Figura 1) em grau de prevalência e incidência no discurso da etnia.

**Figura 1:** Principais Fatores de Prevalência na Imigração dos Warao



Fonte: Dados dos Pesquisadores

Identificou-se uma descentralização do mito como o principal fator de prevalência para a imigração. A hipótese mais provável para isso seja o próprio impacto da imigração sobre o *ethos* da etnia, uma vez que muitos idosos (na condição de guardiões da tradição) não conseguem acompanhar o ritmo dos deslocamentos e a interiorização das comunidades em novos espaços, no qual inúmeros anciãos Warao acabariam ficando para trás e/ou voltando para a Venezuela por não aguentarem o ritmo de deslocamento.

O fenômeno migratório sobre a etnia acaba realizando uma espécie de “seleção” uma vez que confronta as faixas etárias (jovens e adultos). Tal fenômeno, intensifica os problemas nas lideranças dos grupos e na própria noção de identidade étnica, já que os mais jovens buscam superar pela força e carisma as regras Warao, que outrora eram fiscalizadas pelos anciãos. Nessas relações de poder, a própria narrativa mitológica dos Warao em deslocamento sofre alterações, ganhando novos significados para o grupo.

A respeito disso, é válido considerar que a maioria dos Warao em transito são oriundos de diferentes localidades da Venezuela: São famílias, com núcleos parentais distintos, de hábitos culturais diversos expressos nas formas comunicativas, rituais e religiosas mescladas com outras compreensões ontológicas, que viviam de certa forma, isoladas nos seus territórios até serem alcançadas pelos problemas socioeconômicos do país, colocando os Warao em um movimento

complexo de saída e de contato com outros grupos. Este movimento criou formas de compreender a si e os que os cercam. Aquilo que anteriormente era restrito a uma comunidade passa a ser moeda de troca entre os grupos, misturando os aspectos da vida na geração de novos simbolismos.

O que se deve observar nessas narrativas cosmológicas é como elas possibilitaram uma reinterpretação do sistema religioso vigente, no qual os “bens mais valiosos [para a troca] são sempre os símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo” (Geertz, 2008). Por isso, ao evocar uma interpretação mitológica sobre suas movimentações, quer-se, na verdade, reafirmar seus direitos de mobilidade pelos territórios tradicionais amazônicos, bem como se integralizar ao meio, possibilitando uma subsistência territorial, que garanta a sobrevivência daquilo que lhes é essencial.

Sobre isso, os discursos mitológicos entre os Warao consideram um esforço coletivo de ressignificação do sofrimento, da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo, diante da impotência e da fragilidade, tornando toda esta agonia da (des)territorialização algo tolerável. A importância de justificar suas mobilidades no mito do primeiro Warao, em sonhos ou na própria noção de mal, são, efetivamente, tentativas de oferecer uma “garantia cósmica, não apenas para sua capacidade de compreender o mundo [ou uma nova forma de compreender], mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo (Geertz, 2008).

Partindo desses pressupostos, “o homem pede ao pensamento mágico para fornecer-lhe um novo sistema de referência, no qual dados até então contraditórios possam ser integrados” (Lévi-Strauss, 1908), de modo que se faz necessário refletir sobre o que se cria a partir do impacto da imigração nas narrativas cosmológicas, e como esses símbolos visam dar conta do fenômeno. Não obstante, é fundamental perceber como eles aparecem ao longo das narrativas dos Warao, expressos como: *daño*, bruxaria e doença – motivadores para os deslocamentos e a interiorização destes ameríndios.

Essa religiosidade pulsante em torno destes símbolos acabam sendo fatores, muitas vezes, decisivos para os Warao saírem dos espaços, das cidades e até do estado, apavorados e com medo justamente em adquirirem alguma doença ou até de morrerem por conta de algum *daño* que lhe possa ser imputado por meio do mau-olhado, dos trabalhos ou dos feitiços oriundos das rixas de família e problemas de convivência na comunidade. É o que explica o José: “[...] Tem grupo que saiu de Santarém morrendo de medo por conta disso, e eles entenderam que eles tinham que sair de lá se não iam lhe jogar um feitiço” (José Albarrán López, intérprete, 2022).

Vale destacar que muitos casos de doenças inexplicadas entre os Warao ou até morte, resulta-se de uma pré-disposição às doenças crônicas e adquiridas dos ameríndios, que se acentuam por conta do fluxo migratório, deixando o sistema imunológico comprometido. Muitas dessas enfermidades, com poder de dizimar a comunidade, chegam aos Warao como algo novo, e a falta de respostas para a doença e a morte na comunidade, começou a gerar uma interpretação espiritual, tais como mau-olhado e trabalhos; “[...] Então, eles acreditavam que isso era um mal. Isso fazia com que eles saíssem dos espaços apavorados, com medo. Por que uma pessoa estava bem e amanhece morta? (José Albarrán López, intérprete, 2022).”

Para os Warao, o problema do *daño* e da bruxaria recaem facilmente em uma questão do mal, passando a ser bastante presente no fluxo migratório, no qual esse *daño* apresenta-se como uma categoria de forte impacto na cultura dessa etnia, a qual não está condicionada à espacialidade: “[...] quanto menor a distância geográfica, maior a chance de se provocar o *daño*. Da mesma forma como essa pessoa pode fazer o bem, ela pode fazer o mal.” (Francisco López, 2022).

Sendo completamente compreensível na cultura da etnia, o fato de que o mal transcende a distância, tornando lógico um mau-olhado ou um trabalho de feitiçaria lançado na Venezuela ter fortes impactos no Brasil. Quando isso acontece, recorre-se aos especialistas para descobrir de onde aquele *daño* veio.

[...] se vem um bruxo aqui, e me coloca um *daño*, eu tenho que procurar uma amiga, um amigo lá na Venezuela, eu tenho que mandar uma mensagem dizendo “meu amigo eu me sinto mal, não sinto meu corpo, tenho umas dores de cabeça, dores de coluna... quero que tu faças um trabalho daí, agora, para descobrir o que tá acontecendo com o meu corpo. É um *daño* de Warao, é um espírito mau da terra, de pau, de alguma coisa da montanha (Sr. Valentin Perez, 2022).

Essa categoria religiosa está completamente presente no imaginário destes sujeitos como uma forma de interpretar os amalgamas que lhes acontecem no trânsito migratório e nas suas estadias nos centros urbanos. Assim, o *daño* apresenta uma categoria tão forte entre os Warao, que ela pode ser embutida somente com as forças do pensamento, uma ligação de telefone ou a partir de pequenos objetos.

[...] se o curioso sabe nosso nome e sabe nosso apelido ele pode nos matar [...] sim, ele pode! Porque ele pode chamar meu espírito somente falando e rezando e arrancar meu espírito. Ai, por exemplo, ele tá longe, mas ele pode colocar o dano até pelo telefone, até pela televisão. Ele pode colocar dano rezando, falando ou dessa forma que tô te falando (Sr. Valentin Perez, 2022).

Posto isto, observa-se que o *dano* não é uma categoria exclusiva entre os Warao, mas pode ser exercida por outros sujeitos presentes nas relações com a comunidade. Essas duas dimensões não são harmoniosas e assimétricas quando se trata da categoria, no entanto, a inclusão do *Curioso* no circuito mágico reflete um processo de adaptação dessas mitologias aos contextos que esses grupos se circunscrevem, nos quais apresentam-se elementos próprios da etnia e outros inseridos por conta do trânsito dessas pessoas.

De modo geral, muitos Warao afirmam sair das localidades por rumores de *dano* que foram colocados por *Wizidato*, este é compreendido como um bruxo e principal detentor dos saberes mágicos, o qual consegue colocar doenças e até matar. Segundo o *Aidamo*,

[...] Eles podem matar. Isso é coisa de Warao, todo Warao sabe que o bruxo pode colocar o mal. O bruxo começa colocando doença na pessoa, a pessoa fica fraca, não come mais direito... ele faz isso para matar a pessoa mais rápido. Se, por exemplo, um bruxo entra aqui e me coloca um dano, de tarde, já estarei morto! Às vezes, com dores e com dores no coração. Meu corpo fica cheio de dor (Sr. Valentin Perez, 2022).

Este problema entre os Warao envolve uma adequação dos recursos que eles dispõem para interpretar a vida de forma mais efetiva, em que as histórias de si, as narrativas da imigração atreladas às justificativas mitológicas, buscam proporcionar um conjunto de critérios éticos que forneçam respostas as suas necessidades mais prementes.

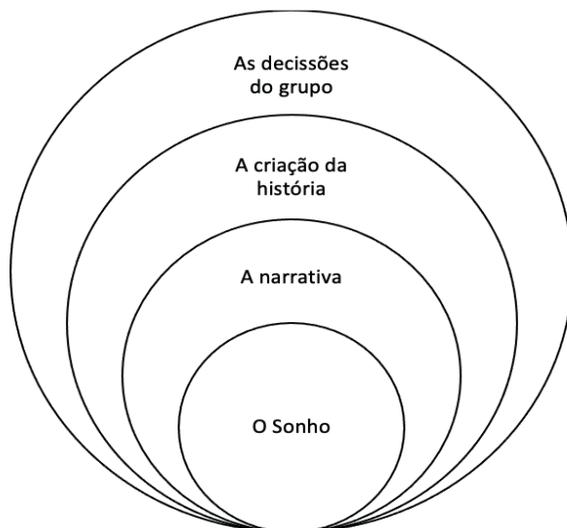
O que a questão do mal inaugura é um estado de deslocamento das comunidades, no qual a presença deste elemento mitológico (narrativa), gera um lembrete simbólico de suas origens, sendo, portanto, um viés investigativo mais seguro da espiritualidade e de uma aproximação

da religião tradicional Warao. O mal, a feitiçaria, a bruxaria e o *daño*, acabam tornando-se um ponto de partida para uma significação da religião do grupo étnico, e não o contrário, nos quais se tem em vista um esforço de controle e significação sobre o mundo mágico celebrado em meio as ambiguidades, em que o homem transita entre a doença e os espíritos, gerando novos enigmas e paradoxos de uma experiência não muito bem formulada.

A presença do mal tem uma função importante: significar a dor e o sofrimento com gestos, rituais, símbolos e acontecimentos inexplorados, tornando a vida em situação de refúgio e movimentações constantes algo religiosamente justificável. Uma vez compreendida essa dimensão na mitologia Warao e como ela justifica o medo e o processo de deslocamento desses grupos, é possível entender como eles compreendem esse cenário. Para a etnia liderada pelo *Aidamo* Valentin Perez, uma onda avassaladora de doenças sobre a Venezuela é resultado do abandono das tradições mágicas que protegiam o país. Segundo ele, “[...] a Venezuela está uma enfermidade forte, mas é porque não se toca a maraca, não se fuma o tabaco” (Sr. Valentin Perez, 2022), fazendo uma alusão ao abandono das tradições religiosas, de forma que todo o cenário geopolítico e de imigração desses povos acaba sendo interpretada como uma saga de um povo que busca não uma terra, mas o cumprimento do dever mitológico: caminhar assim como os primeiros Warao caminharam.

Outra dimensão norteadora das práticas mitológicas Warao em cenários de imigração são os sonhos. Para eles essa categoria diz respeito ao como vão continuar se deslocando de acordo com seus princípios mitológicos. Reflete ainda, uma conexão com a tradição e seus antepassados, de modo que se torna importante saber interpretar o que se sonha.

Diferente das outras etnias que utilizam elementos psicoativos para provocar o êxtase e os sonhos (como chás e fumos), os Warao não apresentam – pelo menos nos cenários de (des) territorialização – nenhum elemento que provoque o êxtase relacionado aos sonhos como norteadores de deslocamento e ocupação de espaços. Na verdade, percebeu-se uma prática (Figura 2) comum entre eles: as contações de sonhos, nas quais a comunidade se reúne e compartilha as narrativas, a fim de montar uma história de sentido coletivo. Muitos trechos de sonhos são colocados em evidência, e como um grande quebra-cabeça, é desvendado pelas lideranças. Quando a história ganha seus contornos e suas justificativas, ela é legitimada pelo grupo e então se torna uma decisão sobre o que será feito posteriormente.

**Figura 2:** O processo dos sonhos nas comunidades Warao

Fonte: Dados dos Pesquisadores

Esse processo da formação dos sonhos em história não é linear, e depende de várias contingencialidades. Assim como um *daño* lançado na Venezuela tem impacto nas comunidades Warao que estão no Brasil, o sonho também passa pelo mesmo processo, e isso se deve ao amplo *network* das etnias. É muito comum entre elas, o compartilhamento dos sonhos pelas redes sociais e pelos grupos de WhatsApp, proporcionando a essas comunidades o mapeamento de suas rotas, os sentidos para o deslocamento, onde parar e para onde ir. Diante disso, podemos caracterizar os sonhos para os Warao como um símbolo que sintetiza a cultura da etnia, dando a ela um caráter de qualidade, disposição estética e moral, uma vez que se busca compreender o mundo dando ordem das situações que os cercam.

O sonho ainda encara uma característica de prática religiosa ao tornar coletivo um sentido de representação da vida, adaptada ao estado das coisas aparentes. O sonho, para os Warao, exerce a função de descrever, de forma convincente, o estado das coisas, assolapando os motivos socioeconômicos que os colocam em deslocamento, interpretando o que acontece a partir de uma ótica mitológica, portanto, sagrada.

Nesse sentido, o sonho (em contexto de movimentações) cria conceitos da existência desses grupos, vestindo-os de concepções que visam dar conta da realidade, na qual não depende do sujeito a prática de sonhar, mas o torna coautor e responsável da interpretação e das decisões que o coletivo (com a decisão final das lideranças) julgarem legítimas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esforço feito até agora foi uma tentativa de situar os Warao em um cenário histórico, político e social, de forma introdutória, caracterizando as condições em que eles estão submetidos e como novas metodologias insurgem para garantir a existência e a sobrevivência dessas comunidades.

As narrativas mitológicas Warao são formas de manutenção das relações de parentesco, comunitárias, étnicas, sociais e religiosas, sendo possível perceber as identidades e as posições hierárquicas no grupo. O ato de narrar não está, necessariamente, organizado num sistema formal, mas participa da vida cotidiana da população que encontra (nessas narrativas) uma expressão simbólica para organizar e transmitir sua experiência, na qual a cultura é um processo e, ao mesmo tempo, o substrato de situações de enfrentamento e luta por hegemonia, autonomia, domínio, resistência, e, no limite, sobrevivência.

Deve-se observar na cultura Warao que a narrativa ocupa um espaço singular, já que não está condicionada a uma territorialidade específica, mas pelo contrário, acompanha a mutabilidade e a fluidez do trânsito migratório, revelando a própria história da humanidade [ou desse povo]; confirmando que não há, e nunca houve, em lugar nenhum, povo algum sem narrativa, e que portanto, a narrativa das comunidades tradicionais representam uma sequência de acontecimentos interligados, transmitidos em uma história no contar, na conversa laboral ou nos momentos mais íntimos da comunidade.

No entanto, a presença desses indivíduos em áreas urbanas gera questões complexas as suas identidades. A questão é muito mais profunda quando percebido que esses grupos estão em constante trânsito por cidades, além de anunciar que essa movimentação deve engendrar um desgaste emocional ao grupo, sobretudo, nas condições em que estes sujeitos estão coabitando. Nesse sentido, o movimentar Warao para outras regiões acaba sendo construído em torno de dois eixos: o religioso, que abarca o mundo dos sonhos, dos espíritos e das bruxarias; e as questões socioeconômicas, que lhes foi imposta pela crise socioeconômica no seu país de origem.

Deve-se ainda ter em mente que a relação com o espaço brasileiro demonstra um constante conflito: a cultura Warao resiste em detrimento da consequência desse movimento espacial de desterritorialização compreendida como o desligamento do conhecimento, ação, informação, e identidade de lugar específico ou origem física, ou seja, permite uma mudança abrupta de tal magnitude que não apenas coloca a própria identidade em jogo, mas põe em risco, num processo de grande escala, os objetos mais significativos e valiosos, aos quais estão vinculados afetos e memórias.

Percebido este conflito atenuante, a entrada das comunidades tradicionais Warao no Brasil passa a ser fluida e ao mesmo tempo arriscada, já que a infraestrutura é precária e o diálogo com os direitos dos ameríndios, humanos e do imigrante, para entender as especificidades das comunidades Warao em situação de vulnerabilidade, ainda caminha a passos lentos. Enquanto isso, essas pessoas continuam expostas ao risco, à violência, à exploração, ao abuso e às violações de direitos. Para tanto, é necessário avançar na compreensão do fenômeno migratório da etnia, e com isso, na criação de políticas públicas, tanto nas áreas indigenistas quanto migratórias, possibilitando melhores condições de existência/sobrevivência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Mid-Year Trends*, 2021.
- \_\_\_\_\_. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Os Warao no Brasil: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes*. 2021.
- \_\_\_\_\_. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Relatório Semestral ACNUR*, Belém. Relatório de Atividades. Agosto-Dezembro, 2021.
- \_\_\_\_\_. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. Relatório Semestral ACNUR. *Cartilha sobre acesso à terra e moradia para pessoas refugiadas e migrantes no Brasil*. Dezembro, 2021.
- \_\_\_\_\_. Auto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados. *Vozes das Pessoas Refugiadas no Brasil: Diagnósticos Participativos do ACNUR*. 2020.
- ALLAIRE, L. The Caribs of the Lesser Antilles. *The indigenous people of the Caribbean*, p. 179-185, 1997.
- ASPECTOS JURÍDICOS DA ATENÇÃO AOS INDÍGENAS MIGRANTES DA VENEZUELA PARA O BRASIL. BRASÍLIA: *Organização Internacional para as Migrações (OIM)*, 2018. Disponível em: <<https://brasil.iom.int/sites/g/files/tmzbd11496/files/documents/BRL-OIM%2520004.pdf>>. Acesso em: 11 de Jan. de 2023.
- BBC NEWS. *Índios venezuelanos se espalham pelo Norte e autoridades suspeitam de exploração por brasileiros*. [2019]. Belém/PA. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-41587208>>, Acesso em: Jan. 2021.
- BARSE, W. Holocene climate and human occupation in the Orinoco. In: MERCADER, J. (Ed.) *under the Canopy: the archaeology of tropical rain forests*. New Jersey: Rutgers University Press, 2003. p.249-70.

BUENO, L. DIAS, A. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. *Estudos Avançados*, v. 29, p. 119-147, 2015.

BUENO, L. L'occupation initiale du Brésil dans une perspective macro-régionale: les cas de l'Amazonie, du Nordeste et du centre du Brésil. In: VIALOU, D. (Org.) *Peuplements et préhistoire en amériques*. s. l.: Éditions du Comité des travaux historiques et CÂMARA, R. H. Análise de conteúdo: da teoria à prática em pesquisas sociais aplicadas às organizações. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 179-191, 2013.

DELGADO, F. STIER, K. FEBRARO, J. MARQUES, J. V. Precisamos falar sobre a Venezuela: impactos petropolíticos e reflexos para o Brasil. *Caderno Opinião*. Rio de Janeiro: FGV Energia. Dezembro, 2017.

FRANKLIN, C. B. *A crise na Venezuela e os desdobramentos para o Brasil*. Fomerco. Salvador: UFBA, 2017. pag. 1-14.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa, Petrópolis: Vozes, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

MOUCO, J. C. *Transações e Arrecadação real no Pacífico Espanhol (1526-1609): os autos de Bienes de Defuntos no traslado Ístmico*. 2018.

NEVES, W.; Piló, L. B. *O povo de Luzia: em busca dos primeiros americanos*. São Paulo. Editora Globo, 2008.

PEREIRA, W. P. A revolução bolivariana e a Venezuela de Hugo Chávez: História e interpretações (1999-2013). *Boletim do tempo presente*. n. 7. Dez. 2014. pag. 1-25.

RIOS, M. CARVALHO. N. *Novos/Velhos Personagens na Ocupação Socioambiental da Panamazônia*. Anais do “V Congresso Internacional de Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: Pan-Amazônia - Integrar e Proteger” e do “I Congresso da Rede Pan-Amazônia”. Belo Horizonte: Editora Dom Helder, p. 156-172, 2018.

TOLEDO, Víctor M. e BARREIRA-BASSOLS, Narciso. *A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SANTOS, Sandro Martins de Almeida; ORTOLAN, Maria Helena; SILVA, Sidney Antônio da. “Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. Em: <http://www.31rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublico>. Acessado em 11/12/2019. *científiques*, 2011. p.210-20.