

REVISTA ENTRERIOS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí



Os Warao: indígenas, migrantes e refugiados



*Carlos Alberto Marinho Cirino
Carmen Lúcia Silva Lima
Jenny González Muñoz
(Orgs.)*

*Carlos Alberto Marinho Cirino
Carmen Lúcia Silva Lima
Jenny González Muñoz
(Orgs.)*



REVISTA
ENTRERIOS

Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade
Federal do Piauí

EntreRios - Revista do PPGANT - UFPI
Vol. 3, n. 2
Temática: Os Warao: indígenas,
migrantes e refugiados

ISSN: 2595-3753
Teresina, 2020



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - CCHL
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCIES



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGANT
Campos Universitário Ministro Petrônio Portela, Bairro Ininga, Teresina, Piauí,
CEP 64049-550 - Tel.: (86) 3237-2152

Reitor

Prof. Dr. José Arimatéia Dantas Lopes

Vice-Reitora

Profª Drª Nadir do Nascimento Nogueira

Comissão Editorial (PPGANT - UFPI)

Alejandro Raul Gonzalez Labale

Andrea Lourdes Monteiro Scabello

Carlos Roberto Filadelfo de Aquino

Carmen Lúcia Silva Lima

Celso de Brito

Jóina Freitas Borges

Márcia Leila de Castro Pereira

Maria Lídia Medeiros de Noronha Pessoa

Mônica da Silva Araujo

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Conselho Editorial

Andréa Luisa Zhouri Laschefski - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Alejandro Frigerio - Universidad Católica Argentina / CONICET

Christen Anne Smith - University of Texas at Austin (UT Austin)

Daniel Granada - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Gabriel Maria Sala - Università Degli Studi di Verona

Joana Bahia - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UFRJ)

Laura Selene Mateos Cortez - Universidad Veracruzana - Xalapa – México (UV)

Leila Sollberger Jeolás - Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Lorenzo Macagno - Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Luis Roberto Cardoso de Oliveira - Universidade de Brasília (UNB)

Rosa Elisabeth Acevedo Marin - Universidade Federal do Pará (UFPA)

Editores Chefes

Carmen Lúcia Silva Lima

Raimundo Nonato Ferreira do Nascimento

Revisão

Os autores

Fotografias da Capa

Josiah Okal K'okal

Diagramação

Antonio Andreson de Oliveira Silva

EntreRios - Revista do PPGANT - UFPI

Vol. 3, n. 2

**Temática: Os Warao: indígenas,
migrantes e refugiados**

Sumário

APRESENTAÇÃO

Os Warao: indígenas, migrantes e refugiados

Carlos Alberto Marinho Cirino / Carmen Lúcia Silva Lima / Jenny González Muñoz 5

Los warao: indígenas, migrantes y refugiados

Carlos Alberto Marinho Cirino / Carmen Lúcia Silva Lima / Jenny González Muñoz 8

ARTIGOS

El camino es árduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco

Jenny González Muñoz 11

La relación espiritual del pueblo warao con Dani Jobai

Henry Rafael Vallejo Infante 24

Los warao del Delta del Orinoco: aspectos de su cosmogonía, etnografía y situación actual

Omar Enrique González Nãñez 36

Tuberculosis: Enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas warao del delta venezolano

Zaida Araujo-García, Aimé Tillett e Jacobus Henri de Waard 50

Los “refugiados” warao de Venezuela en una comunidad indígena de Guyana: la complejidad de la movilidad en las zonas fronterizas

Olivier Allard 72

Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil

Álvaro García-Castro 89

Notas acerca de los indígenas warao migrantes en Brasil

Ronny Velásquez 102

Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro

Carlos Alberto Marinho Cirino 124

Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao

Carmen Lúcia Silva Lima 137

MEMORIAL

Atos de resistência e organização de povos indígenas na Amazônia venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos

Rosa Elizabeth Acevedo Marin 153

ENTREVISTA

Una antropología con un compromiso ético y político: entrevista con Esteban Emilio Mosonyi

Carlos Alberto Marinho Cirino / Carmen Lúcia Silva Lima / Jenny González Muñoz 202

RESENHA

SANTOS, Francisca Rodrigues dos. *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí*. LIMA, Carmen Lúcia Silva Lima; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos (Orgs.). ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Ed.) Manaus: UEA Edições / PNCSA, 2019. 121p.

Élida Maria Cardoso de Brito 225

Os Warao: indígenas, migrantes e refugiados

Carlos Alberto Marinho Cirino
Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia - PUC de São Paulo
Professor da Universidade Federal de Roraima -UFRR
carlos.cirino@ufr.br

Carmen Lúcia Silva Lima
Doutora em Antropologia - UFPE
Professora da Universidade Federal do Piauí - UFPI
carmem.lima@ufpi.edu.br

Jenny González Muñoz
Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - UPEL
Professora da Universidad Pedagógica Experimental Libertador - UPEL
Professora Visitante na EBA - UFMG
jenny66m@gmail.com

A Revista EntreRios aborda nesta edição os Warao, povo indígena oriundo da Venezuela, que vem vivenciando um intenso fluxo migratório nesta última década. O Brasil, de acordo com Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), atualmente, abriga um contingente populacional de mais de três mil indígenas desta coletividade, que se encontram espalhados por cidades de todas as regiões do país, vivendo em situações diversas e bastante adversas.

Os artigos que constituem essa publicação abordam a situação desta coletividade na Venezuela, Guiana e Brasil. Em conjunto, a contribuição dos/as autores/as revela olhares diversos, análises situadas e o diálogo bastante promissor entre pesquisadores que aceitaram o desafio de estabelecer relações de pesquisa com esse povo tão admirável por sua resistência e encantador pela riqueza cultural que detêm.

El camino es árduo y está sembrado de peligros: los Warao del Delta del Orinoco, de autoria de Jenny González Muñoz, é o artigo que abre essa edição, com reflexões sobre a cosmovisão dos Warao, transmitida por meio da memória social comunicada através das gerações. A autora nos permite conhecer a visão de mundo desta coletividade, a partir da análise de duas versões do mito de origem. Ela manifesta preocupação quanto a possíveis transformações na identidade cultural, em decorrência migração que pode ocasionar a interrupção do ato de contar e ritualizar os mitos. Acertadamente, interroga sobre quais estratégias esta coletividade será capaz de desenvolver, em vista do fortalecimento da tradição nos locais em que agora vivem como migrantes e refugiados.

Henry Rafael Vallejo Infante integra essa publicação com o artigo *La relación espiritual del pueblo warao con Dani jobai*, que nos permite acessar o imaginário Warao e contemplar a sua forma de vida, os pensamentos e as relações espirituais desenvolvidas pelas mulheres indígenas com a “Madre Terra”. Por meio do diálogo com autores que fazem crítica ao colonialismo, a migração des-

-te povo é abordada como uma prática milenar, que precisa ser entendida no contexto de sua cosmovisão. Essa perspectiva é muito oportuna, pois nos conduz a superação de narrativas equivocadas e preconceituosas sobre os deslocamentos empreendidos no presente.

Los warao del Delta del Orinoco: aspectos de su cosmogonía, etnografía y situación actual é a contribuição de Omar Enrique González Nãñez, generosamente compartilhada com o nosso periódico. Profundo conhecedor dos Warao, ele apresenta uma descrição etnográfica que nos permite conhecer aspectos importantes da cultura, localização territorial, cosmogonia, cosmologia, etno-história e mitologia indígena. O sentimento de tristeza tomou conta dos organizadores desta edição ao saber da notícia da morte do doutor Omar González, no dia 30 de julho de 2020. Lamentamos imensamente a perda desse admirável antropólogo, mas nos alegramos com a possibilidade de levar adiante o seu trabalho, através da publicação deste artigo, que ele gentilmente nos enviou pouco tempo antes do seu falecimento.

Tuberculosis: Enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas Warao del delta venezolano é o resultado de uma produção coletiva de Zaida Araujo-García, Aimé Tillett e Jacobus Henri de Waard, que aborda a incidência de tuberculose entre os Warao. Na análise da doença consideram o contexto bastante adverso de carência de saneamento básico, água potável, alimentação e dificuldade de acesso ao atendimento de saúde. A reflexão empreendida compreende, ainda, os atores sociais e os fatores genéticos, imunológicos e ambientais.

Olivier Allard é o autor de *Los “refugiados” waraos de Venezuela en una comunidad indígena de Guyana: la complejidad de la movilidad en las zonas fronterizas*, que reflete sobre a migração dos Warao para a Guyana. O pesquisador contempla os deslocamentos indígena como um movimento de amplitude espacial e temporal. Comunidade transfronteiriça é a definição que ele atribui aos Warao. Através do trabalho de campo, Allard tem dialogado com membros desta etnia, que apresentam pedidos de ajuda humanitária e evidenciam o desejo de saber as possibilidades e as posições possíveis de ocupar, caso permaneçam neste país.

Passando a uma abordagem dos deslocamentos realizados na Venezuela e no Brasil, o texto *Los Warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil*, de Álvaro García-Castro, considera o movimento diaspórico, que se encontra situado no contexto da crise política e socioeconômica vivenciada na Venezuela. Esta conjuntura, segundo ele, obriga os Warao a saírem de seu território em busca de comida, tratamento de saúde e segurança. O autor reflete sobre a situação vivenciada no Brasil, onde vivem precariamente em acampamentos nas diversas cidades; ocasionando um problema social bastante complexo e de difícil resolução.

As razões da migração dos Warao são analisadas por Ronny Velásquez em *Notas acerca de los indígenas warao migrantes en Brasil*. Ele evidencia que o território originário, de acordo com a percepção indígena, é um espaço sagrado, morada do *Kanobo* (Deus supremo), dos xamãs e mestres, que são responsáveis pela transmissão da cultura e da memória social constituída de mitos, cantos e as formas de vida específica dos Warao. As reflexões de Velaquez são um convite a superação da visão simplista que define este povo apenas como “índios pobres del Rio Orinoco”. A atual migração dos Warao, para o autor, está situada em um fenômeno mais amplo, vivenciado pelos povos indígenas em diversos momentos história. Para evidenciar as adversidades vivenciadas pelos Warao, ele aborda os impactos que assolaram o Caño Manamo; a Yakariyene - símbolo de uma política habitacional imposta, a exploração indevida dos recursos naturais, a dificuldade de acesso ao atendimento de saúde, problemas de comunicação, o bloqueio econômico e a crise de desabastecimento. Impelidos por essa conjuntura adversa, os Warao migram, mas segundo o autor, levam consigo o desejo de retornar ao território tradicional.

Passando a uma perspectiva situada no Brasil, o caso dos Warao é analisado por Carlos Alberto Marinho Cirino em *Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro*, que é resultado de pesquisa etnográfica realizada nos municípios de Pacaraima (RR), Boa Vista (RR) e Manaus (AM). Cirino aborda elementos da cultura indígena, o percurso migratório no

Brasil, as condições de abrigamento e as políticas públicas que estão sendo desenvolvidas. O artigo trata, ainda, dos dispositivos jurídicos que estabelecem direitos aos Warao, enquanto indígenas, migrantes e refugiados. Dados sobre a pandemia são apresentados, evidenciando mais esta adversidade vivenciado por essa coletividade.

Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao, de Carmen Lúcia Silva Lima, apresenta uma análise sobre as ações de acolhimento realizadas em Teresina, Piauí, região nordeste do Brasil. A autora vem acompanhando a situação dos Warao desde maio de 2019, ocasião em que chegaram na capital piauiense. Por meio de abordagem etnográfica, descreve o contexto e as relações estabelecidas, situações de conflito e visões assimétricas que representam um desafio para o acolhimento e a proteção dos Warao. A autora argumenta sobre a necessidade de incluir o princípio da interculturalidade nas ações desenvolvidas e o respeito ao protagonismo e autonomia dos Warao, como exigência para uma convivência democrática com essa coletividade.

Terminada a sessão dos artigos, a EntreRios oferece aos leitores a bela entrevista *Una antropología con un compromiso ético y político: entrevista con Esteban Emilio Mosonyi*, realizada por Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima e Jenny González Muñoz. Generosamente, doutor Mosonyi compartilha conosco sua experiência de vida e suas ideias. Renomado antropólogo na Venezuela com projeção na América Latina, ele possui uma trajetória de defesa aos povos indígenas e das causas sociais. Seus feitos nos permitem afirmar que ele é um ícone para a antropologia decolonial latinoamericana, que não se exime de sua responsabilidade científica, social e política.

Na sessão Memorial, contamos com a valiosa produção *Atos de resistência e organização de povos indígenas na Amazônia venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos* de Rosa Elizabeth Acevedo Marin, que é parte do ensaio memorialístico apresentado à Universidade Federal do Pará como requisito para progressão funcional ao cargo de Professora Titular nesta instituição. A autora evidencia com propriedade sua experiência e atuação profissional na Amazônia brasileira e resultados de pesquisas que abordaram as questões de terra na Pan-Amazônia, notadamente na Venezuela, Colômbia, Bolívia, Equador, Guiana Francesa e Brasil. A abordagem de Marin contém críticas aos empreendimentos econômicos que vêm impactando os povos indígenas. Considerando esse cenário de adversidade, ela sabiamente evidencia os atos de resistências protagonizados pelos povos indígenas da Amazônia Venezuelana, que enfrentam ativamente os referidos empreendimentos.

Élida Maria Cardoso de Brito produziu a resenha do livro *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí*, de autoria de Francisca Rodrigues dos Santos, organizado por Carmen Lúcia Silva Lima e Arydimar Vasconcelos Gaioso. Nesta obra é possível conhecer a vida de dona Chica Lera e a criação do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) através de eventos que são narrados pela autora e por pessoas que com ela compartilharam a luta pela terra e pela defesa dos babaçuais.

Chegando ao final do rol das contribuições deste número da revista EntreRios, queremos registrar a autoria das belas fotos presentes na capa. Elas foram gentilmente cedidas pelo queniano, naturalizado venezuelano, Josiah Asa Okal K'Okal, que contém um vasto acervo iconográfico dos Warao, produzidos aos longos dos anos de convivência com esse povo na Venezuela.

Em tempos de pandemia, apesar das incertezas e angústias, desejamos a todos/as uma leitura prazerosa. Que os conhecimentos compartilhados sobre os Warao nos motivem para o acolhimento à diversidade humana e a efetivação dos direitos que eles possuem na Venezuela, na Guiana e no Brasil.

Teresina (PI), Boa Vista (RR) e Belo Horizonte (MG), outubro de 2020.

Los warao: indígenas, migrantes y refugiados

Carlos Alberto Marinho Cirino
Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia - PUC de São Paulo
Professor da Universidade Federal de Roraima -UFRR
carlos.cirino@ufr.br

Carmen Lúcia Silva Lima
Doutora em Antropologia - UFPE
Professora da Universidade Federal do Piauí - UFPI
carmem.lima@ufpi.edu.br

Jenny González Muñoz
Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - UPEL
Professora da Universidad Pedagógica Experimental Libertador - UPEL
Professora Visitante na EBA - UFMG
jenny66m@gmail.com

La revista *EntreRios* aborda en la presente edición, a los *warao*, pueblo indígena oriundo de Venezuela que viene experimentando un intenso flujo migratorio intensificado en la última década. Según la Agencia de la ONU para Refugiados (ACNUR), Brasil atualmente abriga un contingente poblacional que pasa los 3 mil indígenas pertenecientes a dicha etnia, quienes se encuentran diseminados por distintas ciudades de la región norte, noreste, centre-oeste y sureste, viviendo en situaciones diversas y bastantes adversas.

Los artículos que constituyen esta publicación abordan la situación de este grupo indígena en la propia Venezuela, así como en Guyana y Brasil. La contribución de las autoras y autores ofrece variadas perspectivas, análisis y diálogos de utilidad para investigadoras e investigadores que han aceptado el desafío de establecer relaciones de abordaje con un pueblo tan admirable por su resistencia y, a su vez, encantador por su riqueza cultural.

El camino es árduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco de Jenny González Muñoz, abre esta edición develando informaciones sobre la cosmovisión *warao*, parte de su memoria social transmitida de generación en generación. La autora nos lleva a conocer la visión del mundo de dicha etnia desde el análisis de dos versiones de uno de sus mitos de origen, sin dejar de manifestar, sin embargo, su preocupación en relación a una posible pérdida de identidad cultural devenida a lo largo de los actuales procesos migratorios, pudiendo conllevar a dejar la tradición de contar historias y ritualizar los mitos. Ciertamente, hace cuestionamientos sobre las estrategias a seguir por parte de este grupo originario para continuar desarrollando dicha práctica, esencial para el fortalecimiento de la tradición en los locales en que actualmente viven como inmigrantes y refugiados.

Henry Rafael Vallejo Infante integra esta publicación con el texto *La relación espiritual del pueblo warao con Dani Jobai*, permitiéndonos acceder al imaginario *warao*, contemplando su forma de vida, pensamientos y relaciones espirituales desarrolladas por la mujer indígena con la “Madre Tierra”. Por medio del diálogo con autores que critican el colonialismo, la migración de este pueblo es abordada como una práctica milenar que necesita ser entendida desde el contexto de su propia cosmovisión. Tal perspectiva es muy oportuna, pues nos conduce a la superación de narrativas equivocadas y juicios de valor sobre el tránsito migratorio emprendido en el presente.

Los warao del Delta del Orinoco: aspectos de su cosmogonía, etnografía y situación actual es la contribución de Omar Enrique González Nãñez, generosamente compartida con nuestra revista. Profundo conocedor de la etnia *warao*, nos presenta una descripción etnográfica que nos permite conocer aspectos importantes de la cultura, localización territorial, cosmogonía, cosmología, etnohistoria y mitología indígena. Un sentimiento de tristeza tomó de sorpresa a los organizadores de esta edición al saber de la repentina muerte del doctor Omar González Nãñez, el 30 de julio de 2020. Lamentamos inmensamente la pérdida de este admirable antropólogo, pero, a la vez, nos alegramos por la posibilidad de llevar adelante su trabajo a través de la publicación del artículo que gentilmente nos había enviado.

Tuberculosis: Enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas warao del delta venezolano es el resultado de una producción colectiva de Zaida Araujo-García, Aimé Tillett y Jacobus Henri de Waard, que aborda la incidencia de dicha afección entre los *warao*. En el análisis de la enfermedad consideran el contexto bastante adverso en relación a la falta de saneamiento básico, agua potable, alimentación y dificultades de acceso a atención en el área de salud. La reflexión abarca, además, actores sociales y factores genéticos, inmunológicos y ambientales.

Olivier Allard es el autor de *Los "refugiados" warao de Venezuela en una comunidad indígena de Guyana: la complejidad de la movilidad en las zonas fronterizas*, en el que reflexiona sobre la migración *warao* hacia Guyana. El investigador contempla el tránsito indígena como un movimiento de amplitud espacial y temporal, definiendo a los *warao* como una comunidad transfronteriza. A través de su trabajo de campo, Allard dialoga con miembros de dicha etnia, resaltando los pedidos de ayuda humanitaria y otros aspectos semejantes.

En el abordaje de los tránsitos realizados en Venezuela y en Brasil, el artículo *Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil*, de Álvaro García-Castro, considera el movimiento de diáspora, situado en el contexto de la crisis política y socioeconómica de Venezuela, conyuntura que, según él, ha obligado a los *warao* a salir de su territorio en búsqueda de comida, tratamientos de salud y seguridad. El autor reflexiona sobre la situación en Brasil donde viven precariamente en abrigos de diversas ciudades, ocasionando esto un problema social bastante complejo y de difícil solución inmediata.

Las razones de la migración de los *warao* son analizadas por Ronny Velásquez en *Notas acerca de los indígenas warao migrantes en Brasil*, donde evidencia que el territorio originario, según la percepción *warao*, es un espacio sagrado, morada del *Kanobo* (dios supremo), chamanes y maestros, responsables por la transmisión de la cultura y la memoria social constituida por mitos, cantos y formas de vida específica de este pueblo ancestral. Las reflexiones de Velásquez son una invitación a la superación de la visión simplista que pretende definir a este pueblo como "indios pobres del Río Orinoco". Devela, el autor, que la actual migración *warao* es un fenómeno amplio, vivido ya por dicha etnia en diversos momentos históricos. En otro punto de su análisis, para afirmar las adversidades experimentadas por los *warao*, aborda impactos terribles como el cierre del caño Manamo, la construcción del *Yakariyene* - símbolo de una política habitacional impuesta, la explotación indevida de los recursos naturales de la zona, la dificultad de acceso a servicios de salud, los problemas de comunicación, el bloqueo económico y la crisis de desabastecimiento en Venezuela, factores determinantes para la migración *warao*. Según el autor, no obstante, situación transitoria, pues el *warao* desea volver a su territorio tradicional.

Pasando a la perspectiva de Brasil, el caso de este pueblo originario es analizado por Carlos Alberto Marinho Cirino em *Índios, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro*, resultado de la investigación etnográfica realizada en los municipios de Pacaraima (RR), Boa Vista (RR) y Manaus (AM). Cirino aborda elementos de la cultura indígena, el camino migrato-

-rio en Brasil, las condiciones de abrigo y las políticas públicas en desarrollo, tratando, además, dos normativas legales que dan derecho a los *warao* como indígenas, inmigrantes y refugiados. A este panorama se añaden datos sobre la pandemia COVID-19 poniendo así de manifiesto otra adversidad experimentada por este grupo.

Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao, de Carmen Lúcia Silva Lima, analiza las acciones de acogida realizadas en Teresina, Piauí, región noreste de Brasil. La autora ha venido acompañando la situación de los *warao* desde mayo de 2019, cuando llegaron a la capital piauiense. Por medio de un abordaje etnográfico describe el contexto y las relaciones establecidas, situaciones de conflicto y visiones asimétricas que representan un desafío para el abrigo y protección de los *warao*, argumentando, igualmente, la necesidad de incluir el principio de la interculturalidad en las acciones así como el respeto al protagonismo y autonomía de dicho grupo, imprescindible para una convivencia democrática entre comunidades.

Concluida la sesión de los artículos, EntreRios ofrece a las lectoras y lectores una hermosa entrevista intitulada *Una antropología con un compromiso ético y político: entrevista con Esteban Emilio Mosonyi*, realizada por Carlos Alberto Marinho Cirino, Carmen Lúcia Silva Lima e Jenny González Muñoz. Gentilmente, el doctor Mosonyi comparte con nosotras y nosotros su experiencia de vida e ideas. Renombrado antropólogo de Venezuela con proyección en toda América Latina y El Caribe, tiene un amplia trayectoria enfocada en la defensa de los pueblos indígenas y de diversas causas sociales en el país suramericano, permitiéndonos afirmar su existencia como un ícono de la antropología decolonial latinoamericana, lo cual no se contrapone para nada con su responsabilidad científica, social y política.

En la sesión Memorial, contamos con la valiosa producción *Atos de resistência e organização de povos indígenas na Amazônia venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos*, de Rosa Elizabeth Acevedo Marín, la cual forma parte del ensayo de memorias presentado ante la Universidad Federal de Pará como requisito para optar al cargo de Profesora Titular de dicha institución. La autora evidencia, con propiedad, su experiencia y actuación profesional en el Amazonas brasileño, así como también los resultados de investigaciones que abarcan aspectos de la tierra en la PanAmazonía, específicamente en Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador, Guyana Francesa y Brasil. Además, el abordaje de esta investigadora critica “desarrollos” económicos que han venido impactando la vida de pueblos indígenas. Considerando dicho escenario de adversidad, Acevedo Marín sabiamente pone en evidencia los actos de resistencia protagonizados por los pueblos indígenas del Amazonas venezolano, al enfrentar constantemente dichos “desarrollos”.

Élida Maria Cardoso de Brito lleva a cabo la reseña del libro organizado por Carmen Lúcia Silva Lima e Arydimar Vasconcelos Gaioso, *Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí*, bajo la autoría de Francisca Rodrigues dos Santos. En esta obra es posible conocer la vida de doña Chica Lera y asimismo, la creación del Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), por medio de eventos narrados por ella y por personas con las que compartió la lucha por la tierra y defensa de los *babaçuais*.

Llegando al final de las contribuciones de este número de la revista EntreRios, queremos resaltar las bellas fotografías que conforman la portada, las cuales fueron gentilmente cedidas por Josiah Asa Okal K'Okal, quien conserva un vasto acervo iconográfico de los *warao*, producido a lo largo de muchos años de convivencia con ese pueblo de Venezuela.

En tiempos de pandemia, a pesar de las incertezas y angustias, deseamos a todas y todos una buena lectura. Que los conocimientos compartidos sobre los *warao* nos motiven para la acogida de la diversidad humana y la efectiva puesta en marcha de los derechos que este gran pueblo ancestral tiene en Venezuela, Guyana y Brasil.

Teresina (PI), Boa Vista (RR) y Belo Horizonte (MG), octubre de 2020.

El camino es arduo y está sembrado de peligros: los warao del Delta del Orinoco

O caminho é árduo e cheio de perigos: os Warao do Delta do Orinoco

Jenny González Muñoz
Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe – IPC/UPEL
Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural-UfPEL
Professora Visitante na EBA – UFMG
jenny66m@gmail.com

Resumen: *La cosmovisión indígena se constituye en parte de la tradición oral del pueblo, teniendo una continua vigencia por medio de la transmisión de generación en generación, que si bien debe ser observada desde la perspectiva de la diferenciación entre las versiones existentes y por existir, es parte esencial en la memoria social del pueblo, bien sea en el soporte oral como en el lugar de la memoria escrita a la manera occidental. El presente ensayo se enfoca en el análisis del mito de origen conocido como “La aparición de los warao”, “Buen Brazo” o “Jarayaquera”, de la etnia warao (Delta del Orinoco, Venezuela) en dos versiones, y la perspectiva indígena de realidades y eternidades que se desprenden de dicha etnohistoria en el ámbito contemporáneo.*

Palabras clave: *warao; mitología; cosmovisión; memoria social.*

Resumo: *A cosmovisão de mundo indígena faz parte da tradição oral do povo, tendo validade contínua através da transmissão de geração em geração, que, embora deva ser vista sob a perspectiva de diferenciação entre versões existentes e por existirem, faz parte essencial na memória social do povo, seja no suporte oral ou como lugar de memória escrita na forma ocidental. Este ensaio enfoca-se na análise do mito de origem conhecido como “A aparição dos Warao”, “Bom Braço” ou “Jarayaquera”, da etnia Warao (Delta do Orinoco, Venezuela) em duas versões, e a perspectiva indígena de realidades e eternidades que emergem da referida etno-história no âmbito contemporâneo.*

Palavras-chave: *Warao; mitologia; cosmovisão; memória social.*

Introducción

Diversos pueblos ancestrales sostienen la historia de sus orígenes en la presencia de mitos que cuentan su aparición en la tierra y, consecuentemente, la creación de los otros elementos y productos que conforman el entorno ambiental del humano. Así cada mito pretende explicar incluso la finalidad de ciertas plantas y animales, astros, constelaciones y otros elementos que hacen parte de la vida cotidiana. La cosmovisión indígena se constituye así en parte de la tradición oral del pueblo, teniendo una continua vigencia por medio de la transmisión de generación en generación, que si bien debe ser observada desde la perspectiva de la diferenciación entre las versiones existentes y por existir, es parte esencial en la memoria social del pueblo, bien sea en el soporte oral como en el lugar de la memoria escrita a la manera occidental. El presente ensayo tiene por objetivo abordar una aproximación epistemológica en relación a la perspectiva indígena *warao* (del Delta del Orinoco, Venezuela) sobre las realidades contadas por medio de su etnohistoria y las eternidades devenidas de su cosmovisión grupal, a través del análisis del mito de origen conocido como “Buen Brazo” o “Jarayaquera”, en la versión recopilada por el sacerdote franciscano Antonio Vaquero Rojo (2001), con el nombre “La aparición de los Warao”, frente a la versión recopilada por la autora del presente artículo, en voz y memoria de la periodista *warao* Yordana Medrano (2009).

Como intermezzo de este análisis se muestra la realidad vivida por el pueblo *warao* a partir de la década de 1960 cuando se lleva a cabo el cierre del caño Manamo¹ para la construcción del dique El Volcán, con los consecuentes daños permanentes al ecosistema de la región y la agresión al hábitat y la propia etnia, todo lo cual tiene implicaciones aun en la contemporaneidad, en el ámbito de salubridad, economía, sociabilidad, relaciones intergrupales, educativo, cultural, entre otros. Dichas consecuencias se engranan en la visión del mito fundante como baluarte del patrimonio cultural identitario que conlleva a la valorización y fortalecimiento de la cohesión tanto de los grupos *warao* que pudieron permanecer en sus tierras naturales, como en aquellos que comenzaron una nueva época de éxodo bien dentro del mismo estado Delta Amacuro² como para otras regiones de Venezuela como la central e incluso aquellas más apartadas (en distancia geográfica y en distancia cultural) como la zona andina. Situación que en el siglo XXI se ha convertido en una suerte de diáspora a nivel internacional.

Una flecha pajarera tan perfecta...

Ubicado en el llamado estado Delta Amacuro, entidad federal localizada en la parte oriental de Venezuela, el pueblo *warao* desarrolla una cultura vinculada directamente con la presencia del agua, lo cual se puede observar ya desde la etimología de su denominación étnica, *wa* = embarcación, *curiara*, *arao*= gente, siendo interpretada como “gente de curiara”, “gente de embarcación”, “gente de agua”, lo que se contrapondría a la denominación dada a la gente no perteneciente a dicha etnia, casi siempre enfocada a los “criollos”, siendo vistos como “jotarao”, *jota* = tierra, *arao* = gente, es decir, “gente de tierra”.

Existen varias teorías sobre los orígenes de dicho pueblo, todas siempre vinculadas al elemento agua como primordial para su desarrollo y cohesión cultural, no obstante, tales teorías están sustentadas fundamentalmente en la tradición oral, esto por la condición de cultura al no contar con sistemas de escritura, permitiendo una gran fortaleza en el mito como elemento esencial para contar la etnohistoria del *warao*, desde sus orígenes en el mundo hasta sus diversos procesos migratorios, hasta lograr establecerse en el Delta del Orinoco.

1 Quiere decir “dos” (2) en *warao*, y debe pronunciarse como una palabra grave y no esdrújula.

2 Para la época (década de 1960) bajo la denominación de Territorio Federal Delta Amacuro.

De hecho en una de sus recopilaciones Escalante y Moraleda (1992) observan el acontecimiento del repliegue a zonas selváticas por parte de grupos *warao*, huyendo de la persecución de los *karibe*, a quienes, por cierto, le dan propiedades de metamorfosis zoomórfica, haciendo más fácil los ataques narrados. Por su parte el sacerdote misionero Basilio del Barral (1964) devela que en varios casos la toponimia de lugares como Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Brasil y Colombia tiene nombres *warao*, por ejemplo, el propio de la isla de Cuba, de la palabra *warao* “kubá” = herir, pelear; o en Brasil la palabra “guajajara”, que en dicho país designa a un pueblo indígena ubicado en la amazonia.

En este mismo sentido, el sacerdote capuchino Julio Lavandero (2000), citando a Sir Walter Raleigh, habla de la presencia de *warao* en la isla de Trinidad y Tobago, así como en Guyana para el año de 1887, hecho comprobado ya que estos habían trasladado a algunos capuchinos aragoneses, vía marítima y fluvial. En el mismo texto, el sacerdote hace alusión a lo relatado por el padre Joseph Gumilla³, quien en el siglo XVIII describe detalladamente a los *warao* desde la necesidad de catequizarlos, obviamente con la vieja idea del “alma” y el “paganismo” de quienes no eran católicos. En todo caso, dichos encuentros, desplazamientos y asentamientos tienen como común denominador la presencia del agua (bien de río o de mar) como elemento identitario y coercitivo del grupo étnico.

Más allá de los relatos de cronistas e investigadores *jotarao*, el propio *warao* se cuenta desde la expresión narrativa de sus mitos, siendo los fundantes punto esencial para entender la cultura *warao* como pueblo de agua. Para ilustrar un primer momento hacemos uso del mito “La aparición de los Warao⁴” (*Warao a ejobona*), en versión recopilada de la tradición oral por el sacerdote franciscano Antonio Vaquero Rojo, publicada en el texto **Manifestaciones religiosas de los Warao** (2001: 196-207).

Al principio aquí no había ningún Warao. En toda la superficie de nuestra tierra no se había engendrado ningún Warao. Todos los Warao estaban allá arriba: nuestros antepasados. Nuestro Abuelo estaba allá arriba. Su nombre, el nombre de Nuestro Abuelo, el nombre de Nuestro Primer Abuelo es 'Aulalá' (Aurala, Aurara, Aurana...) El era el 'jefe de arriba'. Tenía un compañero. Los dos eran Waraos, jefes de familia, viviendo cada uno en su propia casa. El nombre del compañero era 'Etoare' (Etuare, Itoare...) Así los Waraos vivían allá arriba. Aquí no había Waraos.

Sucedió que aquel compañero (Itoare) vino a visitar a su amigo Aulalá. Se acercó hasta él, desembarcó y comenzó a decir: -¡Carajo!, nosotros aquí pasamos muchas calamidades... ¿Y, qué es lo que conseguimos en definitiva?... No conseguimos morocoto, ni cazamos picure, ni cazamos lapa..., ni siquiera conseguimos la fruta del moriche⁵... Allá arriba ya no había moriches. Comían solamente yuca, sin presa de acompañamiento.

Y hete aquí que, después de presentarse ante Nuestro Abuelo, después de llegar su amigo, llegó también allí cerquita y se posó un pájaro que venía volando. Era el pájaro llamado 'keri', un ejemplar de keri, un keri de gran tamaño. Al llegar el pájaro. Nuestro abuelo dijo: -Amigo, vamos a flechar ese pájaro, puesto que no disponemos de ninguna otra presa para la comida...

Una flecha pajarera tan perfecta...

3 Se refiere al texto del Padre Joseph Gumilla, **El Orinoco Ilustrado y defendido**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963.

4 También conocido con “Buen Brazo” o “Jarayaquera”, lo cual se verá más adelante en el desarrollo del presente ensayo. El hecho de que un mismo mito sea llamado con varios nombres es un rasgo muy común en la literatura oral, ya que, así como cada versión experimenta ciertas alteraciones (producto de la trasmisión boca-oído) devenidas de memorias e interpretaciones, también esto puede tocar el supuesto título de la narración.

5 Mauritia flexuosa.

(Itoare) tomó la flecha, templó el arco y disparó: No acertó. La flecha fue a caer en el conuco. Tomó otra flecha, disparó y acertó: murió el pájaro. Y ellos comieron aquella caza. La prepararon con yuca. Después de comer, el compañero le dijo: - Bueno, amigo, me voy. Me voy para mi casa. Y se fue. Y el amigo (Nuestro Viejo) se dijo: ¡Carajo!, se me ha perdido una flecha tan buena...

Comenzó entonces a cavar para sacarla. Pero al intentar extraerla, la flecha se le hundió aún más en la tierra. Penetró de modo que vino a salir por esta otra parte. Salió hacia acá, hacia la tierra: cayó y llegó aquí abajo. (Nuestro Abuelo) tenía una hermana, una hermana ya viejita. Y, entonces, a esta viejita, Nuestra Abuela, le dijo:

Hermana, se me ha perdido mi flecha... Ha caído para abajo... Tienes que hacerme una cuerda... Porque quiero bajar hasta allá abajo...

Así le dijo.

La hermana se puso a trenzarla, a trenzarla hasta que le hizo la cuerda. Para probarla la tiró hacia acá, hacia la tierra: todavía no llegaba..., todavía era muy corta. Continuó con su trenzado hasta que logró terminarla. La colocó: era suficiente. Había dispuesto unos descansillos de trecho en trecho, a lo largo de toda la cuerda, para que si se cansaba durante el descenso pudiera descansar allí. Así que (Nuestro Abuelo) colocó la cuerda y, al amanecer, ya con buena luz, la dijo a su hermana:

Hermana me voy a recoger la flecha que se me fue para abajo.

Y se vino para acá... Comenzó a bajar, descansando de trecho en trecho, como estaba previsto, hasta que llegó a la Tierra. Cuando llegó a la Tierra, aquí no había ni un solo Warao. En cambio...! Observó que había muchísimos morocotos, muchos...! Muchísimos acures...! Muchísimos váquiros...! Muchísima fruta de moriche...! Durmió por allí. Cazó unos acures y comió. Después asó mucha carne y flechó morocotos...

Con todo esto se fue de nuevo para arriba. Subió... Llegó allá arriba y comenzó a decir: - ¡Carajo!, aquí lo estamos pasando mal, porque aquí no hay comida. Nosotros aquí solamente comemos yuca... La yuca que plantamos por aquí, la yuca de montaña (amarga)... Digo esto porque yo he descubierto muchísima comida...! ¡Nos iremos para allá! Y conforme llegaban los Waraos, se lo iba poniendo por delante y ellos comían...

-¡Ahá! -le dijo a su amigo- ¡Ay, compañero! ¡Tú disfrutando de lo tuyo sin acordarte de mí...! ¡Tú estás comiendo pescado!... ¿Adónde lo conseguiste?...

-¡Yo lo conseguí allá abajo!... ¡Allá nos iremos todos...! Abandonaremos esta tierra nuestra y nos iremos para abajo... ¡Si, abandonaremos esta tierra nuestra! Así se expresó Nuestro Viejo.

Su compañero se determinó en el acto. Rallaron yuca como provisión y, con este bastimento, comenzaron a desfilarse para abajo. Cuando ya habían descendido la mitad, el hueco de salida se les estropeó: una mujer embarazada se metió por aquel hueco y se atascó. Hasta ese momento ya había bajado muchos. Pero la mitad de los Waraos todavía no habían bajado.

Allí llegó el abuelo Aorana, aquel que había sido el primero en descubrir la tierra... y que tuvo que quedarse arriba. En cambio el otro, su amigo Itoare -que éste era su nombre y éste es propiamente "Nuestro Abuelo"-, aquel sí que bajó a la Tierra: él fue aquí nuestro primer antepasado. La mitad de los Waraos se quedaron allá arriba. Aquellos que se quedaron se lamentaban:...Yo, que veía tanta comida...y ahora este hueco!...¡Ha tenido que malograrse la salida!... ¿Por culpa de quién?...¡Por culpa de aquella embarazada!...

Estuvieron brincando y forcejeando sobre la embarazada para que saliera...Trataban de componer aquella salida que se había taponado. Pero se atascó todavía más. Por más que estuvieron pateando sobre la cabeza de aquella

barrigona, jamás pudo salir y quedó allí bloqueando el conducto con su trasero. Su trasero, que hizo de tapón, es ahora el “Lucero de la mañana”, que sale al amanecer. Allí quedó asomando...Y también quedó allá arriba “Nuestro Abuelo Aurana”. Entonces se dieron a cavilar contrariados....Y se convirtieron en “Jebus” (espíritus malignos).

Uno se convirtió en jebu de la diarrea: “Yo seré la diarrea” -dijo-. “Yo seré el vómito” -dijo otro-. “Yo seré el gran jebu -dijo otro-, el gran jebu del sarampión”. “Yo me convertiré en esto y hasta para mis propios nietos seré el peor de los jebus...” Se convirtieron en “Jebus”...Se convirtieron en vómito...Se convirtieron en diarrea...Antes no existía el vómito, ni el más insignificantes de los jebus. Pero ahora todos aquellos antepasados se transformaron en jebus peligrosos. Ahora mira lo que sucede: Nosotros tenemos jebus (enfermedades)...Tenemos diarreas, tenemos fiebres. Nosotros nos enfermamos y morimos... ¿Por culpa de quién? Por culpa de aquella embarazada fatal, que les averió la salida del camino.

Si hubieran logrado bajar todos, no existiría ningún jebu. Ningún Warao, incluidos nosotros, tendría que morir. Ninguno de los viejos moriría: viviríamos siempre.

Pero los que se quedaron arriba se convirtieron en jebus: se convirtieron en diarrea... y ahora nosotros morimos de diarrea, morimos de catarro... Se enemistaron con nosotros por la trágica separación... allá arriba están los jebus... También Nuestro Abuelo se convirtió en jebu. Se enemistaron con nosotros, al no poder venir, la mitad de los Waraos.

Y éste es ya el fin. Esto es todo (VAQUERO ROJO, 2001: 196-207).

Joseph Campbell (1994), define los mitos como relatos fundamentalmente religiosos que representan acontecimientos de la eternidad a través del tiempo, en este sentido, el humano es visto y auto-reconocido tanto en su parte espiritual como en su relación con los demás miembros de su grupo social, por ello los mitos hacen representaciones cosmogónicas de un universo comunal, de hecho la enseñanza final, es decir, la moraleja del mito, es dirigida a un asunto grupal, colectivo, nunca individual.

Dentro de la configuración del mito existen elementos característicos del mismo, como son la presencia de lo sagrado en la historia contada, el tiempo no concebido desde la materialidad de la fecha histórica, la existencia de seres sobrenaturales, quienes pueden obedecer a ello por medio de sus características físicas por determinadas acciones o por su procedencia distante de lo meramente humano, la puesta en marcha de una narración en espacios poca rigidez física, es decir, lejanos a la “realidad” humana.

(...) el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo; el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido de la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una institución (ELIADE, 1985: 12).

Al analizar el mito presentado por Vaquero encontramos bien marcadas las características señaladas por los especialistas citados. Como se trata de un mito de origen la narración inicia hablando de la ausencia de personas en la Tierra, también vista como el cielo de abajo, en este punto es interesante recordar la etimología de la palabra *warao* como designativa de “gente de agua” o de canoa, en todo caso “gente”, pues en la Tierra (se verá en el transcurso de la narración) habrá otro tipo de vida, pero ninguna humana, entonces el mito no es solo el origen del pueblo *warao*, sino el origen del propio humano. A lo largo de la historia se recalca la importancia de los antepasados para el desarrollo del pueblo, de allí que desde el inicio la *warao* sea una cultura que respeta a sus ancianos, pues en ellas y ellos descansa la fuente de la memoria colectiva y social de la etnia, lo que se puede ver claramente en este mito, no solo en el rol signifi-

-cativo del Abuelo en la organización de la expedición al otro lugar, sino también en el rol de la Abuela que trenza la cuerda que servirá para hacer posible el descenso y la sabiduría del viejo en sus consejos.

Otro punto del mito es su desarrollo en un espacio (el de arriba o la Tierra) y un tiempo indeterminados (“Al principio aquí”), lo que Eliade (1985) llama tiempo y espacio mítico, pues no limita al receptor en su capacidad de ubicación frente a las situaciones que se desarrollarán más adelante siendo así un proceso de historia sagrada, con la existencia innegable de su veracidad, al fin y al cabo, “el mito cosmogónico es 'verdadero', porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente 'verdadero', puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente” (ELIADE, 1985:13). En tal espacio mítico hay escasez de alimentos y desde allí se fluye un reforzamiento de objetos y aspectos tradicionales como la caza ceremonial e instrumentos como el arco y la fecha, siendo esta última de suma importancia en el episodio de la historia narrada. A esto se engrana la presencia de elementos sobrenaturales como el hundimiento de la flecha del gran arquero en un hueco infinito marcando así el camino hacia el otro lugar (el de abajo) donde hay gran cantidad de alimentos, aunque ninguna persona.

Desde ello los seres sobrenaturales se manifiestan, en primer lugar, a través de la mujer embarazada que quedará atrapada en el hueco que lleva al lugar fructífero, para luego del hecho definitivo dar paso a la transformación de los espíritus en enfermedades y muerte.

De esta versión del mito recopilada por Vaquero se develan a su vez, otros mitos cósmicos: el origen del Lucero de la mañana, constelación lunar surgida con la mujer embarazada que se queda para siempre tapando el hueco, lo que no permitirá jamás un posible regreso, y mitos sobre la creación de enfermedades que han aquejado y aun aquejan a los *warao*, como la diarrea, gripe, entre otras. Pero dentro de todo esto, hay un aspecto importante de destacar, y es la presencia del agua (aunque no explícitamente), pues el cielo de arriba no es otra cosa que un río, diferenciado de la Tierra a la que se trasladarán después; y la expresión “(Itoare) vino a visitar a su amigo Aulalá. Se acercó hasta él, desembarcó y comenzó a decir...”, siendo que desembarcar se refiere de bajarse de la canoa.

Si extrapoláramos el mito “La aparición de los Warao” a la época contemporánea, podríamos estar hablando de un proceso migratorio a lugares que aparentemente cuentan con mayores recursos, tanto en el rubro alimenticio como en las posibilidades de llevar a cabo ciertas tradiciones culturales, donde no hay *warao*, por lo tanto es un nuevo origen, estando siempre bajo la tutela de la sabiduría ancestral instaurada en ancianos y ancianos (los *warao* viajan con sus adultos mayores), dentro de esos nuevos espacios se deben enfrentar a aspectos desconocidos dentro de los que están enfermedades, costumbres, en fin, nuevos retos que darán paso, como en aquellos tiempos sagrados, a otra forma de mitología.

He añorado el Manamo de ayer...

En 1952 Luis Felipe Llovera Páez, miembro de la Junta Militar de Gobierno que depuso al presidente de aquel entonces Rómulo Gallegos, pone la primera piedra para la creación de Puerto Ordaz, ciudad industrial que promete un gran desarrollo para la zona guayanesa y, sobre todo, al estado Bolívar. Nueve años más tarde, dicha urbe se une a San Félix, Unare y Matanzas, dando paso a Ciudad Guayana, de manera que para la década de 1960 Ciudad Guayana es el epicentro de una serie de industrias relacionadas con el rubro metalúrgico, tal las empresas básicas de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), productoras de aluminio y sus derivados, así como otras como la Ferrominera Orinoco y la Siderúrgica del Orinoco.

Para mediados de dicha década el gobierno de Raúl Leoni tiene la seguridad del avance de la zona sur de Venezuela sostenida en el desarrollo de Ciudad Guayana como urbe provisoria y del estado Bolívar como propulsor de importantes riquezas de sus recursos naturales, de ma-

-nera que decide llevar a cabo un proyecto para el “desarrollo” de la región que tendría al Delta del Orinoco como su principal abastecedor en rubros alimenticios hacia la región guayanesa, de manera que, por medio de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) procede a intervenir el Delta por medio de la construcción de una serie de diques con la finalidad de impedir la acostumbrada crecida del río Orinoco en épocas lluviosas, y de esa manera tornar las tierras deltanas aptas para el cultivo de alimentos que primordialmente sería dirigidos a Ciudad Guayana. Así en 1965 el proyecto para la “Conquista del Sur” da inicio en su primera fase, con el represamiento del caño Manamo, próximo a Tucupita (capital del entonces Territorio Federal Delta Amacuro), trayendo consigo consecuencias tan nefastas a nivel de ecosistema y en relación a la población deltana, sobre todo en la población *warao*, que no se dará continuidad a las otras facetas del proyecto.

La estructura productiva establecida al comienzo de los años 60 en la región Guayana con la finalidad de crear un polo de desarrollo industrial y consecuente poblamiento al margen de los ríos Orinoco y Caroní, ha impactado profundamente la realidad ecológica, social y económica de la región del Bajo

Delta, modificando radicalmente la base económica regional de las poblaciones criollas y muy especialmente la de la sociedad *warao* la cual, previo a los proyectos de industrialización, consistía de una agricultura de subsistencia y una pesca artesanal de ribera.

La industrialización acelerada exigió el cierre de un brazo del Orinoco a la altura de El Volcán en el estado Delta Amacuro, como condición indispensable para permitir la navegación de barcos de gran calado provenientes de la región Guayana. Con la construcción del dique y las primeras etapas del complejo siderúrgico, se terminó por generar una sociedad regional profundamente desigual e injusta (RODRÍGUEZ MORENO, s/f: 227).

El fracaso de dicho proyecto se debió a muchos aspectos, entre ellos, un deficiente estudio de las características hidrográficas de la región y algo extremadamente importante: la invisibilización de las poblaciones ancestrales, habitantes mayoritarios de los caños y amplios conocedores del entorno y el contexto, quienes en ningún momento fueron tomados en cuenta ni mucho menos consultados.

A fines de 1965 quedó terminado el cierre del caño Manamo. Consistía en un sistema de diques de 172Km de longitud que impidieron que las aguas del Orinoco, a través de los caños Manamo, Pedernales, Cocuina y Tucupita, inundasen las islas de Guara, Manamito y Cocuina durante los meses de Mayo a Octubre, protegiendo parcialmente las islas de Tucupita y Macareo. Durante las inundaciones de 1966, quedaron efectivamente protegidas unas 170.000Has en el Delta y Sur de Monagas. Posteriormente, los efectos secundarios ocasionados por la salinización de los caños y las inundaciones producidas por las lluvias en el interior de las islas, obligaron a emprender la construcción de un sistema de drenaje superficial de 155Km de canales primarios y 792Km de canales secundarios; en la desembocadura de quéllos se instalaron además, compuertas que se cerraban durante la marea alta y se abrían durante la baja, para evitar que el agua salobre penetre en el interior de las islas (GARCÍA-CASTRO, s/f, p. 2).

Los primeros resultados luego del cierre del caño Manamo mostraron la esperada ganancia en la optimización de los suelos del delta y, además, mayor facilidad en cuanto al acceso vía terrestre de camiones de carga de las empresas y, obviamente, un mejor traslado y comunicación entre estados. Pero, con el pasar de un tiempo bastante corto, fue notorio lo nega-

-tivo de un plan que desde el inicio tuvo francas debilidades propias de un pensamiento “desarrollista” que deja en segundo plano la ecología y la gente, sobre todo si se trata de poblaciones indígenas: la hidrografía del terreno se vio afectada conllevando a la inundación de terrenos cosechables y la sequía de los no aptos, la reducción del caño Manamo en un 80%, provocó la salinización de los suelos y consecuentemente, un cambio en la flora como en la fauna nativas, muertes de animales y plantas, salinización de aguas dulces, y el descenso de aguas navegables, lo que hizo imposible la navegación dejando a grupos *warao* en total abandono, sin posibilidades de salir y sin alimentos, es decir, condenados a muerte (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2016).

La ruptura de la relación *warao*-río se manifestó en la pérdida casi completa de las capacidades del indígena en obtener su medio de vida. La pesca, actividad fundamental para el sostén y mantenimiento de su dieta básica, mermó radicalmente; la calidad y características fisicoquímicas del agua varió según lo reportado⁶, ocasionando un sin número de efectos colaterales que iban desde la imposibilidad de consumirla hasta la generación de enfermedades típicas de un manto de agua contaminado (RODRÍGUEZ MORENO, s/f: 23).

Este triste episodio de la época “moderna” del país trajo consigo una cantidad de consecuencias trágicas para la región deltana las cuales nunca han sido subsanadas y, muy por el contrario, marcaron la vida del pueblo *warao* del Bajo Delta en un antes y un después del cierre del caño Manamo, pues aunque las otras fases del proyecto nunca se llevaron a cabo, el daño ecológico no se pudo revertir, el caño continuó represado y el única “solución” que consideraron las autoridades del momento fue una redistribución a centros urbanos deltanos de comunidades *warao* afectadas, lugares completamente alejados de sus modos de vida y costumbres culturales, de manera que el *warao* que, antes del crimen a su hábitat legítimo y natural y a su ecosistema, era recolector y pescador, se vio en la obligación de convertirse en peón u obrero subpagado por empresas o compañías de Tucupita y Pedernales, sobre todo, o en mendigo en su propia región o errante en calidad migratoria a otros estados del país.

Las consecuencias de aquel hecho que parece distante en el tiempo, son huellas que lleva el *warao* en la contemporaneidad, pues es un pueblo de amplio conocimiento en la construcción de canoas, gran navegante, magnífico artesano, cultura plena de mitología, ritualidad, cantos, danzas, música, un rico idioma, fuerte capacidad organizativa, que ha tenido que luchar contra las fuerzas humanas occidentales del *jotarao*, y las enfermedades que tal vez los *jebus* les dejaron, entre otros aspectos, como mala herencia.

6 El autor de la cita se refiere al proyecto conocido como “La conquista del Sur”, que consistió en el represamiento del caño Manamo para aprovechar los recursos fluviales del Orinoco a partir de la construcción del dique El Volcán, lo cual aumentaría las aguas del caño Macareo permitiendo el tránsito de grandes barcos utilizados por las ferromineras para el transporte del hierro, provenientes de Guayana, lo cual trajo consigo con crimen ambiental en la zona del Delta, abarcando también un crimen contra los habitantes mayoritarios del Bajo Delta, es decir, la etnia *warao*. Una pormenorizada descripción de los daños de dicho cierre al hábitat *warao* es develada por el autor en la publicación que hemos citado, concretamente en las páginas 21 y 22, entre ello, por ejemplo, la concentración de “cloruro varió entre 0.73 y 1882 mg/L, con un valor promedio de 197 mg/L. En la barra Manamo - Pedernales (Estac. 19) la concentración de esta especie alcanzó un valor de 4900 mg/L” (RODRÍGUEZ MORENO, s/f: 21).

Fig. 1. *warao* transportando leña.

Foto: Acervo de la autora.

Los hombres más fuertes bajan hacia esta tierra

En 2009 para la conformación de la tesis doctoral de la autora del presente ensayo, llevamos a cabo una serie de recopilaciones de mitos fundantes *warao*, entre ellos la versión de la periodista y escritora *warao* Yordana Medrano, quien conserva la tradición oral heredada de su madre Felicia Bastardo. Transcribimos a continuación su versión del mismo mito recopilado por Vaquero Rojo mostrado en secciones anteriores, en este caso lo recibimos bajo el nombre “Buen Brazo” o “Jarayaquera”.

En un lugar muy extraño vivía un wisidatu⁷ y tenía dos nietos, él les estaba enseñando para ser los próximos wisidatu de la comunidad, pero uno de sus nietos tenía un brazo exacto para matar el ave que quería, nunca fallaba, nunca podía fallar porque aparte de que tenía el don de ser el próximo wisidatu de la comunidad, tenía el respaldo de su abuelo, que era su maestro, se fue una vez a cazar y ya tenía calculado a aquel que era un pájaro, y Jarayaquera apunta y falla, al momento que falla él se tira al suelo pensando que algo malo va a suceder, sin buscar su flecha se devuelve a la comunidad y le pregunta a su abuelo que algo ha sucedido, que no le entiende y quiere que su abuelo le explique, el abuelo le dice que ciertamente va a pasar, pero que él mismo vaya y busque su flecha y que se va a dar cuenta qué es lo que hay.

Jarayaquera, muy fracasado, va a buscar su flecha, pero también con la intuición de que algo va a descubrir, va y encuentra su flecha entre los matorrales, y cuando saca la flecha mira un hueco. El, asombrado, corre nuevamente hacia su abuelo y le dice que encontró un hueco y que hacia abajo mira cosas impresionantes, le dice: “tendrán que ir a averiguar qué hay, pero solo van ciertas personas muy seleccionadas de la comunidad, y tienen que volver porque es una orden, solo van para averiguar qué hay y vuelven”. Fueron los hombres más fuertes, entre ellos Jarayaquera, bajan y bajan, mujeres también, muy fuertes, bajan hacia esta tierra, y miran e intentaba bajar también una mujer embarazada y no puede, se queda atascada, ya los demás habían bajado y como aquellos estaban arriba no podían ayudarla.

Mientras los hombres pasaban los días acá encontraron abundantes comidas, agua, encontraron los moriches, vieron muchos peces, animales de la selva, de los morichales, pero todos podían convivir juntos. Pasaron una semana aquí abajo y cuando intentaron subir ya no podían porque estaba todavía la mujer allí.

⁷ Chamán, guía espiritual. En el caso de la cultura *warao* puede ser hombre o mujer.

Pasaron nueve meses cuando miran hacia arriba que ya no se le veía la pancita a la mujer sino que le veía algo amarillo en el cielo, que era la luna, y una mujer con un niño en sus brazos, cuando miraban a la luna miraban eso.

Mueren cada uno de los hombres warao porque desobedecen a su wisidatu, al canobo⁸ que está allá arriba, porque no lograron subir, sin embargo, ellos para compensar el daño, porque creen que es un daño, empiezan a devolverse a sí mismos a la tierra para que puedan nacer más hombres warao, más warao, y puedan reproducirse, pensaron de que era una forma de comunicarse con el canobo que está allá arriba. Empieza a poblarse, se casaron entre ellos, empiezan a hacer sus casas, tal cual como vivían allá arriba, pero en su sueño conversaron con canobo que les dijo que vendrían muchas enfermedades y que ellos debían prepararse, por eso ellos empiezan entonces, a través de la sabiduría, los saberes, de Jarayaquera, que empieza a mostrarse wisidatu aquí abajo en esta tierra, y empiezan a muchos otros jóvenes a ser wisidatu, a ser sabios, a ser chamanes, a ser curanderos, a ser médicos tradicionales, tal cual cómo vivían arriba. Cuando realmente vienen esas enfermedades murieron muchos warao, pero también poblaron muchos warao las tierras del Orinoco. Dicen que no solo eran los warao sino mucha otra gente poblaron, empieza la creación del mundo.

Nosotros también tenemos un don que es canobo, y allá arriba también viven muchos warao que también nos miran y que son iguales a nosotros.

Respecto al mito, la ritualización es importante porque es ella la que hace posible la puesta en escena de lo narrado, la que le da un cierto sentido visual, lo que no necesariamente se cristaliza por medio de danzas, músicas, sino también en aspectos de la vida cotidiana que tienen un sentido sagrado, para lo que puede servir desde un encuentro de madres para explicar a las niñas su primera menstruación hasta la conversación con el adolescente que pasará a un etapa que deberá implicar toma de decisiones en la cotidianidad, estudios, etc., los cuales son también aspectos simbólico-ceremoniales.

Circuncisão, escarificação, exposição prolongada ao frio ou ao calor, respostas a enigmas, adivinhações e resistência à punição física, cicatrizes de combates ou tatuagens resultantes dos ritos de iniciação possuem um caráter bastante emblemático da transição entre jovem e o adulto nas sociedades tradicionais (MEIRA, 2009: 191).

Los rituales están ligados a diferentes ciclos de la vida por ello también experimentan transformaciones según tiempos y espacios, en la vida del *warao* contemporáneo que se ha visto en la necesidad de abandonar sus tierras ancestrales, es decir, su hábitat natural, el mito y su puesta en escena aún continúan llevándose a cabo, pero de maneras adaptadas a las nuevas emergencias. Bienvenidas al mundo a partir del nacimiento, matrimonio, ceremonias religiosas, ceremonias relacionadas con la muerte, como aspectos esenciales de cualquier sociedad son procesos colectivos, “ritos de passagem” (VAN GENNEP, 1978; TURNER, 1974; LEACH, 1978), que, junto al idioma original, son rasgos distintivos de la identidad cultural de cada etnia, sobre todo de aquellas ancestrales como la *warao*. Viéndose reflejado en la creación y construcción de su cultura material e inmaterial como la artesanía, donde podemos observar la utilización de materiales presentes en el entorno⁹ y la configuración de una simbología vinculada en su visión cosmogónica como sociedad que tiene claro la importancia de vivir en armonía con la naturaleza, pues desde ella vienen y son parte. La forma cíclica de los diseños es un ejemplo abierto de simbolización de la infinitud del cosmos y la pertenencia del *warao* a esa infinitud.

⁸ Espíritu superior.

⁹ En el caso del *warao* esta cestería es hecha con la fibra de moriche luego de un proceso hecho de manera manual. Es de suponer que a lo largo de los desplazamientos de la etnia desde antes de la conquista española, este material primo también ha tenido en ocasiones que verse sustituido por otros existentes en el entorno. En los desplazamientos contemporáneos también se ve esto, al ser sustituida la fibra de moriche por otros materiales como fibras de otras palmas o incluso de plástico. Lo cual, ¿afecta la identidad cultural tradicional?

Fig. 2. Cesta circular *warao*, hecha con fibra de moriche.

Foto: Acervo de la autora.

Al analizar la versión de Medrano se observa la presencia de los mismos elementos característicos del mito existentes en la versión de Vaquero. El espacio mítico se ubica desde el inicio, “en un lugar” y de inmediato se hace ver que la narración se sostiene en la base de la sabiduría de los ancianos del grupo, “tenía dos nietos”, tal importancia de ancianas y ancianos como soportes de la memoria y la sabiduría del pueblo pueden ser vistos a lo largo de toda la historia, de hecho cuando se habla de que solo los hombres y mujeres más fuertes del grupo son los que bajarán primero para explotar lo que hay más allá del hueco, se hace entrever que la mayoría eran personas experimentadas, incluyendo aquellos con más edad, aunque no tan avanzada. El hallazgo del hueco se hace por medio de elemento de caza o pesca (la fecha), el cual en las manos del más valiente (Jarayaquera) se torna prácticamente mágico. Hay, asimismo, la presencia de otros mitos dentro del mito, a saber: la constelación lunar a partir de la mujer embarazada que se queda atrapada en el hueco cuando se dispone a bajar, y la creación de enfermedades desconocidas por los *warao*, producidas por los espíritus que se sienten traicionados.

En esta versión hay seres sobrenaturales personificados en objetos como la fecha del cazador, y en los propios espíritus, aquellos que no lograron bajar, y los que se convierten en tutelares por ser “iguales a nosotros¹⁰”, en este último caso, podría verse como la enseñanza católica “a imagen y semejanza”. La creación del mundo empieza a partir de la muerte de los pecadores a causa de enfermedades desconocidas, en este sentido, el mundo se ha convertido en lugar de consumaciones negativas y, por tanto, debe ser limpiado para que renazca una nueva civilización libre de males. Esta moraleja se viene dibujando a lo largo del relato desde la obligación de obediencia a las y los ancianos, por ser quienes llevan en sí la sabiduría heredada de los antepasados, y dicha enseñanza también nos remite (por causa de su lectura contemporánea) a pasajes bíblicos con el Diluvio Universal, o incluso, el mito de la destrucción en el **Popol Vuh** de los antiguos mayas, estando presente, de semejante manera, en otras mitologías del mundo: destruir lo que no ha obedecido los dictámenes divinos para dar paso un renacimiento. Dentro de esto podemos inferir el mensaje entrelíneas que se encuentra dentro de la decisión de los grupos a desplazarse a otros lugares, pues una cultura que sufre continuos avatares en sus propias territorialidades tiene derecho a forjarse un nuevo camino de esperanza, es decir, construir un renacimiento.

¹⁰ Referido solo a *warao*.

Breve epílogo

La construcción y existencia de una mitología que forma parte de la visión cosmogónica *warao* cuenta su historia de sus orígenes e incluso del origen del mundo, a partir del poblamiento de sus grupos en el mundo de abajo, la presencia de elementos constantes como el agua es una característica que ha formado la cultura y modo de vida de dicho pueblo ancestral, incluso en los procesos migratorios que los han llevado a establecerse en lugares distantes de su hábitat natural no solo desde el punto de vista geográfico sino cultural, lo que, a pesar de no ser un fenómeno contemporáneo, en tiempos actuales tiene un mayor peso, pues existen situaciones que pudiesen permear la continuidad de tradiciones y costumbres.

Desde este panorama podemos preguntarnos: ¿Se corre el riesgo de perder la identidad cultural *warao* de estos grupos al dejar de contar sus mitos y ritualizarlos, por causa de las emergencias producto de migraciones? ¿Qué estrategias se pueden implementar para fortalecer la tradición oral en los grupos *warao* que viven en otras latitudes, en situación de inmigrantes o refugiados? Sea cual fuere la respuesta a estas interrogantes, es cierto que el mito, como tradición de un pueblo, es parte de su memoria, sostenida por medio de la tradición que se transmite de generación en generación, implicando una lección moral que hay que aprender para no cometer los mismos errores del pasado y ser cada día mejores seres sociales, manifestación de la cultura inmaterial que cada pueblo lleva como parte de su equipaje en aquellos viajes llenos de esperanza, aunque no siempre tengan un destino cierto.

Referencias bibliográficas

BARRAL, Basilio del. *Los indios guaraúños y su cancionero*. Historia, religión y alma lírica. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas- Departamento de Musicología Española, 1964.

CAMPBELL, Joseph. *Los Mitos*. Buenos Aires: Kairós, 1994.

ESCALANTE, Bernarda; MORALEDA, Librado. *Narraciones warao*. Caracas: Fund. La Salle de Ciencias Naturales, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1985.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro. *Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela)* Disponible en: <https://www.monografias.com/trabajos74/impacto-cierre-manamo-indigenas/impacto-cierre-manamo-indigenas2.shtml>

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. *Iramotumawitu. Una exploración a los espacios de la memoria del pueblo warao*. Caracas: FEDULAC, 2016.

LAVANDERO, Julio. *Noara y otros rituales*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello – Hermanos Menores Capuchinos, 2000.

LEACH, Edmund. *Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados, uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Tradução: Carlos Roberto Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MEIRA, Mônica Birchler Vanzella. Sobre estruturas etárias e ritos de passagem. In: *Ponto-e-vírgula*, n. 5, 2009, p. 185-201.

RODRÍGUEZ MORENO, J. R. Análisis de la situación ambiental del Bajo Delta del Orinoco: efectos causados por la implantación de un programa de desarrollo industrial. In: *Revista Guayana Sustentable*, n.8, Universidad Católica Andrés Bello-Guayana, s/f, p. 9-30. Disponible en: http://biblioteca2.ucab.edu.ve/anexos/biblioteca/marc/texto/AAQ9608_8.pdf

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.

VANGENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

VAQUERO ROJO, Antonio. *Manifestaciones religiosas de los Warao*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

La relación espiritual del pueblo warao con *Dani Jobai*

A relação espiritual do povo Warao com Dani Jobai

Henry Rafael Vallejo Infante

Doctor en Cultura y Arte para América Latina y El Caribe
por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador – UPEL

Profesor da Universidade Nacional Experimental del Magisterio “Samuel Robinson”
(UNEMSR) e da Universidade Pedagógica Experimental Libertador (UPEL – IPC)

vallejo.henry@gmail.com

Resumen: *En este artículo se establece una narración que hilvana diversos estudios sobre el pueblo warao a fin de avanzar en el entendimiento del imaginario que sustenta las formas de vivir, pensar y proyectar la relación espiritual de la mujer indígena con la Madre Tierra. El interés principal del estudio es identificar las milenarias prácticas migratorias del grupo étnico, como resultado de su cosmovisión, para así superar la mirada colonialista y punitiva con la que se pretende juzgar los desplazamientos poblacionales de los aborígenes por las extensiones orinoquenses, amazónicas y caribeñas. Se desarrolla un eje temático decolonialista desde los postulados de Palermo (s/f), Bigott (2011) y Lepe-Carrión (2014), centrado en la denuncia de los abusos del sistema capitalista y la dignificación de los saberes orales para reconstruir la historia de la milenaria población, fundamentados desde los planteamientos de Betancourt (1999), Ayala y Wilbert (2012), y Dieter (2008). Por ser una investigación de carácter etnográfico; se asumen las orientaciones metodológicas de LeComte & Goetz (1982), en coherencia con el paradigma socioconstruccionista planteado por Wiesenfeld (2001); para desarrollar la interpretación de los testimonios orales recogidos mediante la entrevista cualitativa se toma como referente a Márquez (2006 y 2009). En cuanto a los aportes finales para la construcción epistémica, se logró evidenciar el tejido multidimensional que fundamenta los vínculos espirituales de compensación, amor y honra por sus ancestros, Dani Jobai, el Gran Kanabo y los seres cósmicos y selváticos del territorio.*

Palabras clave: *warao, migración, espiritualidad, relación, Madre Tierra.*

Resumo: *Este artigo aborda uma narrativa que articula diversos estudos sobre o povo Warao, com o objetivo de possibilitar a compreensão do imaginário que sustenta os seus modos de viver, pensar e evidenciar a relação espiritual das mulheres indígenas com a Mãe Terra. O principal interesse do estudo é identificar as práticas migratórias milenares deste grupo étnico, a partir de sua visão de mundo, a fim de superar a perspectiva colonialista e punitiva com a qual se pretende julgar os deslocamentos populacionais indígenas pelas extensões do Delta do Orinoco, Amazônia e Caribe. Desenvolve-se uma argumentação decolonialista por meio dos postulados de Palermo (s/f), Bigott (2011) e Lepe-Carrión (2014), com foco na denúncia dos abusos do sistema capitalista e a dignidade dos saberes orais para reconstruir a história desta população milenar, com base nas abordagens de Betancourt (1999), Ayala e Wilbert (2012) e Dieter (2008). Por ser uma pesquisa etnográfica; utiliza-se as diretrizes metodológicas de LeComte & Goetz (1982), em coerência com o paradigma sócio-construccionista proposto por Wiesenfeld (2001); para interpretar os depoimentos orais coletados por meio da entrevista qualitativa, adota-se como referência Márquez (2006 e 2009). No que se refere às contribuições finais para a construção epistêmica, será evidenciado a trama multidimensional que fundamenta os laços espirituais de compensação, amor e honra aos seus ancestrais, Dani Jobai, o Grande Kanabo e os seres cósmicos e silvestres do território.*

Palavras-chave: *Warao, migração, espiritualidade, relação, Mãe Terra.*

Entendiendo el panorama

La verdadera complejidad de las concepciones y procesos del pensamiento originario que se mantienen vigentes y en resistencia desde los diversos pueblos indígenas latinoamericanos y caribeños, deben ser asumidos con una posición respetuosa y coherente para avanzar en las transformaciones académicas requeridas actualmente en las universidades que comparten el sagrado territorio sur del continente, cambios que llevarían a nutrir de una re-significación con sentido decolonialista la construcción epistémica, permitiendo así la dignificación y acciones para la preservación del tejido socio-cultural propio de comunidades ancestrales, esto orientado principalmente por el reconocimiento de la milenaria presencia y relación de los aborígenes con *Dani Jobai* (Madre Tierra en idioma *warao*); especialmente si se quiere contribuir con el entendimiento ontológico de los milenarios desplazamientos humanos desde abordajes antropológicos y etnológicos.

Al indagar sobre las ancestrales, múltiples, y permanentes migraciones de los pueblos originarios del continente, es importante destacar los relevantes aportes científicos desarrollados por los doctores Miguel Layrisse y Tulio Arends desde el Centro de Investigaciones del Banco Municipal de Sangre en Caracas durante el año 1954, que permitieron identificar a partir del factor Diego (Di^a) la vinculación sanguínea entre muchos grupos indígenas continentales y comunidades asiáticas. Estos fenómenos evidenciados a partir de transformaciones bioquímicas en las estructuras internas del ser humano contra la hepatitis hemofílica, ha permitido trazar estimaciones tomando como referente “el Factor Diego y otros elementos y marcas genéticas que se desarrollaron o evolucionaron en el hombre durante sus milenarios caminos por los continentes, (que) pueden quizás orientarnos en nuestra búsqueda de las rutas que tomaron” (DIETER, 2008: 45).

Aspecto que sin lugar a dudas abrió nuevos horizontes en el campo de los estudios de la antropología genética y molecular, asumiendo el antígeno Di^a como referente genético para rastrear y determinar las rutas de los milenarios desplazamientos *warao*, tal como lo comentan Layrisse y Wilbert (1999), cuando realizan investigaciones sobre los primeros pobladores en territorios latinoamericanos y caribeños:

Los Warao se destacan por tener la presencia ancestral más antigua en Venezuela. Descienden de una población costera arcaica del nororiente venezolano, enraizada a una población preglacial paleomongoloide del oriente asiático que atravesó el estrecho de Bering hace unos 30.000 años, y llegó al continente suramericano entre los 25.000 y 23.000 años atrás, vía el istmo de Panamá (p. 8)

La contundente datación por parte de los investigadores antes citados sobre la presencia de los hermanos del pueblo *warao* en estos lares, genera una motivación que se convierte en la propuesta de este estudio científico para contribuir a la comprensión del imaginario cosmogónico del grupo indígena, partiendo de la indagación en su relación espiritual con *Dani Jobai* (Madre Tierra), esto a partir de relatos orales que permitan la interpretación del imaginario cosmogónico, de su entender del mundo, así como la existencia en la tierra y relación con el territorio.

Principalmente porque creo que para entender la presencia del pueblo indígena en lo que actualmente es la República Bolivariana de Venezuela, o pequeños grupos en Brasil, Guyana, Surinam e incluso en Trinidad y Tobago, es necesario tener una claridad emancipadora ante el invento del sistema eurocéntrico colonizador que impuso unas limitantes fronteras para el control territorial, que no son otra cosa que las cicatrices de la mezquina invasión de los reinos de Castilla y Portugal, quienes desde una complicidad Iglesia-Estado entre monarquías y papado

durante el siglo XVI, aprovecharon el Tratado de Tordesillas en 1494 para instaurar un ordenamiento canónico que les permitiera ante los ojos de Dios, repartirse el botín como trofeo de caza, pero sin remordimiento de culpa. Por ello considero propicio que los estudios académicos que se vienen desarrollado en las universidades del Sur sobre los procesos migratorios, deben estar impregnados del pensamiento descolonizador; sólo así podremos identificar las influencias de España, Portugal y las Bulas Alejandrinas en las comunidades originarias y “cómo llegaron a ejercer un poder determinante tanto en lo espiritual como en lo temporal y cómo sus decisiones afectaron a un mundo en formación” e incluso hasta la actualidad (BEJARANO, 2016: 225).

El arrebato de las tierras a los primeros habitantes pasó por múltiples factores, donde evidentemente resalta la codicia y constante búsqueda de El Dorado, las perlas y la abundancia de frutos tropicales, así como la visión religiosa de un único Dios que castiga a todo aquel que no obedece el imaginario eurocéntrico de como los pueblos del mundo deben vivir o ser juzgados y castigados, al respecto Dieter (2008), comenta:

Así pues, llegaron los conquistadores con su avidez de oro y riquezas, envueltos en la ceguera de verse como los amos de este nuevo mundo, dueños de la única verdadera religión en la tierra y por ende, considerando a los indios que encontraron como otros animales más que sólo habría que explotar y eliminar si no se dejaban someter (p. 18).

Como manifiesta el autor, muchas de las barbaries pasaron a partir del desconocimiento total del indígena como ser humano, de sus derechos y formas de vida. Ahora bien, después de 500 años de abusos la pregunta es, con todas las investigaciones, avances científicos, estudios genéticos y declaraciones de derechos humanos ¿por qué se siguen repitiendo patrones basados en la deslegitimación de nuestros hermanos y hermanas indígenas en Latinoamérica y El Caribe?

Para no ir muy lejos, recientemente, un grupo de 80 indígenas *warao* fueron maltratados por estar en la Playa de Icacos en Trinidad y Tobago, simplemente por el hecho de pernoctar en la zona, cosa que ciertamente puede afectar la economía hotelera, el comercio de restaurantes o la venta de paquetes turísticos, todos aspectos vinculados concretamente con el dinero, la riqueza antes mencionada, así que no es mucho lo que hemos avanzado desde el siglo XVI.

Seguramente y al igual que los colonizadores de la época, muchos de los que hoy lastiman a los indígenas en las Antillas y países del Sur, desconocen los estudios de Ginés (1972), Wilbert (1995), Sanoja y Vargas (1995), y Ayala y Wilbert (2012), donde básicamente coinciden en señalar la antigua presencia del Pueblo *Warao* en la desembocadura del río, teoría que al ser contrastada con los relatos orales, se puede evidenciar “que sus antepasados llegaron al Delta caminando desde la isla de Trinidad, durante una época cuando todavía existía un puente terrestre entre la isla y el continente” (AYALA y WILBERT, 2012: 8).

Historia que es corroborada por estudios biométricos que se nutren de pruebas para reconocer inequívocamente a individuos o grupos poblacionales partiendo del análisis de sus características físicas, fisiológicas y genéticas, así como aspectos conductuales que puedan posibilitar o asegurar su identificación única e irrepetible como el anti-gen Diego (Di^a), este conjunto de datos ha permitido certificar, como “la isla de Trinidad estaba unida al continente a través de Punta Pescador, el lugar menos profundo en el canal marino de la Boca de las Serpientes”, nombre que se le atribuye al paso marino por sus fuertes remolinos (Ayala y Wilbert, 2012: 8).

Fig. 1. Mapa que muestra la actual proximidad de la Isla de Trinidad y las tierras deltaicas, espacios geográficos que con la invasión europea formaban parte de las colonias españolas, las cuales se separaron como naciones diferentes a partir del Tratado de Paz de Amiens en 1802.



Fuente del autor.

Declaración del sendero metodológico para interpretar la cosmovisión *warao*

Para iniciar este abordaje asumí analizar hermenéuticamente los testimonios de dos mujeres *warao*, habitantes de las comunidades *Barakataina* y San Francisco de *Guayo* en el Delta del Orinoco, con el fin de obtener de primera fuente los relatos orales que nutrirán la disertación, tal como lo ilustra Betancourt (1999), cuando manifiesta:

Tradicionalmente, la historia les ha dado mucho más peso a las fuentes escritas, desconociendo la potencialidad que las fuentes orales encierran. Es indudable que las fuentes orales son una rica veta para la investigación histórica hasta el punto de que hay sociedades, grupos étnicos y comunidades que por varias razones sólo cuentan con este recurso como único mecanismo para transmitir sus conocimientos, tradiciones y saberes, por lo que éstas se erigen en única fuente posible para reconstruir su pasado o para estudiar aspectos de la vida social, económica, política y cultural (p. 131).

La narración oral del indígena al tratar de entender y explicar el mundo y su vida presente en las islas antillanas, la selva amazónica, los caños y humedales orinoquenses permitieron la creación de vínculos entre el aborigen *warao* y sus extensas rutas de exploración, que ahora ve limitadas exclusivamente al estado Delta Amacuro, en Venezuela.

La fuerte e íntima simbiosis entre el pueblo *warao* y su entorno, cuenta con miles de años antes de la llegada invasora de los europeos a dichos espacios; por ello en este estudio privilegio y asumo el relato de la mujer indígena como fuente histórica para contrastar o establecer conductas migratorias vinculadas con su *Dani Jobai* (Madre Tierra), partiendo de los postulados metodológicos de LeComte & Goetz (1982), para realizar una inmersión en el mundo fenomenológico de la comunidad, procurando honrar lo planteado por las autoras cuando afirman:

Las etnografías recrean para el lector las creencias compartidas, prácticas, artefactos, conocimiento popular y comportamientos de un grupo de personas. En consecuencia, el investigador etnográfico comienza examinando grupos y procesos incluso muy comunes, como si fueran excepcionales o únicos; ello le permite apreciar los aspectos, tanto generales como de detalle, necesarios para dar credibilidad a su descripción (p. 28).

Por tal motivo y en coherencia con el método, declaro que esta investigación es asumida desde un carácter cualitativo, ya que estará orientada por el paradigma socioconstruccionista propuesto por Wiesenfeld (2001), que “aborda los fenómenos de manera holística y no fragmentada, incorpora todo tipo de evidencias para su comprensión y no únicamente las evidencias empíricas” (p. 123), procurando superar las limitaciones de la cuantificación y medición, sin dejar de aprovechar sus importantes aportes en el campo de la antropología genética y molecular.

Para el presente estudio etnográfico, la tradicional separación investigador-investigado pierde pertinencia, ya que se tienden a amparar en una supuesta objetividad positivista, visión que de una u otra manera busca apartar las creencias e ideologías, las relaciones transpersonales y de topofilia de los sujetos abordados, además de dejar de lado las irrenunciables interpretaciones propias del ser humano. Es por ello que en coherencia con mi intencionalidad paradigmática asumo sumergirme en lo que Betancourt (1999), denomina:

Una mezcla de lo que podríamos llamar memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. La memoria está, pues, íntimamente ligada al tiempo, pero concebido éste no como el medio homogéneo y uniforme donde se desarrollan todos los fenómenos humanos, sino que incluye los espacios de la experiencia (p. 26).

De allí que decida aplicar la técnica de la entrevista cualitativa, tomando como referente, los escritos de Márquez (2006), para registrar los testimonios de las maestras *warao*: María Guerra Bolaño, mujer indígena de 53 años, madre de 9 hijos y abuela de 10 nietos, y María Ángela Torres, de 52 años, madre de 3 mujeres, habitantes del municipio Díaz, ambas nacidas y criadas en plena desembocadura del Río Orinoco, zona milenaria de palafitos encallados en diversos caños a los que se les tiene acceso, solo a través de la navegación en *curiaras* (botes) o con hidroaviones.

Fig 2. Viviendas de la comunidad San Francisco de Guayo, en el municipio Díaz del estado Delta Amacuro, República Bolivariana de Venezuela.



Fuente: <https://www.verpais.com/venezuela/delta+amacuro/san+francisco+de+guayo/foto/34645/>

Para su escogencia como informantes clave de la población *warao*, me propuse varias cualidades específicas como: ser bilingüe, mayor de 40 años, madre de familia, practicante de su cultura, conocedora y preservadora de las cosmogonías y mitos fundantes de la comunidad, así como interesada en compartir sus saberes que resguardan la memoria colectiva “que recompone mágicamente el pasado, y cuyos recuerdos se remiten a la experiencia que una comunidad o un grupo pueden legar a un individuo” (Betancourt, 1999: 126).

De las conversaciones con las mujeres indígenas, se pudieron identificar relaciones y creencias que emergieron de sus significativos testimonios, y permitieron así pasar a un análisis interpretativo que se nutrió de sus propios sistemas de valoración aborigen, procesos orgánicamente fundamentados en las orientaciones establecidas por LeComte & Goetz (1982),

quienes plantean:

Para trascender el simple registro de hechos, generar teorías sustantivas y encuadrar sus estudios con otras cuestiones de tipo macrocultural, los etnógrafos recurren a la consolidación y la aplicación de teorías, a procesos interpretativos basados en metáforas y analogías, y a las síntesis de sus resultados con los obtenidos por otros investigadores. Una utilización diestra de todos estos instrumentos no sólo hace más vívido e interesante un estudio; también explicita los vínculos contextuales y las generalizaciones descubiertos por el investigador (p. 200).

Ya con los registros orales transcritos, y asumiendo los postulados de Márquez (2009), se desarrolló una construcción múltiple que sirviera de tejido narrativo para interpretar la milenaria relación del Pueblo *Warao* con toda la extensión territorial, marítima y lacustre, sumando al relato de “los que hablan”, las otras miradas de “los que escriben” y a mis reflexividades, triangulación que ayudará a la obtención de hallazgos más complejos y holísticos, entendiendo de Betancourt (1999), que “la narración y el relato son útiles y necesarios a la investigación histórica, pero mucho más cuando pueden ser contrastados con otras fuentes, como los documentos escritos o las versiones orales” (p. 133).

Voces femeninas que habla de su Madre Tierra

Es importante entender que cuando nos autodefinimos como investigadores decolonialistas, estamos asumiendo que este terruño, el Cono Sur es nuestro lugar de enunciación, no otro, no es Europa u Occidente, hecho que se debe demostrar en la acción, cuando vamos a abordar un pueblo ancestral, desprendiéndonos de la visión patriarcal e invisibilizadora hacia las mujeres y nuestras culturas originarias, por ello en este artículo se practica la escucha de la madre indígena, el oír la voz de una maestra y abuela *warao*, en total consonancia con lo manifestado por Palermo (s/f), cuando advierte:

Colocarse en la exterioridad del pensamiento de la modernidad, significa colocarse fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No se trata de negarla o cambiarla, sino de asumirla analíticamente poniendo en diálogo el pensamiento crítico que surge desde su interioridad con el que deviene de las culturas externas a aquél. Tal diálogo posibilita romper con la monotonía de la verdad única, incluyendo en ella el aparente relativismo que postula la retórica de la posmodernidad, en tanto ésta sigue hablando desde la misma lógica; se reclama, al contrario, la interacción productiva con “otras” perspectivas, las emergentes de la diferencia colonial que se entrama como consecuencia del poder colonial (p. 3).

Tener claro que el análisis y proceso interpretativo no debe contextualizarse desde referentes colonialistas; es ciertamente dar cabida a la autónoma emancipación del pensamiento, perspectiva liberadora que permitirá a las universidades latinoamericanas y caribeñas, una construcción epistémica justa y contribuyente con las necesidades propias de los diferentes pueblos indígenas de la región, ayudando desde la academia a saldar la deuda social acumulada de la supremacía blanca que mantiene el sistema-mundo moderno colonial (Lepe-Carrión, 2014); es por ello que aquí se privilegia la comprensión propia que desarrolla la mujer *Warao* en estos territorios, milenarias vivencias que acumulan las memorias de nuestros antepasados, generando conocimientos que deben ser respetados en todos los espacios y por todas las personas, especialmente porque en la actualidad, nadie tiene “*patente de corso*” (permisos monárquicos), para vilipendiar el constructo identitario y de arraigo de los pueblos originarios.

Acudir con estas jefas de familia, para registrar sus memorias subjetivas, permitió poco a poco el acercamiento a las memorias intersubjetivas de la comunidad, que sin lugar a dudas sustentan el mundo de vida *warao*, tal como lo expresa Betancourt (1999), cuando expone:

La memoria individual existe, pero ella se enraíza dentro de los marcos de la simultaneidad y la contingencia. La rememoración personal se sitúa en un cruce de relaciones de solidaridades múltiples en las que estamos conectados. Nada se escapa a la trama sincrónica de la existencia social actual, y es de la combinación de estos diversos elementos que puede emerger lo que llamaremos recuerdos, que uno traduce en lenguaje (p.126).

En cualquier estudio etnográfico, es siempre importante dar el primer paso basados en el principio de autodeterminación, libre de “los mecanismos culturales que mantienen y reproducen la conciencia colonial” (BIGOTT, 2011: 16), es por ello que las primeras preguntas generadoras versaron en relación a su identidad, condición de mujer y madre, del cómo es y vive el pueblo *warao*, procurando que las entrevistadas se sintieran libres de expresar su auto-interpretación, modo de ver y coexistir con la comunidad, los caños, humedales y la selva; de lo que se registró inicialmente: “*Mi nombre es María Ángela Torres, tengo 52 años, tengo 3 hijas y nací en la comunidad de Barakataina, municipio Antonio Díaz*”, mientras que por otra parte María Guerra Bolaño después de dar sus datos personales, manifestó: “*Mi comunidad de corazón se llama Jokabanoco y mi comunidad prestada San Francisco de Guayo*”; expresión que marcó contundentemente el resto de la conversación, ya que permite inducir ese sentir de estar en una realidad influenciada por culturas ajenas a lo que ella desea y ama como mujer y aborigen. Al respecto Ayala y Wilbert (2012), refieren:

Su historia referencia que entre 1498 y 1600 sufrieron el impacto de la penetración en su territorio de las empresas esclavistas, las armadas de rescate provenientes de La Española (Santo Domingo) y las expediciones que llegaron en busca de El Dorado. Estas entradas a su territorio produjeron el desmembramiento de muchas familias y condujo al reordenamiento de las agrupaciones geohistóricas que habían existido hasta el siglo XV en la región” (p. 9).

Claro que para las familias *warao*, no es algo novedoso realizar reagrupaciones territoriales, eso lo podemos evidenciar no solo con estudios sobre los milenarios desplazamientos identificados a partir del antígeno Diego, sino también desde antiguos relatos que conforman sus cosmogonías como la historia de “El Señor del Fuego o *Jekuno Arotu*”, donde una mujer molesta con su marido, se va a la comunidad más cercana para acusarlo de asesinar a su hermano, y “después de algunos días emigraron los indios, yendo a establecerse a NABAKOJOIDA, lugar que está por encima del Merejina”, Bajo Delta (Armellada y Napolitano, 1981: 114).

Así como este relato existe otro llamado “El Tigre Duende”, donde se narra que un *wisidatu* (Sanador), organizó un baile y mientras una mujer bailaba con el *kanobo* (abuelo), el tigre en forma de anciana le secuestró la hija a la danzante; con los años la niña hecha mujer regresó con su comunidad y los tigres la buscaban, así que “las madres contestaron: ahora mismo huiremos. Enseguida embojotaron los chinchorros, embarcaron en las curiaras y marcharon” (Armellada y Napolitano, 1981:137).

La cultura oral *warao* presenta claras evidencias de múltiples desplazamientos, algunos extensos y otras entre el alto, medio y bajo Delta, el detalle esta cuando la movilidad no se da de manera orgánica, respondiendo a su relación con el medio ambiente; sino de manera obligada, como ha venido ocurriendo debido al invasivo impacto de la colonización durante los primeros

años “del siglo XX, (cuando) nuevos y violentos desplazamientos les fueron impuestos por la industria del balatá, que obliga a los hombres a realizar trabajos forzados mientras sus mujeres e hijos permanecen cerrados en campamentos para evitar que aquellos desertaran” (Ayala y Wilbert, 2012: 9).

Cuando se logró conversar con María Ángela Torres sobre la presencia del *warao* en otras zonas geográficas, la misma no dudo en expresar:

Nadie le dijo al Warao que tenía que quedarse en un solo sitio de manera permanente, al contrario, que habría que buscar nuevos espacios o sitios para formar una nueva comunidad y de esta manera avanzar, progresar y expandirse y así conquistar lugares geográficamente para luego volver a su sitio de origen.

Esto me llevó a recordar un pensamiento del líder indígena *Tenskwatawa* del Pueblo *Shawnee* de *Ohio* en Norte América, quien inició una defensa por la usurpación de sus tierras, declarando en 1805 “Nuestro creador nos puso esta amplia, rica tierra, nos dijo éramos libres de ir a donde estuviera la cacería y donde el suelo fuese bueno para sembrar. Ese era nuestro estado de verdadera felicidad”. Particularmente paso a creer que ese conjunto de perspectivas y creencias sobre la felicidad y libertad; tanto en las mujeres *Warao* como en ese indígena norteamericano, han sido la guía del cotidiano explorar de los primeros habitantes de estos lares, cuando no permiten que el criollo limite su existencia al delta del Orinoco.

Además, para María Ángela Torres “el *Warao* no emigra, sale a explorar en busca de nuevos horizontes, y de esta manera mejorar su condición de vida”. En total sintonía con su reflexión la Colección Santillana (2009), refleja:

La migración temporal de los warao a las urbes se registra desde finales de los años 60, cuando aún estaba reciente el cierre del Caño Mánamo, que alteró el ecosistema del delta del Orinoco y afectó para siempre el hábitat de esos indígenas (p. 93).

Al continuar con la entrevista, María Guerra Bolaño con la resiliente capacidad que caracteriza al indígena expresa: “*Dani Jobai* representa mi casa, espacio que respeto, y enseñó a los más pequeños a vivir en armonía con ella, defendiéndola de los que la destruyen con acciones nocivas que afectan su equilibrio natural”; comentario que me lleva a ver en ella la memoria colectiva del daño que el sistema capitalista ha ejercido sobre la Madre Tierra y su pueblo, especialmente a partir del período de la Venezuela petrolera, cuando las comunidades *warao* se vieron intervenidas por la exploración del crudo, que provocó “la disminución del recurso pesquero, la devastación de grandes extensiones de bosques y manglares que menguaron el acceso a sus recursos alimenticios básicos y generaron cambios significativos en sus patrones de asentamiento y alimentación” (AYALA y WILBERT, 2012: 9).

Desde su cosmovisión, todo el ecosistema que rodea a la mujer *warao*: territorio, caños, flora y fauna son un todo femenino que llama *Dani Jobai*, su Madre Tierra que ha sido muy lastimada por la mano del extranjero y el criollo; pensamiento coincidente con María Ángela Torres, quien manifiesta:

Dani Jobai es un ser místico y silencioso que ha soportado el daño que le hemos causado con el paso del tiempo en busca de mejoras o comodidades, unas veces dócil y tranquila, otras brava e indomable más, sin embargo nos sigue dando sus beneficios y nos demuestra lo esencial que sigue siendo para nosotros.

Ellas, como mujeres indígenas observando y padeciendo los daños que el supuesto progreso le ha hecho al territorio, se sienten identificadas con esa gran proveedora, que a pesar de ser maltratada, sigue concediendo todo lo que sus hijas e hijos necesitan para la vida, especialmente por su condición de madres cabezas de familia. María Guerra Bolaño con su edad, evidentemente no está interesada en poses, dice lo que la emociona y siente sin ningún tipo de temores, por eso con firmeza prosigue su reflexivo relato diciendo: *“crecí con unas creencias espirituales donde la naturaleza siempre tuvo un papel determinante para afianzar mis creencias”*.

En relación a esto, la Colección Santillana (2009), dedicada a los “Pueblos Indígenas de Venezuela”, nos orienta al decir “El pilar que fundamenta la filosofía cosmogónica warao es la humildad del hombre (ser humano) ante las fuerzas de la naturaleza, la cual concibe como un ente en incesante transformación” (p. 46).

La forma más elevada de la conciencia humana del *warao*, son sus cosmovisiones, pues constituyen diversos procesos fenomenológicos estimulados y activados desde la transmisión oral de las cosmogonías, que a su vez ayudan a preservar de generación en generación, la memoria colectiva, así como sus propias escalas y sistemas de valores, los cuales son reflejados en las relaciones conductuales de cohabitación, valoración, respeto y apego por *Dani Jobai*, donde la mujer se percibe como parte de la gran totalidad del mundo; pensamientos subjetivos e intersubjetivos afianzados a partir de conexiones simbióticas, simbólicas y mágicas, cargada de sabiduría ancestral que contribuyen a preservar su genuina espiritualidad, partiendo de ciertas pautas para poder realizar rituales de compensación con la Madre Tierra, tal como lo refiere el testimonio de María Ángela Torres, cuando menciona:

Para asistir hay que cumplir ciertas normas y reglas propias del Warao como ser mayor de cuarenta años en adelante, ya que se deben adquirir ciertas experiencias para entrar en estos rituales, en el caso de las mujeres, no tener la menstruación, es bien importante y por último, tener pareja, no ser solteros.

No es de extrañar que en las oratorias emerjan recuerdos que entremezclen ritos de ofrendas, familiares difuntos, la Madre Tierra y los primeros ancestros, un todo cosmogónico de relaciones transpersonales cargadas de emotivas memorias, como lo narrado por María Guerra Bolaño: *“cuando era pequeña presencié la recolección de la primera cosecha de productos de un conuco comunitario, donde el wisidatu de mi comunidad acompañado de otros wisidatu invitados, ofreció productos del conuco, ocumo asado, acompañado con morocoto (pescado) al Gran Kanabo y a Dani Jobai en agradecimiento por la buena cosecha y se determinó que debían sacar todo el ocumo para dejar que ese espacio se regenerara solo, para más adelante volver a ser útil”*

Para la mujer *warao*, su cotidianidad forma parte de un sistema multi-dimensional interconectado entre creencias, saberes, emociones, prácticas, recursos simbólicos, físicos y transpersonales que constituyen un todo, donde se destacan elementos minerales como la tierra, el agua, las piedras sagradas y cuarzos, junto a palmas de moriche, otros vegetales y animales e insectos de la zona, que se interrelacionan armónicamente por diversos canales de comunicación activados para entrar en contacto con los seres del mundo espiritual, solicitándole permisos para tomar lo necesario y reponer a manera de compensación, las bondades del Gran *Kanabo* y *Dani Jobai*; al respecto la Colección Santillana (2009), expone:

La visión del mundo que tienen los warao se basa en la búsqueda de un delicado equilibrio entre el hombre, la mujer y los seres sobrenaturales. Según éste principio del equilibrio, cada vez que el hombre interviene en la naturaleza, es necesaria una compensación que ha de ser ofrecida a los espíritus (p. 46).

La narrativa espontánea de sus vivencias, creencias, “gestos y las actitudes de lo cotidiano del ayer, de hombres y mujeres que vivieron la vida plena con sus virtudes y defectos, son sus sueños y frustraciones en su lucha cotidiana por la existencia” (Betancourt, 1999, p. 129), son la amalgama que permite unir el rompecabezas personal y colectivo del imaginario femenino de la mujer *warao*, la que está atenta a la crianza y necesidades de sus hijos y los de la comunidad, que de una u otra forma son familia por ser un cultura endogámica.

Como en todas las sociedades tanto el hombre como la mujer asumen roles familiares complementarios, en esta cultura particularmente la mujer tiene un trabajo más constante y agotador que el hombre, pero el de éste es más peligroso, claro que esa distribución también influye en la posesión y toma de decisiones; mientras al padre solo le pertenece la *curiara*, a la madre le pertenece la casa con todo lo que en ella está, y tiene “el derecho de disponer las maderas producidas en la tala, de los frutos de la caza y la pesca, de la distribución de alimentos, de poner reglas y expulsar maridos” (Colección Santillana, 2009, p. 25); y de contar con la condición de ser suegras, pasan a ser la máxima autoridad de la familia extendida, administrando el hogar y la producción alcanzada del marido y sus yernos, no en vano están atentas del cuidado a su *Dani Jobai*, tal como lo manifiesta María Ángela Torres, quien comparte sus angustias por la explotación del sistema capitalista sobre la naturaleza, expresando: “*La Madre Tierra es un ser amoroso, generoso, proveedor de abundancia que merece respeto, admiración, consideración y sobretodo un cuidado especial para conservarla*”.

Reflexiones de cierre sobre el sentir de la mujer *warao*

En las últimas décadas y a partir de diversos espacios, muchos docentes investigadores adscritos en centros y líneas de investigación, nos hemos levantado de la silla de la pasividad para alzar nuestra voz de protesta en contra de los abusos de la supremacía del blanco y el criollo sobre hermanas y hermanos indígenas, es por ello que desde una mirada crítica y reflexiva, centrada en el respeto y la preservación del tejido sociocultural identitario del pueblo *warao*, procurando superar las cadenas del colonialismo fronterizo que enquistado en sus carencias humanas, queriendo seguir el patrón de apropiación y poder sobre las tierras originarias de los aborígenes, justificando su accionar en el viejo acorralamiento sufrido por todos los pueblos indígenas del continente, a quienes expulsaron de las mejores tierras, negándole el derecho a transitar libremente fuera de los límites que el sistema capitalista les impuso; planteo las siguientes conclusiones.

Se debe reconocer que el confinamiento territorial del *warao*, a los límites geográficos establecidos en el delta del Orinoco, no dignifican la libertad plena que tiene el indígena como humano, libre de desplazarse a otros espacios, a fin de ejercer su comportamiento natural y acorde con su cosmovisión de explorador ancestral. La milenaria concepción del mundo de vida *warao*, evidencia un conjunto de interconexiones que contribuyen a la comprensión del pluriverso relacional entre el territorio y el sentir de la mujer indígena, imaginarios que no deben ser interpretados desde los postulados euro-occidentales, pues éstos solo ven la realidad limitada en las dimensiones de la fragmentación fronteriza del territorio, entendidas como cuotas de poder que mantienen el sistema económico capitalista; mientras para el criollo la tierra es un recurso que se explota materialmente a partir del espacio y el tiempo, para los *warao*, *Dani Jobai* es la gran proveedora de todo lo necesario para la vida; con la cual entablan una relación de amor y respeto desde el mismo momento que inician su existencia, concibiendo el territorio de manera holística y multidimensional, privilegiando ese vínculo con la más pura esencia del ser, desde lo espiritual.

Los procesos socio-históricos y la autonomía del pensamiento ancestral más elevado que posee esta comunidad aborígen, es su cosmovisión, fundamentada en la perspectiva fenomenológica emocional subjetiva de cohabitación y respeto por todo lo existente en el territo-

-rio, así como las relaciones intersubjetivas de convivencia colectiva y comunal basadas en la coherencia del pensamiento y acción de crear, recrear y co-crear juntos, entre todos y para todos como familia extendida, y los vínculos multidimensionales de carácter transpersonal, que más allá de las influencias de la globalización y la modernidad euro-occidental, siguen presentes. El sistema espiritual de creencias en el territorio deltano, se está preservando desde las familias del pueblo *warao*, manteniendo plena vigencia de las diversas cosmovisiones que han pasado de generación en generación gracias a la oralidad, las prácticas ritualísticas en los sitios sagrados, las muestras de honra y compensación a *Dani Jobai*, al Gran *Kanabo*, a los seres sobrenaturales cósmicos y selváticos, y a sus ancestros; esto a través de ceremonias espirituales realizadas por las ancianas y sabias de las comunidades.

Las relaciones transpersonales en la cultura *warao*, parten del respetuoso encuentro del indígena con las fuerzas espirituales y los ancestros, seres que nunca abandonan la vida y viajan entre el mundo cósmico de las energías y el físico, fenómenos multidimensionales manifestados desde la subjetividad e intersubjetividad del indígena, como forma coexistencial que ha permitido el armónico equilibrio de los espacios no invadidos por el criollo y la continuidad del imaginario colectivo de múltiples vivencias milenarias.

Referencias bibliográficas

ARMELLADA, Cesáreo; NAPOLITANO, Bentivenga. *Literaturas indígenas venezolanas*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1981.

AYALA, Cecilia; WILBERT, Werner. *Gente de la curiara: Los Warao. Un pueblo indígena de caños y humedales*. Caracas: Fundación La Salle, 2012.

BEJARANO, Lourdes. *Las Bulas Alejandrinas: Detonates de la evangelización en el Nuevo Mundo*. Revista del Colegio San Luis, Año VI, N° 12 (Julio-Diciembre) Colegio San Luis, 2016, pp. 224 - 257.

BETANCOURT, Darío. *Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica*. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. Bogotá: UPN, Universidad Pedagógica Nacional, 2004.

BIGOTT, Luis. *El educador neocolonizado*. Colección Moral y Luces / Simón Rodríguez. Caracas: Fondo Editorial Ipasme, 2011.

Colección Santillana Pueblos Indígenas de Venezuela. *Warao*, N° 16. Caracas: Santillana, 2009.

DIETER, Hanns. *Venezuela, Tierra de Indios: Historia de nuestros indígenas, su origen, sus migraciones, sus herencias y sus imágenes*. Edición ilustrada. Caracas: William F. Somers, 2008.

GINÉS, Hermano. *Carta pesquera de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle, 1972.

GOETZ, Judith. & LECOMPTE, Margaret. *Etnografía y Diseño Cualitativo en Investigación Educativa*. Madrid: Morata, 1982.

LAYRISSE, M. y WILBERT, J (1999). *The Diego Blood Group System and the Mongoloid Realm*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología de Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

LEPE-CARRIÓN, Patricio. *Racismo filosófico: el concepto de 'raza' en Immanuel Kant*. *Filosofía Unísonos*, año 15, n. 1 (Enero-Abril) Universidad Católica de Temuco, 2014, pp. 67- 83.

MÁRQUEZ, Efraín. *La Entrevista Cualitativa*. Caracas: Instituto Pedagógico de Caracas, 2006.

MÁRQUEZ, Efraín. La Perspectiva Epistemológica Cualitativa en la formación de docentes en investigación educativa. *Revista de Investigación*, N° 66. Universidad Simón Rodríguez, 2009, pp. 13 – 36.

PALERMO, Zulma. (s/f). *La opción decolonial*. Universidad Nacional de Salta. Disponible: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227> Acceso en: 20 mayo 2016.

SANOJA, Mario y VARGAS, Iraida. *Gente de la Canoa: Economía política de la Antigua Sociedad Apropiadora del Noreste de Venezuela*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1995.

WIESENFELD, Esther. *La Autoconstrucción. Un estudio psicosocial del significado de la vivienda*. Caracas: Latina, 2001.

WILBERT, Werner. *Conceptos Etnoecológicos Warao*. *Scientia Guayanae*, n. 5. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), 1995, pp. 335-370.

Los warao del Delta del Orinoco: aspectos de su cosmogonía, etnografía y situación actual

Os Warao do Delta do Orinoco: aspectos de sua cosmogonia, etnografia e situação atual

Omar Enrique González Nãñez†
Douctor en Ciencias Sociales - Universidad Central de Venezuela (UCV)
Docente da Universidad de Los Andes,
Universidad Central de Venezuela y del Instituto Nacional
de Idiomas Indígenas-Ministerio del Poder Popular para la Educación
wamudana@gmail.com

Resumen: *El presente artículo ofrece una visión etnográfica del pueblo amerindio warao, una sociedad lingüísticamente independiente de aproximadamente 30.088 individuos (año 2011) que viven en el estuario del Delta del Orinoco, ubicado al noroeste de Venezuela, lugar donde dicho río desemboca en el Océano Atlántico, estando, además, muy próximo a la República de Trinidad y Tobago. En el texto se destaca aspectos mostrados por la etnografía tradicional respecto a la cultura warao, su importante cosmogonía, cosmología y algunos pasajes de su etnohistoria y mitología. Son mencionados también ciertos aspectos de salud, alimentación, economía y situaciones actuales sobre migración y éxodo de su hábitat no solo hacia el centro de Venezuela, sino a otros lugares como Guyana y Brasil.*

Palabras clave: *Sociedad hidráulica; cosmogonía; etnohistoria; chamanismo; salud indígena.*

Resumo: *Este artigo busca oferecer uma visão etnográfica do povo amerindio Warao, uma sociedade linguisticamente independente de aproximadamente 30.088 indivíduos (ano de 2011) que moram no Delta do Orinoco, no noroeste da Venezuela, onde esse rio deságua no Oceano Atlântico, lugar, aliás, muito próximo da República de Trinidad e Tobago. Destacam-se no texto do que na descrição etnográfica tradicional mostra da cultura Warao, sua importante cosmogonia, cosmologia e algumas passagens de sua etno-historia e mitologia. São mencionadas as questões de saúde, alimentação, economia e situações atuais sobre migração e éxodo de seu habitat, não apenas para o centro da Venezuela, mas também para a Guiana e o Brasil.*

Palavras-chave: *Sociedade hidráulica; cosmogonia; etno-historia; xamanismo e saúde indígena.*

Pueblo warao

Los *warao* constituyen una sociedad amerindia que podemos considerar una “civilización hidráulica” por su milenaria ocupación del estuario del Delta del Orinoco donde desarrollaron una sociedad hidráulica al estilo del antiguo Egipto o Mesopotamia (WITTFOGEL, 1953) en lo que hace a su ocupación, control y dominio de las aguas y antigua cultura (hace más de 20.000 años) asentados en algunos de los 36 caños del Bajo Delta del río Orinoco donde éste río desemboca en el Océano Atlántico. Nuestra cita de Wittfogel no tiene que ver con la construcción de obras hidráulicas en el Delta como en las civilizaciones orientales del Viejo Mundo ni busca aplicar el esquema evolucionista que usaron autores como el caso de Wittfogel, sino que se refiere al control de las aguas, no obstante, los *warao* aprendieron de sus vecinos *lokono* y chinos de Guyana, la construcción de “trinchas” y diques para el cultivo del arroz. Aunque estudios recientes demuestran que los *arawaks* (*proto-lokono*) habían construido en Guyana estructuras y canales de riego. Por ejemplo, en Berbice, Guyana, arqueólogos descubrieron una ciudad perdida de los *proto-lokono* (*arawaks*) con estructuras circulares y canales de regadío hechos de piedra.

Las investigaciones etnohistóricas y arqueológicas de Whitehead, Heckenberger y Simon en el área (2010) nos confirman este temprano desarrollo de una cultura hidráulica. Ellos señalan:

Future study to be initiated in 2011 builds on preliminary fieldwork conducted in the middle Berbice (NE Guyana) and the earlier work in the area by Whitehead and Simon (1991). In 2009, investigations were conducted at four occupation sites in a study area roughly 20 x 10 km along the middle Berbice River. Three major episodes in the culture history of the region have been identified: 1) an early occupation of settled agriculturalists, dated to ca. 5000 BP, based on preliminary excavations at the Dubulay site; 2) a period of agricultural intensification, dated to ca. 1800 BP, associated with densely concentrated, small farming mounds; and 3) densely settled agricultural populations in early historic times (post-1540), associated with ancestors of the contemporary Lokono (Arawak) peoples, still present in the study area.

It has often been remarked of Guyanese colonial history that the Caribs were the natural occupiers of the middle and upper reaches of the Atlantic coastal rivers. However, we know now that they were driven there by expansive Arawakan colonization along the Atlantic coast from the Amazon to the south. Some of the later stages of this expansion, such as into the Pomeroon river, and the southern channel of the Orinoco River, was militarily assisted by the Spanish. Together they raided Carib settlements as part of their continuing alliance with the Lokono and formulated their regional policies with that alliance very much in mind (Ojer 1966, Whitehead 1988, 1990, 1994, 1995, 1997, 1998, 2003). Also related to this significant Arawakan presence is the existence, as in Brazil and Bolivia, of large scale earthworks and associated large scale settlement. The archaeology, history and ethnography thus, for once, appear to be in a perfect harmony over the persistent significance of an Arawakan macro-polity centered on the Berbice River in Guyana (WHITEHEAD, HECKENBERGER Y SIMON, 2010: 87-88)¹

¹ El estudio futuro que se iniciará en 2011 se basa en el trabajo de campo preliminar realizado en el centro de Berbice (NE Guyana) y el trabajo anterior en el área por Whitehead y Simon (1991). En 2009, se realizaron investigaciones en cuatro sitios de ocupación en un área de estudio de aproximadamente 20 x 10 km a lo largo del medio río Berbice. Se han identificado tres episodios importantes en la historia de la cultura de la región: 1) una ocupación temprana de agricultores asentados, que data de ca. 5000 BP, basado en excavaciones preliminares en el sitio de Dubulay; 2) un período de intensificación agrícola, fechado en ca. 1800 BP, asociado con pequeños montículos agrícolas densamente concentrados; y 3) poblaciones agrícolas densamente pobladas en los primeros tiempos históricos (posteriores a 1540), asociadas con antepasados de los pueblos contemporáneos de *lokono* (*arawak*), todavía presentes en el área de estudio.

En el territorio *warao* del Delta Amacuro, la única obra de ingeniería con el propósito de cerrar el caño Manamo a los fines de utilizar los terrenos de pasto para la cría de ganado (sobre todo en el vecino estado de Monagas), fue hecha por ingenieros criollos de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) a mediados de la década de los sesenta y fue una obra realizada sin consultar a sus habitantes, los *warao*.

Ubicación etnográfica de los *warao*

La sociedad *warao* ha sido objeto de investigaciones antropológicas muy sistemáticas, numerosas y densas, por ejemplo, los etnógrafos Werner Wilbert y Cecilia Ayala W. (2007) nos señalan que:

Los Warao fueron conocidos en la literatura histórica y antropológica de los siglos XVI-XX como Guaraúnos. Sin embargo, Lizarralde (1993: 124) recopila 54 denominaciones a manera de gentilicio, las cuales son el resultado de sinonimias (Guarao, Uarao, etc.), traducciones a otros idiomas (Warraw, Warrau, etc.), denominaciones de subgrupos (Winiquina, Mariusa, etc.) y calificativos foráneos (Faraute, Arote, etc.). No obstante, su autodenominación es la voz: *warao*. Su significado: “dueños de la canoa” (Wilbert J. en: Lizarralde 1993: 124), aunque Lavandero (1994: 18) sugiere “gente de playa” o “playeros”. Su idioma se clasifica como independiente (Lizarralde 1993: 162), si bien se ha sugerido que podría estar relacionado con la familia lingüística Chibcha, pero esta filiación aún no ha sido aceptada como definitiva. Este pueblo habita principalmente en las islas y caños del delta del Orinoco en el Estado Delta Amacuro, Venezuela. Para el año 2011 -fecha del último Censo Indígena- su población se elevaba a 30.088 individuos, (subrayado nuestro) de los cuales el 88,61% vive en el Estado Delta Amacuro (INE 2001). Sus principales actividades económicas incluyen la pesca y la cosecha de productos selváticos. Desde 1930 practican la horticultura y a mediados de la década de los cincuenta comenzaron a participar como mano de obra en las actividades productivas de las industrias agrícolas, pesqueras, madereras y las procesadoras de palmito, auspiciadas tanto por misioneros capuchinos como por entes particulares. Actualmente, la pesca comercial que se realiza en las lagunas y desembocaduras de los caños deltaicos está dirigida por el sector criollo desde Barrancas y Tucupita y sigue siendo, aunque itinerante, la ocupación principal del *warao*. La calidad de la data en todos los campos tradicionales de la antropología es excelente y muy calificada (Coppens, 1998: 925-929), pese a que la base literaria proviene mayormente del Municipio Antonio Díaz del Estado Delta Amacuro, por ser allí donde habita el 71,3% de la población total *warao*” (WILBERT & AYALA W., 2007: 333-334)

Sobre la clasificación y etnonimia del pueblo *warao*, la etnóloga Jenny González Muñoz (2019) hablando de *mitos fundantes* en sociedades indígenas amerindias diversas señala que muchos de sus mitos

A menudo se ha señalado en la historia colonial de Guyana que los caribes fueron los ocupantes naturales de los tramos medio y alto de los ríos costeros del Atlántico. Sin embargo, ahora sabemos que fueron conducidos allí por la colonización de *arawak* a lo largo de la costa atlántica desde el Amazonas hacia el sur. Algunas de las etapas posteriores de esta expansión, como el río Pomeroon y el canal sur del río Orinoco, contaron con la ayuda militar de los españoles. Juntos asaltaron los asentamientos caribes como parte de su alianza continua con los *lokono* y formularon sus políticas regionales teniendo muy en cuenta esa alianza (OJER 1966, WHITEHEAD 1988, 1990, 1994, 1995, 1997, 1998, 2003). También se relaciona con esta importante presencia *arawak* la existencia, como en Brasil y Bolivia, de movimientos de tierra a gran escala y asentamientos asociados también a gran escala. La Arqueología, la Historia y la Etnografía, por lo tanto, parecen estar en perfecta armonía sobre el significado persistente de una macro-política *arawak* centrada en el río Berbice en Guyana.

(...) Transcurre(n) fundamentalmente en relación con el medio acuático, tanto en lo que tiene que ver con la vivienda y la alimentación, como con la transportación (realizada en curiara, que es una embarcación estrecha fabricada con un solo tronco de árboles como el cachicamo o el carapo), causa por la cual se ha traducido a la palabra *warao*, etimológicamente hablando, como “gente de embarcación”, “gente de curiara”, o “gente de agua”. Algunos, no obstante, aseguran que la palabra *warao* simplemente quiere decir “gente” (GONZÁLEZ MUÑOZ, 2014: 3).

Citando al Padre (capuchino) Basilio Barral, ella escribe:

El verdadero nombre se lo han dado ellos mismos al definirse a sí propios guarao (warao) o guaraotuma (waraotuma) y también guarotu o guaraotu (warotu, waraotu), en contraposición de jotaro o jotarotu, con que se nombran a los no guaraos, criollos o indios. Ellos los no guaraos, son jotaraos (jota arao, gente de tierra). Ellos, los guaraúnos, no son jota arao (gentes de tierra), sino guarao (gua arao), gente de las embarcaciones, nautas de por vida (BARRAL, 1964 apud GONZÁLEZ MUÑOZ, 2014: 93).

Continúa la etnóloga González Muñoz (2014: 93):

Tal como lo devela la cita textual, la palabra *warao* o *guarotu* es utilizada por los miembros de dicha comunidad para distinguirse del resto de las personas que no son de su nación, indistintamente si son indígenas o no. En este sentido, el término *warao* no sólo debe significar “gente de embarcación”, va más allá, hacia una aseveración que implica una vida total en franca conjunción con el agua del río, hasta el punto de distinguirse como excelentes profesionales en lo que a navegación se refiere, teniendo en cuenta que tal cercanía con el medio fluvial se circunscribe también a la fabricación de dichas embarcaciones como es el caso de la curiara”.

Los asentamientos o aldeas *warao* se extienden al oeste de Tucupita, hacia los estados Monagas, Sucre y Bolívar donde también se les llama *guaraúnos*. En el río San Juan, estados Monagas-Sucre, existe una comunidad *warao* llamada **Mosú** (término criollo que resulta de la unión de **Mo**- Monagas y **Su**- Sucre).

Es necesario acotar que coincidimos con la posición de estudiosos contemporáneos de los *warao* como García Castro, Wilbert, Heinen y Gassón (2008) quienes consideran errado el término para referirse a esta sociedad como si fuese homogénea, porque más bien es una etnia con diferencias a nivel del Delta, (*warao* de tierras altas y *warao* de tierras ribereñas bajas o “morichaleros”) (GARCÍA CASTRO & HEINEN, 2013) así como con influencias de pueblos indígenas vecinos de habla y cultura tanto caribe (*ye'kuana*, *makuxi*) como *arawak* (*lokono* y *mapidian* de Guyana); podría hablarse de un pueblo multiétnico. También encontramos comunidades *warao* mezcladas con pueblos criollos (*jotarao* en idioma *warao*) como los que habitan en Guayos o en Tucupita, Barrancas o San Félix. Los análisis sobre el tipo de sus viviendas y de sus alimentos es un buen indicador de esta mezcla.

Los *warao* están culturalmente identificados por la recolección de la palma de moriche (*mauritia flexuosa*) a la cual consideran “el árbol de la vida” pues el moriche (*ojidu aroku*) tiene usos múltiples en esta sociedad, no solo para la construcción de sus viviendas (el techo y paredes) en la región suroriental del Bajo Delta pues en la costa noreste del Delta lo que se consigue es el temiche (*yawiji aroko*) que es la palma que emplean en sus casas. El moriche les provee además de un almidón con el cual hacen tortas de almidón; asimismo en el moriche se cría un gusano que los *warao* comen, también el moriche lo utilizan para el tejido de cestas.

En este trabajo solo mencionaremos tangencial o periféricamente los problemas de salud y migración que han dado a conocer más a este pueblo que los aspectos de su perfil etnográfico; especialmente durante los últimos tres años que se ha producido el desalojo y desplazamiento de sus caños ocasionado tanto por la invasión criolla como por la desatención y falta de políticas públicas hacia ellos y, por las últimas epidemias y enfermedades que los han diezclado como los casos de las más críticas como el cólera, el SIDA, tuberculosis, diarreas, malaria e incluso desnutrición, lo que ha desencadenado una migración de carácter internacional especialmente hacia la vecina República Federativa del Brasil, tema que será abordado exhaustivamente por otros colegas en este número especial de la revista “EntreRíos”.

La Salud entre los *warao*: la visión occidental y la perspectiva *warao*

Para este aspecto consideramos como lo más pertinente retomar las investigaciones de los expertos en etnomedicina. Por ejemplo, Werner Wilbert y C. Ayala Lafée (2007: 333):

“Salud”

Aparte de las enfermedades epidémicas que azotan la región (sarampión, cólera y tuberculosis) la salud del pueblo warao varía de acuerdo al estilo de vida, que aquí categorizamos como perteneciente a tres formas de vida:

1) Aquella en la que su alimentación se basa en los derivados proteínicos del pescado y en el ocumo chino como fuente de carbohidratos. Generalmente, los Warao que se alimentan de esta manera son aquellos que habitan en las comunidades más alejadas y mantienen su entorno cultural tradicional. No tienen acceso frecuente a los productos occidentales. Su salud podría compararse con los niveles socioepidemiológicos de hace unos ochenta años. 2) Aquellos otros que se empeñan en comprar sus alimentos “en la bodega” para dejar de ser “indio” o persona “de segunda clase”. Sin embargo, éstos no cuentan con los recursos económicos necesarios para comprar lo que requiere una dieta balanceada. Los productos que ofrecen las bodegas se limitan a harinas, espaguetis, refrescos y unos pocos enlatados. Entre éstos, se observa un marcado decaimiento en los niños, una relativamente alta incidencia de enfermedades infecciosas y una depresión psicológica causada por una frustración sostenida en el tiempo, que se traduce en un incremento de riñas entre familiares. El resultado más importante de esta situación es el deterioro de la salud, especialmente en el sector no productivo de la población (niños, ancianos y enfermos). Las comunidades en que habitan están sufriendo una ruptura sociocultural. En éstas se observa a los adultos mayores y ancianos luchando para mantener la cohesión tradicional del grupo contra la resistencia de los adolescentes y adultos jóvenes quienes, en su afán de emular la vida criolla, han reorientado sus deberes para con la familia extendida sólo hacia sus familias nucleares. 3) La de aquellos otros que habitan en comunidades desarrolladas por organizaciones gubernamentales o religiosas. Estas comunidades cuentan con luz eléctrica, escuelas, comedores, bodegas, medicatura y capilla. Por asociación, allí se encuentra la tasa más alta de empleos fijos (jardineros, planteros, concejales, transportistas, mecánicos, carpinteros, cocineros, policías, comisarios, enfermeras y enfermeros, etc.) y, por tanto, una mayor independencia económica. La gran mayoría de los adultos jóvenes han dejado las actividades de la pesca y el cultivo para subsistir exclusivamente de sus salarios. Sin embargo, a pesar de que en la propia localidad se ubica un Centro de Atención Integral 2 2, en el cual los médicos pueden controlar los trastornos cotidianos, los ingresos de este grupo tampoco alcanzan para alimentarse balanceadamente, observándose una alta tasa de obesidad, una gran acumulación de desechos sólidos con la consiguiente presencia descomunal de ratas, y un elevado consumo de alcohol entre sus po-

-bladores. El número de casos atendidos por el CAI 2, a causa de situaciones motivadas por accidentes y riñas provocadas por el alcohol, son numerosos”.

Wilbert y Ayala Lafée (2007: 363) añaden:

Concepción de la salud

El concepto de salud (*bajuka*) en la etnomedicina *warao* es la condición fisiológica “sin olor” del individuo, la cual es causada y mantenida por la disposición de su sangre. Así, el estado de la sangre influye directamente sobre la calidad de la salud del individuo. En el transcurso de la vida la salud se ve amenazada por patógenos (olores fétidos) que invaden el cuerpo cuando la sangre se encuentra en un estado “débil” (Wilbert, W. 1996: 202). Para el *warao*, el cuerpo humano está lleno de sangre, del mismo modo que un árbol lo está de savia. Tanto los hombres como las mujeres portan una cantidad finita de sangre, aun cuando consideran que la de los varones es más fuerte que la de las hembras, debido a los diferentes grados de resistencia que muestran los dos sexos frente a tareas extenuantes. Sin embargo, es la fuerza relativa de la sangre de cada individuo lo que determina la susceptibilidad a la enfermedad, ya que ésta puede fluctuar considerablemente y funcionar “muy por debajo” de su capacidad potencial. Los *Warao* creen que para mantener la sangre fuerte el individuo debe alimentarse apropiadamente, pues el alimento al filtrarse en el cuerpo se ablanda y vitaliza la sangre antes de la excreción. La sangre fuerte es roja y “acuosa” (*joto taera*) y la asocian a un buen estado de salud (Wilbert, W. 1996: 204). La sangre negra (*joto ana*), tal como la observan en las excretas de algunos enfermos, se considera débil y la relacionan a la enfermedad. La sangre coagulada (*joto akoba*) es considerada como sinónimo de muerte (Ayala y Wilbert 2001: 220). Por medio de la relación sexual la sangre del varón y de la hembra se unen para formar el feto. La concepción, sin embargo, sólo es posible si la sangre de la pareja es compatible, es decir, si la calidad de ambas está a su máxima potencia. Sin embargo, la calidad relativa de la sangre de la hembra no debe sobrepasar a la del varón. Para un *warao*, la pérdida de sangre es un acontecimiento altamente riesgoso, puesto que disminuye la vitalidad y la capacidad reproductiva de la víctima, exponiéndola a la enfermedad, es decir, a la posibilidad de que el estado fisiológico “sin olor”, sea invadido por un olor fétido.

Epidemias

En términos de epidemias relativamente recientes entre los *warao*, quisiéramos mencionar la del cólera, flagelo que azotó al pueblo *warao* asentado en el Delta central y el Bajo Delta en el 2007. Afortunadamente para ese tiempo estaban en la zona una pareja del área de salud indígena integrada por los esposos Charles Briggs (antropólogo) y la médica Clara Mantini de Briggs (2015) quienes, aparte de su investigación-acción terapéutica han publicado dos libros con importantes testimonios sobre la epidemia, aparte de contar en su misión con apoyo directo del ministro de Salud para la época (Dr. Francisco Armada) y un excelente equipo de enfermeros *warao* y de expertos asesores en el área de salud indígena. Los textos son: *Las historias en los tiempos del cólera* (2004) y *Una enfermedad monstruo. Indígenas derribando el cerco de la salud* (2015), escrito por Charles Briggs, Clara Martini-Briggs, Norbelys Gómez, Tirso Gómez, Conrado Moraleda Izco, Enrique Moraleda Izco.

Del segundo texto (2015) que se basa también en testimonios de los *warao* afectados, investigadores de la enfermedad y de etnomédicos y enfermeros *warao*, recogemos algunos párrafos de su “Informe presentado en Caracas” (apéndice I del libro):

A través de una investigación realizada por un equipo interdisciplinario conformado a petición expresa de líderes warao se contactó con testimonio de miembros de comunidades, familiares de los fallecidos, personal médico, de enfermería y misioneros quienes atestiguaron su conocimiento de las defunciones en la población warao desde el año 2007.

La investigación arrojó un total de treinta y ocho (38) defunciones de venezolanos, miembros de la etnia warao. Esta investigación se conformó con carácter de urgencia para recopilar información acerca de las muertes que mantienen a los vwnwzolanos miembros de la etnia warao en un estado de angustia y miedo por sus vidas y la de los suyos. La misma fue realizada en treinta (30) comunidades del Bajo Delta, parroquias Manuel Renaud y Padre Barral, en un tiempo de cinco días.

Esta enfermedad aparentemente de diagnóstico clínico según diagnóstico de las autoridades regionales de medicina, autoridades practicantes de la medicina warao y la propia comunidad. Tampoco se conoce diagnóstico de los resultados de los exámenes realizados a los fallecidos como por ejemplo muestras de sangre y autopsia.

Los síntomas de este cuadro clínico reportados: dolor de cabeza, fiebre, malestar general, dolor de estómago y dolor torácico, sensaciones sensoriales alteradas como hipersensibilidad al tacto de cualquier parte del cuerpo, picazones en los pies, parálisis de miembros inferiores de forma ascendente hasta miembros superiores, dificultad para tragar sólidos y líquidos, hidrofobia (miedo al agua), salivación espesa (a veces acompañada con vómitos) y termina con convulsiones y rigidez espástica, al momento de la muerte. La mayoría de los pacientes mueren en estado consciente hablando o solo llorando en caso de pacientes del primer año de edad...

Este cuadro clínico corresponde estrechamente a la enfermedad infecto-contagiosa denominada de rabia que por el antecedente de mordidas de murciélagos nos hace presumir el diagnóstico de rabia selvática (subrayado nuestro) (BRIGGS et al. 2015: 181-187).

Antes de referirnos al tema de la Cosmogonía y Cosmovisión *warao*, quisiéramos comentar brevemente la situación actual de la Educación Propia Indígena *Warao* (EPI-W) y la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), la cual se implantó en Venezuela el 20 de septiembre de 1979, mediante Decreto Presidencial N° 283 de 1979. Es decir, es una legislación que ya cumplió casi medio siglo y aunque pretendía potenciar y recuperar la educación originaria indígena lo que hizo fue sustituirla por la educación criolla; algo parecido a la educación que habían impartido las misiones religiosas, pero con mayor control del Ministerio de Educación. Frente a esa política, desde el mismo Ministerio se implementaron en el 2014, los “Proyectos Educativos por Pueblos Indígena” (PEPI) tratando de devolver a estos pueblos el manejo y construcción de su educación como siempre había sido, solo que con apoyo financiero y reconocimiento institucional del Ministerio del Poder Popular para la Educación. A pesar de la supuesta autonomía basada en modelos autóctonos o propios, el Estado ha insistido en manipular ese proceso. En el caso *warao*, a través de la Dirección de Educación Intercultural del MPPE y la Zona Educativa de Tucupita, se está concluyendo el PEPI Warao (coordinado por el Sociólogo José Farías y el profesor *warao* Eufrasio Jiménez). Está por verse cómo se implementará el Proyecto y qué papel jugarán los líderes y el movimiento organizado *warao* en su aplicación y cuál será su nivel de autonomía.

Cosmogonía: El Universo mítico y religioso del pueblo warao

Aun cuando algunos criollos respetan todavía sus creencias y prácticas religiosas, la mayoría de la población no indígena las desconoce y a veces la discriminan y atacan (GARCIA-CASTRO & HEINEN, 2000), a pesar de lo temprano que comenzó la evangelización cristiana entre ellos con su consiguiente etnocidio. Sobre la evangelización foránea tomamos una cita de García Castro & Heinen (2013: 18):

Hay que apuntar que los misioneros Capuchinos llegaron en 1919 a Tucupita después de haber estado en Venezuela desde 1891 (Martín, Elías, 1977: 8, 13). Y aunque según Margolies llegaron de España en 1922 (2006:155), luego reconoce que con la Ley de Misiones de 1915 la Orden Capuchina tenía jurisdicción política, económica y civil sobre los warao de los territorios federales especificados en su contrato (Margolies, 2006:157). La razón que para ello tuvo el Dictador de entonces, Juan Vicente Gómez, era obviamente la de frenar la usurpación de territorio por parte de Ingleses y Brasileños en la Gran Sabana al sureste del país. En 1924 se efectuó “la restauración de las Misiones”, con la fundación de la Misión de Araguaimujo (Arawaimuju) en la frontera entre las plantaciones criollas con la tierra indígena Warao.

El Padre E. Martín en 1977 nos habla de la presencia de más de 50 años de los misioneros capuchinos entre ellos. Algunos misioneros han hecho importantes investigaciones sobre sus creencias y cultura e incluso han sido coautores conjuntamente con antropólogos, de algunos textos etnográficos indispensables sobre los *warao* (LAVANDERO & HEINEN, 1986).

Hablando de la salud *warao* en términos de su cultura y su percepción, Wilbert y Lafée en la obra citada, nos precisan lo que ellos llaman “La salud en su cosmovisión”:

La cosmovisión warao asume que la salud es el estado normal del individuo. Sin embargo, enfatiza que la fuerza física, resistencia y capacidad reproductiva dependen de la calidad de la sangre del individuo. Especifica que la dieta adecuada se basa en el consumo del pez osibu (morocoto), del aru (yuruma), del oji (fruta de la palma moriche) y del mo (larva del escarabajo) alimentos asociados con esta palma. Asimismo, indica que sólo los niños sufren de enfermedades “naturales”, pues la salud de los adultos se debilita exclusivamente por reprobaciones o maldiciones místicas que producen síntomas parecidos a los que causan las enfermedades naturales. De hecho, también revela que ningún adulto muere por causas naturales sino por el ataque de un jebu como resultado de infracciones cometidas por la víctima contra las normas cosmológicas, detalladas anteriormente. Por consiguiente, la salud del individuo depende directamente de su propio comportamiento en el entorno socioambiental (WILBERT Y LAFÉE, 2007:364-370).

Respecto al chamanismo, afirma que

El chamanismo entre los Warao es una manifestación mágico religiosa plasmada en una fisiología natural, reafirmada por ceremonias y parafernalia adaptada al medio ambiente natural y transformación cultural del delta del Orinoco, pese a que en su contexto universal las técnicas sagradas y dialécticas convergen hacia un chamanismo puro que difiere poco del que se practicó antiguamente en el Asia, desde donde procedió. En la práctica del chamanismo warao existen rasgos generales comunes al Viejo y Nuevo Mundo: tendencia espiritual, incorporación de entes sobrenaturales a manera de asistentes, rocas que simbolizan el alma de espíritus familiares, enfermedades enviadas a través de saetas mágicas.

Igualmente, hallamos paralelismos cósmicos en los cuales el chamán transita en viajes etéreos por los diferentes mundos habitados por entes o deidades cardinales; la convicción en la existencia del cosmos de arriba, del inframundo, del mundo del oeste y del este; igualmente, el poder sobre la vida y la muerte y el mecanismo de la curación o recuperación de la salud. El humo del tabaco es el vehículo que conecta al chamán con el mundo cosmológico; es una especie de cordón metafísico que se tiende entre él, los espíritus y los dioses ultraterrenos. Entre los dominios sobrenaturales existe un orden jerárquico que guarda relación con la virulencia de la enfermedad que cada uno de los dioses domina. En este sentido, el dios del norte, Warawaro (la mariposa), envía ventoleras heladas enfermando a los Warao con dolencias respiratorias como la “tos del mono aullador”, tos ferina (Jebu waiobo), neumonía (Jebu obo sabana), etc. El dios del sur produce las enfermedades febriles como el sarampión (Jebu bororo) y el paludismo (Jebu tororo). El dios cardinal del este controla las enfermedades gastrointestinales como el cólera (Jebu obonona asida) y la disentería sanguinolenta (Jebu sojoto). Por último, el dios del oeste envía la muerte a través de enfermedades hemorrágicas como la tuberculosis pulmonar (Jebu obo monida) (Wilbert, W. 1996: 19). Las enfermedades son tratadas por tres clases de chamanes (bajanarotu, joarotu y wisiratu), quienes actúan como intermediarios entre los seres místicos y los seres humanos. El bajararotu obtiene su poder del “Espíritu del Tabaco” y de Mawari, deidad representada por un ave mitad gavián y mitad tijereta, relacionada con agudas crisis de salud y muertes repentinas. Lleva en su pecho a dos de los “hijos” (jebu) de este espíritu que actúan como entes tutelares, los cuales pueden salir por sus brazos como dardos y causar enfermedades o la muerte. Este chamán aplaca a los seres místicos con humo de tabaco. Entre los bajararotu, el de mayor rango es el Daunonarima, el Guardián del Maniquí de Madera – Daunona, manifestación del Espíritu del Tabaco, objeto sagrado que el chamán puede enviar para producir brotes epidémicos de gastroenteritis. Las prácticas del bajararotu, como intermediario y curandero, se relacionan con enfermedades gastrointestinales, las cuales puede prevenir, causar o curar (Wilbert, W. 1996: 20). El joarotu, o “dueño de la joa”, se alinea con Joebo el dios cardinal caníbal del inframundo en el oeste. Lleva en su pecho a dos de los hijos de esta deidad, quienes a su vez, se encargan de hacerle cumplir sus promesas iniciáticas de que por medio de la hechicería deberá proveerlo a él y a su corte de sangre y carne humana. Si el chamán niega su obligación, los seres místicos del poniente destruirían a su gente y ellos mismos llegarían a su fin. El “sacrificio humano” por medio de la hechicería es indispensable para la permanencia de su gente, y periódicamente el joarotu está obligado a usar su honda mágica y sus dardos de humo de tabaco para matar por este medio a alguna persona de una comunidad vecina. La deidad protectora del joarotu expresa su agradecimiento dotando a su servidor con el poder de curar las enfermedades que van acompañadas de pérdida de sangre, incluyendo la disentería sanguinolenta que representa el mayor flagelo para la vida humana en el delta del Orinoco (Wilbert, W. 1996: 20). El wisiratu, o dueño del dolor, es el chamán o sacerdote étnico que sirve de mediador entre su pueblo y el Jebu. Detenta el poder de los dioses del norte, del este y del sur. Desde el momento de su iniciación, lleva en su cuerpo seis hijos de estas deidades cardinales que le sirven de entes tutelares. Durante toda su vida le recuerdan los votos que hizo en su encuentro iniciático de proveer periódicamente a los dioses y a su corte de humo de tabaco y de sagú de moriche. A cambio, los dioses disminuyen la muerte de niños y dotan al wisiratu con el poder de curar enfermedades. Aparte de sus funciones como curandero, el wisiratu también proporciona orientación psicológica y refuerza las normas morales dentro del grupo. El wisiratu de mayor rango es el Guardián de la piedra Sagrada, manifestación de la deidad tutelar para sus seguidores y, a la vez, su

principal fuente de protección (ibid.: 21) Entre este grupo debe de incluirse a la fitoterapeuta, pese a que sus poderes son más bien seculares. La práctica de la fitoterapeuta (yarokotarotu) en la comunidad warao no es ritual, aunque se realice dentro del marco religioso. Pero el hecho de que definamos esta práctica como “no ritual” no significa que sea una práctica secular, ya que la fitoterapeuta reconoce que los agentes de las enfermedades endémicas son de naturaleza metafísica y que su praxis y sus medicamentos forman parte del sistema religioso warao. Sin embargo, la fitoterapeuta no está sometida a una iniciación de tipo chamánico antes de llegar a ser una experta; como tampoco están sujetas a ningún ritual las actividades de recolección, preparación y administración de las medicinas botánicas (idem). La fitoterapeuta trata tres clases de enfermedades no místicas. Éstas incluyen: 1) enfermedades gastrointestinales (diarreas, vómitos, dolores de estómago, etc.); enfermedades respiratorias (gripes, tos); enfermedades febriles y cutáneas que se creen son causadas por la intrusión de un olor fétido en el cuerpo humano; 2) enfermedades debidas a “sangre débil”, trastornos del sistema reproductor de la mujer y pérdida de energía por esfuerzos excesivos y la prolongada exposición a los elementos naturales (lluvia, viento, frío, calor, etc.); y 3) enfermedades causadas por parásitos intestinales, picaduras de escorpiones, arañas, culebras, etc. y trastornos odontológicos (WILBERT Y LAFÉE, 2007: 21-22).

En un artículo reciente que hicimos a Noreye Guanire, Anairamiz Aranguren e Gonzales Nãñez (2008), explicamos la práctica del *Wisidatu* o chamán *warao*.

El Warao utiliza diferentes técnicas curativas como por ejemplo: la quema de restos de materiales y animales, estos produce olores fuertes ahuyentando a los malos espíritus que provocan las enfermedades. Esta es una de las diferentes técnicas de medicina originaria utilizada por el Warao: tradicionalmente cuando enferma un Warao se busca el **Wisidatu**, yerbero, maraquero “Marimataro”, en la actualidad se lleva a la medicatura para que le suministre tratamiento “yarokota” mientras que otro sector indígena Warao prefiere la practica visionaria del Wisidatu, la “Chamanica”. El Joarotu: El poderoso, el más grande en el mundo del mal y el bien (Joá): El amo de la brujería. Entre la etnomedicina, cosmovisión y práctica curativa los primeros tratamientos que recibe generalmente el enfermo es el reposo en su chinchorro que lo une a su ombligo como un hilo delgado y fino en su existencia entre la tierra y el cielo. Este, después de un baño frío le pasa la fiebre. Se le prohíben algunos alimentos en particular la carne y el pescado, el enfermo debe tomar brebajes preparado con hojas y tallos tiernos de clavellinas, también se le puede frotar todo el cuerpo con esta hoja e invocar a los espíritus sanadores con lo que el enfermo experimenta una sensación de frescor. Es importante discernir en el contexto de la practica simbólica estética, ritualista en donde el Wisidatu se conduce a un sistema de curación como la de succionar para eliminar el mal que aqueja el cuerpo – mente – espíritu a través de una realidad tanto simbólica como alternativa, viaje visionaria de los espíritus, alternativa para rescatar un alma. La interpretación de la enfermedad y el valor de las técnicas de la medicina moderna. Pero, en la totalidad de los casos de curación del Wisidatu y el Joarotu, a nivel psíquico o espiritual se considera conectada a la medicina occidental, como una opción al hombre con una carga valorativa como los sentimientos que son compartidos por las creencias, lo mitológico, lo simbólico (GUANIRE, ANAIRAMIZ ARANGUREN E GONZALES NãÑEZ , 2008: 3).

Cosmogonía

Los otros aspectos que consideramos fundamentales y clásicos de los saberes *warao* refieren a su cosmogonía y los mitos y narrativas vinculados con este episteme, los cuales fueron analizados pioneramente por Johannes Wilbert (1979). Allí inserta dos referencias a lo que él llama “Mythical Geography” o geografía mítica, donde cita el concepto cosmológico de los *warao* del área central, y concretamente los sub-tribus de *Mariusa*, *Winikina* y *Arawabisi*. Esa área vinculada con el llamado territorio *Hoanarao* (gente de las aguas negras) quienes le expresaron que ellos “estaban en el centro” del espacio cósmico, practican el culto a la piedra sagrada. Esta expresión se debe, según Wilbert, a que el entorno geográfico de esa área donde viven los *warao*, no posee montañas y por tanto, el panorama está delimitado muy hacia el sur por la cadena montañosa de la Sierra de Imataca y hacia el norte por un promontorio ubicado en la isla de Trinidad, en el lugar llamado Naparima. Por tanto, para los *warao* “la tierra tiene forma de disco, siendo su suelo muy delgado y el cual flota sobre el océano”. La causa de que la tierra flote se debe, según esta concepción cosmológica *warao*, a que la sostiene “firmemente en su centro, un monstruo serpentino terrestre, cuyas cuatro cabezas apuntan en dirección a los cuatro puntos cardinales”, afirma Wilbert.

Para finalizar acotamos lo planteado por los investigadores Dieter Heinen y Rafael Gassón (2006), del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), quienes recogen y retoman el importante trabajo de Wilbert en su artículo “*El verdadero Delta Indígena: Ecología etnohistórica del Delta del Orinoco*”.

Consideraciones finales: Los cuatro cuadrantes del Universo Warao

Johannes Wilbert (1979) publicó un artículo fundamental con el título *Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta*, en el que presentó el Universo Warao dividido en cuatro secciones, cada una con poblaciones diferentes. Vale la pena mencionar que Heinen (1988) trabajó datos etno-económicos del Delta que en puntos interesantes coincidieron. En esto Heinen y Rafael Gassón (1966: 61-66) dicen que

Los Warao ya no viven en los cuadrantes originales de tiempos prehispánicos ya que en los tiempos agitados de la colonia temprana y hasta el siglo XVIII muchos se refugiaron en el área de los Waharaowitu y sus morichales. Hoy en día, la situación es un mosaico de subgrupos cada uno con sus particularidades en rituales (naja namu, nowara), fiestas (mare mare) e instrumentos musicales (seke seke). La diferencia más grande es entre los morichaleros (daunarao, ojidunarao), básicamente sin curiaras, y los moyomo (tales como los Siawani), carpinteros de ribera.

Entre estos últimos el Universo Warao se extiende más allá del cerro Karosimo apuntado por Wilbert hasta la Altoplanicie de Nuria en la Serranía de Imataca donde localizan Wajakarima, el “Guardián de Tierra Firme” contrapuesto con Anabarima, “Guardián de las Olas”, ambos en 61o27' longitud Oeste. En la tradición mitológica Warao cada una de los cuadrantes está asociado con diferentes grupos humanos con diferentes modos de subsistencia: cazadores de váquiros en el sureste del Delta y en el área del Amacuro, mezclados con Lokono de habla arawaca; pescadores en el noroeste que conocían la explotación del sagú y la fabricación de canoas, habilidades que transmitieron a los recolectores Waharaowitu en el noreste; y finalmente conuqueros Warao mezclados con indígenas de habla caribe en el suroeste. Tal como apunta Wilbert, “el mito expli-

-ca los recursos naturales y la forma correspondiente de explotación” (1993[1979]:16). El mito Warao del héroe tribal Jaburi nos demuestra esta tradición (Roth 1908-9: 120, 122-5). Jaburi, el portador del arte de hacer curiaras nació en el cuadrante sureste, de donde era su padre Mayara-koto, el asador (de váquiros), a quien mató un espíritu “tigre” (Roth 1908-9: 122-3, Wilbert 1964: 28). Las madres (danituma) de Jaburi fueron dos hermanas de la parcialidad de los Siawani, quienes sabían como procesar aru, la harina de moriche (ojidu aru) (Wilbert 1964: 29). En la versión del mito relatado por Barral (1960:41-2) Mayakoto es un pescador. Lo mató una serpiente mitológica, Jajuba. Sin embargo, en esta versión hay dos Jaburi, un hijo de cada una de las dos mujeres. La versión de Barral también habla de yuca y de una casa cerrada por todas partes donde los horcones y los tabiques no hablan Warao. Sin embargo, el lorito se lo cuenta en Warao a la rana Wauta. En varias versiones del mito, la gente nutria o perros de agua, joetobu, son los tíos (hermanos de la madre) de Jaburi. Ellos son los Siawani o Chaguanes que los Waraowitu consideraron como caníbales, pero también como portadores de habilidades técnicas tales como el procesamiento de sagú y la fabricación de canoas (WILBERT, 1964: 141-3).

(...) Wilbert ha trazado el camino tomado por Jaburi desde el cuadrante del cazador, a través de la tierra de Wauta y, después de inventar la canoa con sus canales, a lo largo del caño Macareo hasta Nabarima en Trinidad (1993: 14-15). Se puede especular que cada una de las poblaciones de los cuadrantes tiene un animal totémico, en el sentido amplio del término. Ya hemos visto que los Waraowitu se identifican con wajaromu, el ave playera Tiwi-tiwe. Lavandero piensa que el baile del Pájaro Guarandol que se encuentra en todo el Noreste de Venezuela y en la isla de Margarita, corresponde a wajaromu (Lavandero, comunicación personal). El cuadrante en el Noroeste del Delta corresponde a los “perros de agua”, los Siawani, mientras que los Kariña son conocidos como “tigre” o jaguar. Los Lokono de habla Arawaca tienen clanes con sus respectivos tótem, pero no se conoce ninguno que abarque el total de dicha etnia. Tal como ya hemos apuntado arriba, los Guayanos, vecinos de los Waraotú del estado Sucre puede que sean la gente iguana. Ellos, seguramente de habla caribe, eran idénticos a los Pariagoto de la península de Paria donde se encuentra hoy el poblado de Guayana, (ver Carrocera 1979:XIV-XV) de donde proceden. Puede que Wayana sea la iguana (en Warao yowana) ya que Robert Harcourt menciona como su nombre “Guayna” o “Guyana” (Harcourt [1613] 1967: 151). Sin embargo, esto hasta la fecha solo es una conjetura (HEINE & GASSÓN, 1966: 61-66).

Como plantean los autores sobre la importancia y vigencia de la investigación de Johannes Wilbert (1979), la cosmogonía y cosmovisión del universo para los *warao* y su plano se mantienen en su imaginario a pesar de la penetración y aculturación ejercida sobre ellos por los *jotaraos* u occidentales, incluidos los misioneros religiosos.

Referencias bibliográficas

BARRAL, BASILIO DE. *Guarao guarata: Lo que cuentan los indios Guaraos*. Caracas: Escuelas Gráficas Salesianas. 1960.

BRIGGS, L. Charles, MARTINI-BRIGGS, Clara. *Las historias en los tiempos del cólera*. Caracas: Nueva Sociedad, 2004.

_____.; MARTINI-BRIGGS, Clara; GÓMEZ, Norbelys; GÓMEZ, Tirso; MORALEDA IZCO, Conrado; MORALEDA IZCO, Enrique. *Una enfermedad monstruo. Indígenas derribando el cerco de la discriminación en salud*. Buenos Aires: Lugar editorial. Edil, 2015.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro; HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. In: *Tierra Firme. Revista arbitrada de Historia y Ciencias Sociales*, n. 71, julio-septiembre, Caracas, 2000.

_____.; HEINEN, Dieter. Arquitectura Indígena Venezolana y Heterogeneidad Warao. Una Aclaración Necesaria In: *Boletín Antropológico*, año 31, n. 85, enero-Junio, 2013.

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. Mitos fundantes en la fuerza espiritual de los warao de Venezuela. In: *Patrimônio e Memória*, São Paulo, UNESP, v. 10, n. 2, p. 91-106, julho-dezembro, 2014. Disponible en: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/409>

_____. Etnia indígena warao: visibilidad de los prejuicios occidentales contemporáneos hacia la ancestralidad. In: *Revista Serviço Social e Saúde*. UNICAMP, vol. 18, 2019. Disponible en: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/sss/article/view/8656931/22177> DOI: <https://doi.org/10.20396/sss.v18i0.8656931>

GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, Anairamiz; GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Wisidatu: Mágico espiritual de los indígenas warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro. In: *Boletín Antropológico*, vol. 26, núm. 73, mayo-agosto, Mérida: Universidad de los Andes, p. 149-172, 2008. Disponible en: <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/30450>.

HARCOURT, ROBERT. A Relation of a Voyage to Guiana. Appendix I: *Collection of the passages containing fresh matter in the Second Edition of Harcourt's Relation*. Edited with Introduction & Notes by Sir Alexander Harris. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, [1613] 1967.

HEINEN, Dieter. "Los Warao", en *Los aborígenes de Venezuela, editado por Walter Coppens*. Caracas: Fundación La Salle. 1988.

_____.; GASSÓN, Rafael El verdadero Delta Indígena: Ecología etnohistórica del Delta del Orinoco. In: *Revista Copérnico*. Año III, n. 5, julio – diciembre, p. 61-66, 2006. Disponible en: <http://www.revencyt.ula.ve/storage/repo/ArchivoDocumento/copernico/v3n5/art6.pdf>

_____.; GASSÓN, Rafael (Edit.). *Forasteros en su propia tierra. Testimonios de los Amerindios Warao*. Caracas: Ediciones IVIC, 2008.

LAVANDERO, Julio; HEINEN, Dieter. Canciones y bailes del ritual de la Nouara. In: *Montalbán*, n. 17, p. 199-243, 1986.

MARTÍN, Elías. *En las Bocas del Orinoco: 50 años de los misioneros capuchinos en el Delta Amacuro 1924-1974*. Caracas: Ediciones Paulinas, 1977.

ROTH, WALTER E. An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians. *30th Annual Report*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1908/1909.

WHITEHEAD, Neil L.; HECKENBERGER, Michael J.; SIMON, George. Materializing the Past among the Lokono (Arawak) of the Berbice River, Guyana. In: *Antropológica*, Tomo LIV, n. 114, p. 87-127, 2010.

WILBERT, Johannes. *Warao oral literature*. Caracas: Fundación La Salle (ICAS), 1964.

_____. "Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta", en *Journal of Latin American Lore* 5(1): 129-150. 1979.

_____. *Mystic endowment: religious ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University. 1993.

_____. *Fitoterapia Warao: una teoría pnéumica de la salud, la enfermedad y la terapia*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1996.

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

D i s p o n i b l e e n :

https://www.academia.edu/592203/Salud_Ind%C3%ADgena_en_Venezuela_vol_2

WITTFOGEL, Karl. *Aspectos del desarrollo de las Sociedades Hidráulicas*. In: STEWARD, J.H. (Edit) *Las civilizaciones*

Tuberculosis: Enfermedad endémica y desatendida entre los indígenas warao del delta venezolano

Tuberculose: Doença endêmica e negligenciada entre os indígenas Warao do delta venezuelano

Zaida Araujo-García
Doutor em Ciências
Professor na Universidad Central de Venezuela, Instituto de Biomedicina
“Dr. Jacinto Convit”, Venezuela
zaraujogarcia@yahoo.com

Aimé Tillett
Estudiante
Escuela de Antropología, FaCES, Universidad Central de Venezuela
aimetillet@gmail.com

Jacobus H. de Waard
PhD em Bioquímica
Professor na Universidad Central de Venezuela, Instituto de Biomedicina
“Dr. Jacinto Convit”, Venezuela
jacobusdeward@gmail.com

Resumen: *Los warao son el segundo pueblo indígena más numeroso de Venezuela. Habitan en más de 450 comunidades en el delta del río Orinoco, en condiciones de vida caracterizadas por la carencia de saneamiento básico, falta de agua potable, escasez de alimentos y poco acceso a servicios de salud. La tuberculosis (TB) o infección activa por Mycobacterium tuberculosis es una de las principales causas de muerte a nivel mundial, y su incidencia en Venezuela está aumentando. El objetivo del trabajo es dar a conocer los determinantes sociales y los factores de riesgo de orden genético, inmunológico, ambiental y de atención que contribuyen a que permanezca la alta prevalencia de TB entre las comunidades warao del delta venezolano.*

Palabras Clave: *Indígenas warao; Delta venezolano; Tuberculosis; Respuesta Inmunitaria.*

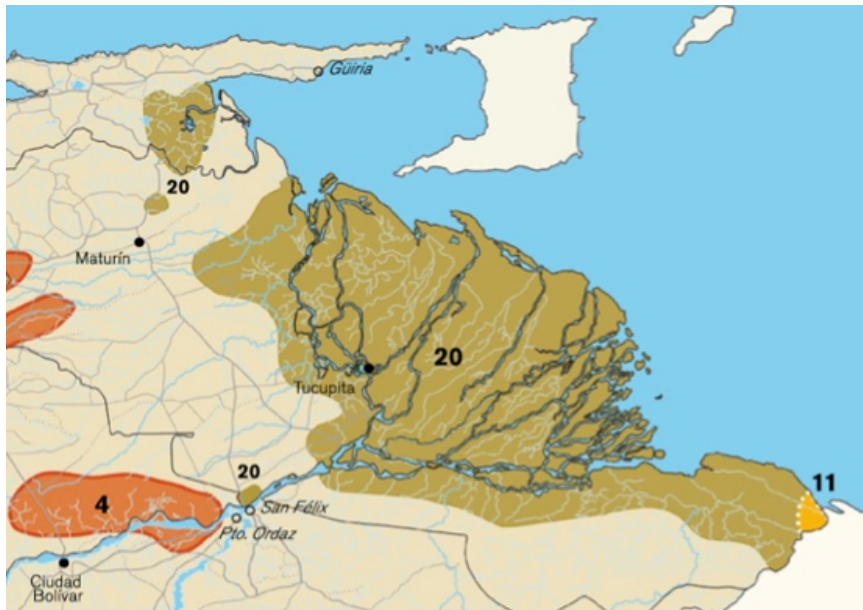
Resumo: *Os Warao são o segundo povo indígena mais numeroso da Venezuela. Eles vivem em mais de 450 comunidades no delta do rio Orinoco, em condições de vida caracterizadas pela falta de saneamento básico, de água potável, escassez de alimentos e pouco acesso aos serviços de saúde. A tuberculose (TB) ou infecção ativa pelo Mycobacterium tuberculosis é uma das principais causas de morte em todo o mundo e sua incidência na Venezuela está aumentando. O objetivo deste trabalho é evidenciar os determinantes sociais e os fatores de risco de natureza genética, imunológica, ambiental e sanitária que contribuem para a alta prevalência da TB entre as comunidades Warao do delta venezuelano.*

Palavras-chave: *Indígenas Warao, Delta venezuelano, Tuberculose, Resposta imunitária.*

Introducción

Los *warao* son el segundo pueblo indígena más numeroso de Venezuela, con una población de 48.771 personas según el Censo Nacional del año 2011 (INE, 2015). Su territorio ancestral es el delta del río Orinoco, en el extremo nororiental del país (Figura 1). El 83% de su población vive en el estado Delta Amacuro, aunque también se encuentran en los estados vecinos Monagas, Bolívar y Sucre (INE, 2018), así como en Guyana y Surinam. Durante los últimos cinco años, muchos han migrado fuera de Venezuela, hacia Guyana, Trinidad, y principalmente Brasil, donde viven más de 3.000 (ACNUR, 2020).

Figura 1: Área de ocupación Warao en Venezuela (número 20, verde oliva).



Fuente: FREIRE & TILLET, 2007

Su modo de vida tradicional está estrechamente vinculado a ambientes acuáticos. Son diestros constructores de embarcaciones, grandes navegantes y pescadores, además de excelentes artesanos (Figuras 2 y 3). Durante miles de años su dieta dependió de la fécula de las palmas de moriche (*Mauritia flexuosa*) y temiche (*Manicaria saccifera*); además de la pesca, la cosecha de productos selváticos y la cacería menor. Se trataba de una sociedad de recolectores con una economía de subsistencia, que lograron conservar su modo de vida hasta comienzos del siglo XX. El contacto con la sociedad nacional aumentó durante la segunda mitad del siglo XX, transformando la economía y re-configurando las estructuras políticas y sociales tradicionales (WILBERT & AYALA, 2007). El cierre del caño Manamo en 1965¹ y la epidemia de cólera entre 1992 y 1993, entre otros eventos, tuvieron graves impactos sobre la sociedad Warao y los ecosistemas deltaicos, forzando a muchas comunidades a emigrar hacia la periferia de su territorio, y fundar asentamientos en las inmediaciones de Tucupita, Barrancas y otros centros urbanos, en condiciones de extrema pobreza (AYALA & WILBERT, 2012).

1 La construcción de un dique cerró el curso natural del caño Manamo, para evitar las inundaciones anuales, aprovechar las tierras para la agricultura, y aumentar el caudal del Orinoco para la navegación de buques de gran calado. La disminución del cauce del caño Manamo y la penetración del mar, incrementaron la salinización de los ríos y la acidificación de los suelos. Este desastre ambiental afectó a cientos de indígenas warao del Delta occidental.

Figura 2: Comunidades Warao en las riberas del delta del río Orinoco.



Los *warao* viven en más de 450 comunidades, distribuidas entre los ríos, islas y caños del Delta. La mayoría de los asentamientos están habitados por 50 a 250 individuos, aunque existen comunidades con más de 500 habitantes (INE, 2018; AYALA & WILBERT, 2012). Las condiciones de vida de las comunidades *warao* son de las más precarias de todo el país. Los problemas de salud están determinados principalmente por la carencia de saneamiento básico, falta de agua potable, escasez de alimentos y falta de acceso a servicios de salud eficientes y culturalmente adecuados. Las principales enfermedades que los afectan son prevenibles y remediabiles, y muchas muertes se podrían evitar si recibieran cuidados médicos básicos, pero ocurren como consecuencia de las desigualdades socioeconómicas, la discriminación racial y las barreras geográficas y culturales que excluyen a los Warao del sistema de salud.

En este artículo presentamos una revisión general sobre la tuberculosis (en adelante TB) entre los indígenas *warao* del Delta venezolano, considerando distintos enfoques, como el análisis epidemiológico y de salud pública, la antropología y la investigación biomédica, incluyendo estudios sobre genética e inmunidad. La finalidad de este trabajo es dar a conocer y llamar la atención sobre este grave problema de salud que ha sido desatendido, afectando a uno de los mayores pueblos indígenas de Venezuela, ahora también presente en Brasil; y la necesidad de desarrollar planes para la prevención y control de la TB, culturalmente adecuados para los Warao.

Figura 3: Elaboración de cestas de fibras de moriche, actividad diaria de subsistencia de los indígenas warao.

Fuente: Elaboración propia

Condiciones de vida y situación de salud

A partir de los datos del Censo del 2011 correspondientes al municipio Antonio Díaz del estado Delta Amacuro, pueden inducirse las condiciones de vida del pueblo warao, ya que ese municipio concentra la mayoría de la población *warao* (59%), y el 92% de sus habitantes son indígenas. El municipio tiene un promedio de 5,4 personas por hogar, el mayor a nivel nacional, y el 51% de los hogares viven en hacinamiento²; los cuales son factores de riesgo para transmisión de TB. El 69% de los hogares presentan déficit de servicios sanitarios básicos, como acceso a agua potable y sistemas de eliminación de excretas. El 86% de las viviendas obtienen el agua directamente del río o caño, sin ningún tipo de tratamiento, y el 85% de los hogares carece de sistemas de eliminación de excretas, las cuales son depositadas directamente en el río o caño. En el 2011, Antonio Díaz era el municipio más pobre³ de Venezuela, con el 83% de hogares en situación de pobreza, de los cuales 55% presentaban pobreza extrema (INE, 2011a, 2011b, 2011-2012). La carencia de datos oficiales más recientes impide contar con una caracterización actualizada de la situación, que en el contexto de emergencia humanitaria debe ser aún más precaria; pero son evidentes las tremendas inequidades respecto a los indicadores a nivel nacional.

La situación de salud actual de los *warao* es difícil de conocer por la falta de acceso a información epidemiológica oficial, que está censurada por el Estado⁴. Además del sub-registro de información en la mayoría de las comunidades, por estar ubicadas en zonas de difícil acceso, donde el Estado tiene poca o ninguna presencia, y frecuente ausencia de personal de salud.

Las causas de mortalidad en indígenas del estado Delta Amacuro en el año 2013 fueron: diarrea, gastroenteritis y otras enfermedades infecciosas intestinales (24%), infecciones respiratorias agudas y otras enfermedades respiratorias (12,2%), enfermedades del corazón (9,2%) y enfermedad por VIH (7,7%).

2 El hacinamiento es una condición definida a partir del número de personas por pieza de dormitorio. Se considera que hay hacinamiento en hogares que presentan más de 3 personas por cuarto para dormir (INE, 2017). Sin embargo, según el CELADE "para los pueblos indígenas, y dependiendo del contexto territorial, los resultados de este indicador pueden ser más bien una constatación de sus formas de vida" (CEPAL, en línea).

3 Se caracteriza la pobreza mediante el método de necesidades básicas insatisfechas (NBI).

4 Esto también explica la falta de datos actualizados para este artículo.

Otras causas en orden de importancia fueron cáncer, causas externas, enfermedades del sistema digestivo, desnutrición y ciertas afecciones originadas en el período perinatal.

También se notificaron muertes por TB respiratoria, complicaciones del embarazo, parto y puerperio, y tos ferina (MPPS, 2015b). Delta Amacuro está entre los estados con mayores tasas de mortalidad materna del país (130 x 100.000 n.v. en 2013) (MINMUJER, s.f.), de las cuales el 50% son mujeres *warao* (MPPS, 2015b). La tasa de mortalidad infantil duplica el promedio nacional (28 x 1000 n.v., y 39 x 1.000 n.v. en menores de 5 años) (MPPS, 2015b).

La epidemia de VIH entre los *warao* tuvo una evolución explosiva, y en una década a partir del año 2002, el 9,55% de la población había sido infectada (VILLALBA & COL., 2013). Estas cifras representan una prevalencia dramáticamente elevada, aproximadamente 10 veces mayor a la mundial, lo cual puede ser devastador para este pueblo indígena (DE WAARD & COL., 2017). La epidemia de VIH-1 entre los *warao* se caracteriza por una prevalencia extremadamente alta de cepas X4, intervalos muy cortos de transmisión, una alta prevalencia de TB y acceso limitado a tratamiento antirretroviral (TARV) y a atención sanitaria general. Estos factores combinados aceleran la evolución a SIDA y reducen la esperanza de vida de los Warao seropositivos sin TARV en aproximadamente dos años (RANGEL & COL., 2015; PUJOL & RANGEL, 2018).

La deficiencia de nutrición ha sido una causa de mortalidad importante y recurrente en el estado Delta Amacuro (MSDS, 2003; MPPS, 2009; ZAMBRANO, 2009). En pacientes *warao* que acudieron al hospital "Luis Razetti" de Tucupita la desnutrición aparece como primera causa de muerte, a razón de una por mes, principalmente en menores de 1 año (MPPS, 2015-2017). El 95% de las muertes por desnutrición del estado Delta Amacuro corresponden a pacientes *warao* (MPPS, 2015b). Los altos índices de malnutrición y de muertes por desnutrición, así como la situación de inseguridad alimentaria y hambre, han forzado a cientos de familias *warao* a migrar a Brasil en condiciones precarias.

Delta Amacuro presenta las mayores tasas de morbilidad (65,6/100.000) y mortalidad (6,1/100.000) por TB a nivel nacional (MPPS, 2015a, 2015b), donde el 82% de los casos notificados corresponden a indígenas *warao* (MPPS, 2018). La incidencia en población *warao* es 13 veces superior que en la población no indígena y 19 veces superior a la tasa nacional⁵.

El sistema sanitario del estado Delta Amacuro no está en capacidad de dar respuestas adecuadas a los problemas de salud de los *warao*. La red de establecimientos existente es insuficiente para la atención de la gran cantidad de comunidades que se encuentran distribuidas en un territorio muy extenso y de difícil acceso, en la intrincada red de islas, caños y ríos que conforman el Delta. También hay problemas estructurales en las condiciones de funcionamiento, que limitan la implementación de los programas de prevención, promoción y atención en salud, además de la falta de adaptación a la cultura, el idioma y la medicina tradicional del pueblo *warao*. Estos elementos operan como mecanismos de exclusión que mantienen a los *warao* marginados del sistema de salud, con dramáticas consecuencias sobre sus condiciones de vida.

Concepción *warao* de la salud, las enfermedades y la curación

La salud *-bajuka-* es considerada por los *warao* el estado normal del individuo. Está directamente relacionada con la calidad de la sangre y es necesario alimentarse adecuadamente para mantenerla fuerte. Cuando la sangre se debilita o la persona sufre alguna hemorragia, disminuye la vitalidad y el cuerpo puede ser invadido por agentes patógenos que producen enfermedades. También las almas pueden ser afectadas. Los *warao* identifican cuatro almas dentro de su cuerpo, ubicadas en la cabeza, el pecho, el bajo abdomen y el tórax. Cada una está asociada a funciones, emociones y sentimientos específicos (WILBERT & AYALA, 2007).

5 Cálculos propios a partir de datos del Programa Nacional Integrado de Control de la TB.

En la cultura *warao* coexisten dos teorías sobre la enfermedad con sus respectivos sistemas terapéuticos: el chamanismo y la teoría pnéumica (WILBERT, 1996). La teoría chamánica explica el origen de las enfermedades consideradas místicas, las cuales son causadas por ataques de espíritus caníbales devoradores de almas *-jebu-*, objetos patógenos *-bajana-* o encantamientos *-joa-*, enviadas por los dioses como castigo por transgredir las normas de comportamiento con el entorno; o también, por agresiones de chamanes enemigos que envían enfermedades a través de saetas mágicas (WILBERT & AYALA, 2007; GOTTOPO, GOTTBORG & OLIVARES, 2014).

Los chamanes son predominantemente varones que actúan como curanderos rituales e intermediarios entre los seres humanos, los dioses y otros espíritus, con quienes se comunican mediante el humo del tabaco (WILBERT & AYALA, 2007). Los chamanes están obligados -por sus promesas iniciáticas- a proveer alimentos a los dioses a cambio de la fertilidad, salud y longevidad de su gente (WILBERT, 1996; WILBERT & AYALA, 2007). Las enfermedades sobrenaturales son tratadas por tres clases de chamanes. El *bajanarotu* o succionador, se especializa en la extracción de objetos mágicos patógenos *-bajanas-* del cuerpo del paciente. El *joarotu* o “dueño de las joas” -hechizos cantados con los que flecha a sus víctimas-. El *wisiratu* o “dueño del dolor”, es la figura central de la religiosidad Warao y su misión es mantener el equilibrio entre el mundo sobrenatural y el mundo Warao; también proporciona orientación psicológica y refuerza las normas morales dentro del grupo (WILBERT, 1996; GOTTOPO, GOTTBORG & OLIVARES, 2014).

Por otra parte, la teoría pnéumica *warao* explica la enfermedad como resultado de la contaminación por un olor fétido que entra en el cuerpo del paciente afectando los órganos de la zona donde penetra, así como alguna de las cuatro almas. El proceso curativo consiste en oponer al olor patógeno, un medicamento vegetal de olor fragante que desplace el aire fétido, para lograr la curación que se caracteriza por un aire neutro. Este tipo de enfermedades son tratadas por las mujeres fitoterapeutas *-yarokotarotu-*, quienes son expertas en la recolección, preparación y administración de medicinas botánicas (WILBERT, 1996).

El diagnóstico de las enfermedades es un proceso complejo que puede prolongarse varias semanas e involucrar a los diferentes chamanes y las fitoterapeutas. En caso que ninguno de los especialistas médicos warao identifique el padecimiento dentro de su ámbito curativo, o si los tratamientos no logran los resultados esperados, entonces enviarán al enfermo a la medicatura, por tratarse de afecciones exóticas provenientes del mundo de los criollos (WILBERT & AYALA, 2007). Wilbert y Ayala concluyen que los *warao* no desconfían de los médicos criollos ni de las terapias biomédicas, debido a que la etnoepidemiología indígena identifica una cantidad de enfermedades provenientes del mundo criollo, y existen más articulaciones que conflictos entre ambos sistemas médicos. Tanto los chamanes como las fitoterapeutas ven crecer su prestigio si sus pacientes son sanados por la medicina criolla, ya que el diagnóstico correcto finalmente lleva al enfermo al tratamiento adecuado. Sin embargo, son comunes las quejas entre los médicos criollos referentes al mal estado en que llegan los pacientes a la medicatura, prácticamente moribundos, lo cual infunde frustración entre los galenos y cierto desprecio por la medicina tradicional *warao* (WILBERT & AYALA, 2007). Así mismo refieren problemas debido a la falta de adherencia de los pacientes a algunos medicamentos, los cuales suspenden apenas sienten mejoría, lo que puede complicar cuadros que requieren tratamientos prolongados o permanentes, como en los casos de TB, malaria o VIH.

Tuberculosis en el mundo warao

La presencia de TB precolombina ha sido demostrada por múltiples evidencias en todo el continente americano, incluyendo el territorio que hoy corresponde a Venezuela (GONZÁLEZ, 2009: 122), así como su dispersión por el norte del territorio venezolano a partir del siglo XVI (SCARAMELLI & TARBLE, 2011: 53). Sin embargo, los ecosistemas deltaicos, junto a varios

elementos propios de la cultura *warao*, funcionaron como un “santuario epidemiológico” protegiéndolos del contacto con otros grupos étnicos, como los Caribes y Arawak desde tiempos precolombinos, reduciendo el contagio de elementos patógenos (WILBERT, 1998-1999: 79-80). Durante la época colonial, los humedales del Delta no fueron una zona atractiva para los invasores europeos, y se considera que resultaron un “refugio fortuito que salvó al *warao* del genocidio epidemiológico, la esclavitud y la guerra que sufrieron otros pueblos vecinos” (WILBERT & AYALA, 2007). No está del todo claro en qué momento la TB alcanzó a los *warao*, sin embargo, Wilbert refiere que “los Warao de más edad están de acuerdo en aceptar que la tuberculosis es relativamente reciente en el Delta y que llegó con los inmigrantes criollos del oeste” (1996: 42).

Los *warao* identifican la TB como una enfermedad epidémica “de origen exótico, lo cual, en la lengua Warao, está indicado por el prefijo *jebu*, que implica la existencia de un espíritu patógeno” (WILBERT, 1996: 73). En idioma *warao* la TB pulmonar puede llamarse *jebu muju* (espíritu hueso), *jebu obo monida* (espíritu tos incurable), *jebu sabana* (espíritu malo) o *obo sabana* (tos mala) (WILBERT, 1996 y 2004). Para los *warao*, las enfermedades respiratorias y la TB en particular, son muy graves, especialmente para los niños y ancianos, ya que la tos, los estornudos y la fiebre debilitan el cuerpo y pueden ocasionar la muerte por agotamiento (WILBERT, 1996: 33).

La TB, sobre todo en los casos avanzados que presentan esputo con sangre, se relaciona con el mundo caníbal regido por el dios del oeste *Abajera* (guacamayo rojo) que mata por medio de enfermedades hemorrágicas. El chamán *joarotu*, el “dueño de las *joas*” -hechizos cantados con los que flecha a sus víctimas-, recibe de *Abajera* el poder de curar las enfermedades que van acompañadas de pérdida de sangre, como la TB pulmonar avanzada. Es por esto que sólo el *joarotu* puede ocuparse de estos casos, aunque también acepta la ayuda de las fitoterapeutas para aliviar el dolor y reconfortar al enfermo (WILBERT, 1996: 33).

En el mito de origen de la TB pulmonar, *Jebu Muju* tiene la forma de un hombre esqueleto, todo huesos, sin nada de carne, excepto por la lengua. Se acerca amistosamente a saludar a su víctima, pero cuando lo abraza, lo hace violentamente, devorándolo y dejándolo convertido en un esqueleto. El *wisiratu*, al ser avisado, consulta a los espíritus, quienes le indican que debe destruir al *jebu* o de lo contrario, continuará devorando gente. El *wisiratu*, acompañado de los *bajananrotu* y varios *joarotu*, van hasta la casa de *Jebu Muju* para matarlo. Los *joarotu* descargan dardos mágicos de *joa* en dirección al tórax del esqueleto, su parte vulnerable, cayendo muerto, completamente desmembrado. Sólo queda una pila de huesos. Sin embargo, antes de morir, el *jebu* dice: “A partir de ahora, los Warao morirán tan flacos como yo lo estoy. Irán enflaqueciendo hasta que finalmente mueran” (P.M. Ojeda, en WILBERT, 1996: 40-42).

Distribución de la prevalencia de tuberculosis

La TB es posiblemente la enfermedad infecciosa más prevalente en el mundo, pero es tratable y prevenible. Se calcula que una cuarta parte de la población tiene TB latente, y es una de las 10 principales causas de muerte a nivel mundial. El riesgo de enfermarse de TB es mucho mayor en personas inmunodeprimidas, como en casos de infección por VIH, malnutrición o diabetes. En 2018, 10 millones de personas se enfermaron y 1,5 millones fallecieron a causa de la TB. Esta enfermedad es la causa principal de muerte de personas VIH-positivas. Más del 95% de las muertes por TB se producen en países de ingresos bajos y medianos (OMS, 2019). Entre los principales factores que mantienen la endemia de TB destacan la pobreza, las desigualdades e inequidades sociales, la falta de capacidad operativa para la detección y tratamiento adecuado de los casos diagnosticados, las migraciones y el impacto de la pandemia del VIH (MPPS, 2010).



Gráfico 1 (WHO, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019).

En Venezuela la incidencia de TB estuvo disminuyendo entre 1990 y 2014 (Gráfico 1), pasando de una tasa de 28 a 21/100.000⁶, sin embargo, entre 2014 y 2019 se experimentó un repunte de casos que elevaron la tasa hasta 39/100.000, registrándose un abrupto aumento de la incidencia en los últimos cinco años, pasando a superar los niveles reportados hace tres décadas atrás. La tasa de mortalidad por TB (excluyendo VIH) se redujo de 4,3 a 2,4/100.000 entre 1990 y 2005, manteniéndose relativamente estable desde entonces (WHO, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019).

La distribución de la TB por estados en el año 2013⁷ (Gráfico 2), muestra que Delta Amacuro presentó las mayores tasas de morbilidad (65,6/100.000) y mortalidad (6,1/100.000) a nivel nacional. La tasa de morbilidad fue 6 veces superior a la tasa nacional de 10,7/100.000; mientras que la tasa de mortalidad fue casi tres veces mayor a la tasa nacional de 2,3/100.000. Las muertes por TB en Delta Amacuro sumaron 10 casos, de los cuales cinco fueron indígenas (MPPS, 2015a, 2015b).

⁶ Incluyendo casos notificados nuevos y recaídas.

⁷ Esta información proviene de las publicaciones oficiales más recientes del MPPS disponibles al público, el *Anuario de Morbilidad 2013* y el *Anuario de Mortalidad 2013*. Sin embargo, es importante indicar que las cifras de casos de TB reportados en el *Anuario de Morbilidad* están muy por debajo (cerca de 50%) de los casos reportados por Venezuela que aparecen publicados en el *Global Tuberculosis Report* de la OMS. Por eso, es muy posible que las tasas reales por estados sean muy superiores a las que aparecen en el gráfico 2, así como la tasa nacional que se reporta para el 2013, de 10,7/100.000.

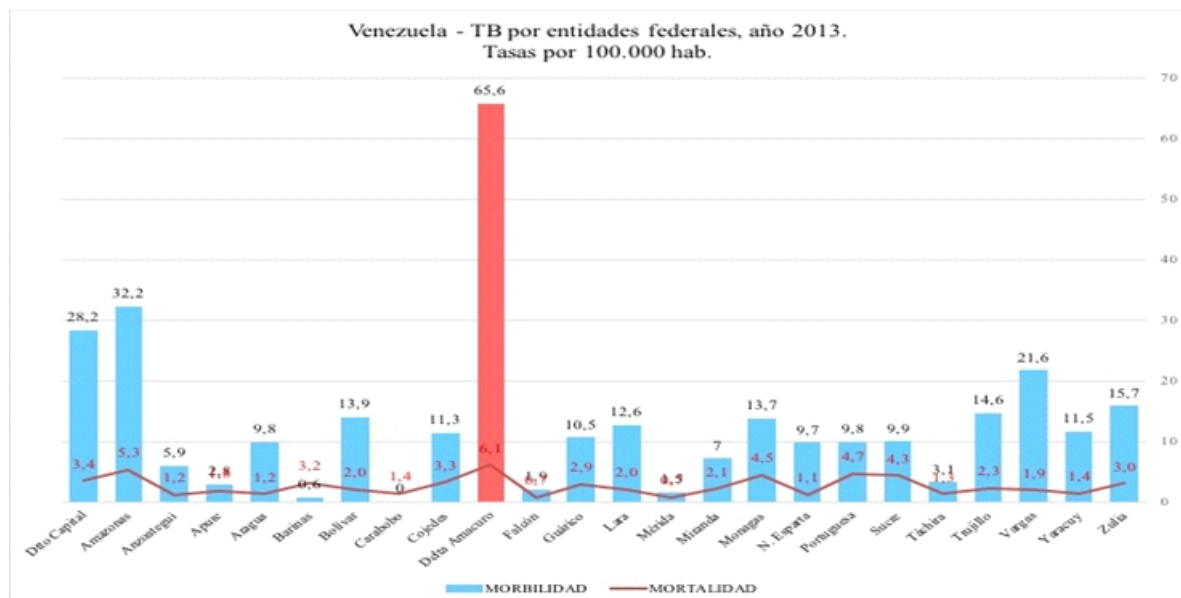


Gráfico 2 (MPPS, 2015a, 2015b).

La ficha epidemiológica de TB del Programa Nacional Integrado de Control de la TB de Venezuela registra las variables “indígena” y “etnia” entre los datos del paciente. Esto ha permitido al programa conocer las estadísticas detalladas de los casos registrados en pacientes indígenas. En el estado Delta Amacuro entre los años 2012 y 2017, el 82% de los casos notificados de TB fueron en indígenas Warao (Tabla 1). Además, del total de casos de TB en pacientes Warao, el 82% ocurrieron en Delta Amacuro y 18% en otros estados. Promediando el número de casos ocurridos entre 2012 y 2017, y con base en la población registrada en el censo del 2011, la tasa promedio de incidencia de TB en Delta Amacuro corresponde a 61,8/100.000; entre la población no indígena la tasa promedio es 14,9/100.000, mientras que en población indígena equivale a 201,8/100.000 (Gráfico 3), 13 veces más alta que la tasa promedio en población no indígena y 19 veces superior a la tasa nacional⁸.

Tuberculosis en población indígena warao. Venezuela 2012 - 2017

Año	Nº Casos TB en Edo. Delta Amacuro	Nº Casos TB en población indígena Edo. Delta Amacuro	Porcentaje de casos en población indígena	Nº Casos TB en población indígena warao ⁹
2012	102	93	91 %	114
2013	81	74	91 %	95
2014	103	78	76 %	100
2015	101	81	80 %	104
2016	103	86	84 %	96
2017	124	91	73 %	103
\bar{X}	102,3	83,8	82,5%	102

Tabla 1 Fuente: Datos del Programa Nacional Integrado de Control de la TB.

8 Cálculos propios a partir de datos del Programa Nacional Integrado de Control de la TB.

9 Incluye casos en Delta Amacuro y otros estados.

Los altos niveles de prevalencia de TB entre la población *warao* tienen larga data y se conocen con detalle, al menos desde 1999. En el año 2002 se reportaba que “en la población *warao* de Delta Amacuro, la tasa de tuberculosis es la más alta registrada en el país”. En 1999 “el 90% de los casos se presentó entre la población *warao*, en donde la tasa llegó a ser de 450/100.000”; y un estudio dirigido a diagnosticar TB infantil en la población *warao* registró una prevalencia de 3,2%, equivalente a una tasa de 3.190/100.000 en los niños menores de 15 años (FERNÁNDEZ DELARREA & COL., 2002).

La alta prevalencia de TB en población indígena de Venezuela se sigue identificando como un problema de primera línea. La evaluación del Programa Nacional de TB del año 2016, presentaba a las personas indígenas como el grupo más afectado, con 631 casos a nivel nacional (ICASO-ACCSI, 2017). No obstante, el Programa de Control de la TB en el estado Delta Amacuro tiene una serie de dificultades para el tratamiento adecuado de los pacientes *warao*, como la falta de personal y de recursos logísticos para acceder a las comunidades, especialmente las de acceso fluvial, para la vigilancia activa, tratamiento y seguimiento de los casos. El programa está centralizado en Tucupita, la capital del estado, y no llega a la red ambulatoria, ni mucho menos a las comunidades; los médicos rurales no están integrados al programa, ni se está haciendo vigilancia. Tampoco existen campañas de promoción y prevención de la TB adaptadas a la cultura y el idioma *warao*. Los pacientes diagnosticados tienen que viajar a Tucupita para buscar el tratamiento. Por esto Delta Amacuro es el estado con mayor pérdida de seguimiento (abandono del tratamiento). Los pacientes *warao* abandonan el tratamiento en cuanto sienten mejoría, lo que ocasiona recaídas y casos de TB multi-resistente a los fármacos¹⁰.

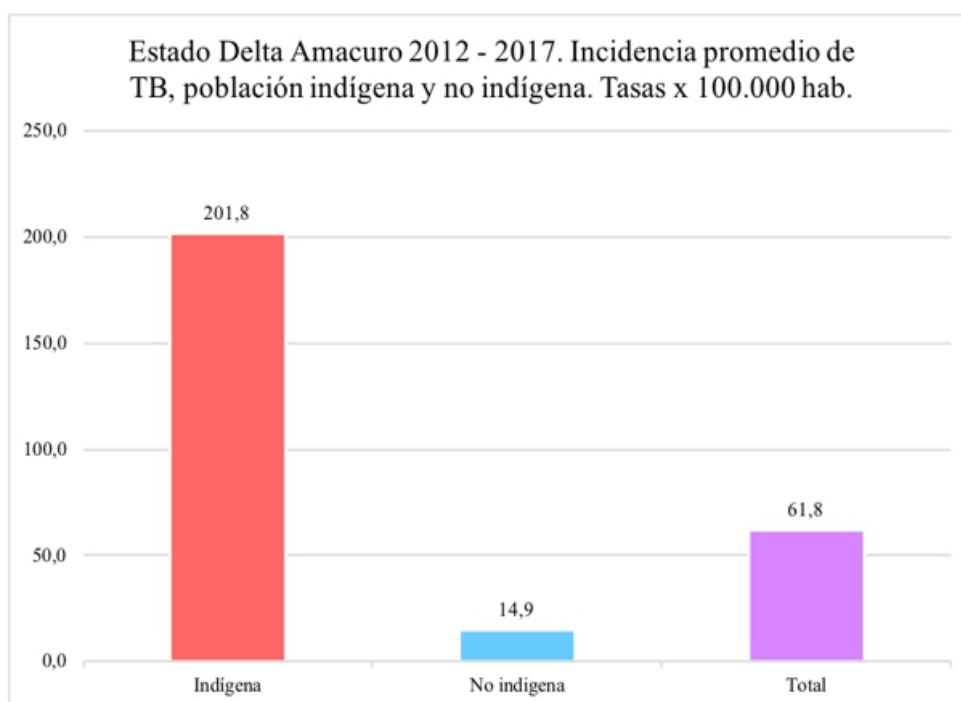


Gráfico 3 Fuente: Cálculos propios a partir de datos del Programa Nacional Integrado de Control de la TB.

¹⁰ La información sobre el Programa de Control de TB en Delta Amacuro fue recabada en una entrevista realizada el 24 de abril de 2018. La identidad del informante se mantiene anónima para protegerlo de posibles represalias laborales.

Factores de riesgo y determinantes sociales asociados a la susceptibilidad a TB

Una elevada proporción de la población indígena *warao* presenta factores de alto riesgo de desarrollar infección activa por TB. Las altas tasas de prevalencia de TB en comunidades *warao* implican que muchas personas tengan contacto intradomiciliario con pacientes que presentan cuadros de TB pulmonar activa, por lo que están en riesgo permanente de contagio. A esto se suma las características propias de las familias extendidas *warao*, en las que la cantidad de personas que conviven en un mismo hogar suele ser elevada, presentando situaciones de hacinamiento (INE, 2011-2012)¹¹, lo que favorece aún más la propagación de la enfermedad.

La falta de acceso a servicios de salud, atención médica y medicinas, en la mayoría de las comunidades *warao*, incide en la mala situación de salud en general de la población indígena. El estado Delta Amacuro también reporta las más bajas coberturas de vacunación a nivel nacional, incluyendo baja cobertura de vacunación con BCG (BURGHOUTS & COL., 2017). Las deficiencias del Programa de Control de TB en el estado Delta Amacuro, conllevan el diagnóstico tardío y falta de tratamiento oportuno para los pacientes diagnosticados, así como la pérdida de seguimiento a pacientes en tratamiento (abandono del tratamiento), recaídas y casos de TB multi-resistente a los fármacos. Esto se debe principalmente a la carencia de medios logísticos y de personal, necesarios para poder acceder a las comunidades y realizar las actividades de vigilancia epidemiológica, así como para llevar tratamiento a los pacientes.

Las altas tasas de desnutrición, mala nutrición y hambre en la población *warao*, también son factores asociados a padecer TB, debido a la estrecha relación entre estado nutricional y capacidad de respuesta inmunológica. Asimismo, el déficit de servicios sanitarios, como acceso a agua potable y sistemas de eliminación de excretas, y el consumo de agua directamente de los ríos o caños, son factores ambientales de riesgo que los predisponen a infecciones por parásitos intestinales, que también tienen relación con los elevados índices de desnutrición y anemia registrados en población *warao* (VERHAGEN & COL., 2013). Las aguas contaminadas con excretas de animales que cohabitan en las comunidades, como perros y cerdos, conducen al establecimiento de condiciones antropozoonóticas de riesgo para infecciones por parásitos intestinales, principalmente las helmintiasis, que inciden en una deficiente respuesta inmunológica a *M. tuberculosis* (ARAUJO & COL., 2012). También se ha reportado un elevado consumo de alcohol (DE WAARD & COL., 2017), considerado un factor de riesgo asociado a la alteración en la regulación inmune que conlleva inmunodeficiencia (COOK, 1998).

La elevada prevalencia de VIH entre los *warao*, junto a la falta de acceso a TARV y atención sanitaria, constituyen graves factores de riesgo de coinfección por TB/VIH (RANGEL & COL., 2015). Por otra parte, se han identificado factores genéticos característicos de la población indígena *warao*, que los predisponen a tener una mayor susceptibilidad a *M. tuberculosis* (ARAUJO & COL., 2017).

Es importante destacar que muchos de los problemas mencionados, asociados a los factores de riesgo de padecer TB entre los *warao*, son resultado de determinantes sociales como la situación de pobreza extrema, la exclusión de la atención en salud, la sistemática discriminación racial y violencia estructural a la que ha estado sometido históricamente el pueblo indígena *warao*.

Investigación biomédica sobre la TB en población *warao*

A partir del año 1999, el Servicio Autónomo Instituto de Biomedicina (SAIB) y el Instituto de Biomedicina "Dr. Jacinto Convit" - Universidad Central de Venezuela (IB-UCV) iniciaron actividades dirigidas a mejorar la calidad de vida de la población *warao*, mediante el desarrollo

11 De acuerdo con los estándares de medición aplicados por el Instituto Nacional de Estadística.

de proyectos relacionados con el control de enfermedades endémicas en Venezuela. Para el estado Delta Amacuro se priorizó el control de la TB, ya que para el año 1998 tenía la tasa de prevalencia más alta de Venezuela, con 54,6/100.000 (MSAS, 1999). No obstante, no se dejaron de lado otras áreas, como el estudio de las diarreas debido a infecciones por parásitos y las condiciones sanitarias, específicamente en lo concerniente a la calidad del agua.

Dos laboratorios del IB-UCV, el Laboratorio de Inmunología de Enfermedades Infecciosas, en cooperación con el Programa de Control Regional de TB de Delta Amacuro, se involucraron en mejorar el control de la TB entre las comunidades *warao*. En el año 1999 la tasa de prevalencia registrada aumentó a 93,2/100.000, la más alta del país, con el 90% de los casos identificados entre la población indígena *warao* del municipio Antonio Díaz (MSAS, 1999; MPPS, 2007). Esta situación se dio a conocer como resultado de los proyectos de investigación llevados a cabo, mediante la búsqueda activa de casos en las comunidades *warao* del municipio Antonio Díaz, donde hasta ese momento se mantenía un sub-registro. Asimismo, fueron resultado de las investigaciones llevadas a cabo por el mismo Laboratorio de Tuberculosis, sobre la genética molecular del agente causal o *M. tuberculosis*, los cuales mostraron que en general el 60% de los casos de TB son por transmisión activa y de estos, el 90% se presentaron en San Francisco de Guayo y Murako, comunidades del municipio Antonio Díaz. Estos últimos hallazgos sugirieron que la transmisión es continua (FERNÁNDEZ DE LARREA & COL., 2002).

Prevalencia de tuberculosis en la población infantil

La TB es principalmente una enfermedad del sistema respiratorio, y se transmite al toser y estornudar. Las altas prevalencias de TB se deben, en gran parte, a que no se detectan los pacientes a tiempo, para poder impedir la transmisión de la infección de una persona a otra. La lentitud en el diagnóstico se debe, por un lado, a la baja sensibilidad que tiene la técnica de tinción o baciloscopia (40%-60%); mientras que el método de oro, altamente sensible, el cultivo de *M. tuberculosis* es demasiado lento, debido al ritmo de crecimiento de la bacteria. Además, el 75% de los pacientes con TB extrapulmonar, y el 95% de los niños con TB, dan resultados negativos a la baciloscopia, debido a la dificultad de obtener muestras de esputo por la falta de expectoración. La mayoría de los casos de TB ocurre en países poco desarrollados, con recursos económicos limitados, en los que el diagnóstico depende principalmente del examen clínico, los hallazgos radiográficos y la confirmación con frotis y cultivo. Esto muestra la necesidad de encontrar una herramienta adicional de diagnóstico de TB, tan rápida como la serología, que permita detectar los casos a tiempo, interrumpir la transmisión y mejorar el control de TB en la población indígena *warao*, e inclusive en la población no indígena¹² (RIVAS & COL., 2005).

Otra posibilidad diagnóstica interesante es la detección de material genético de la micobacteria, mediante técnicas de amplificación genética basadas en el uso de la reacción en cadena de polimerasa (PCR). Como es de esperarse, la utilidad de estas pruebas es mayor cuando la baciloscopia es positiva, circunstancia en la cual la especificidad y sensibilidad son superiores a 95%. Sin embargo, cuando la baciloscopia es negativa, la sensibilidad se reduce entre 40% y 70%. Si bien el valor diagnóstico de las pruebas genéticas rápidas es indiscutible, su aplicabilidad en la práctica clínica diaria depende del valor pronosticador que posean. La eficacia tan variable de la vacuna o BCG y la ausencia de un método diagnóstico rápido, sensible y específico hacen de la enfermedad un reto para los médicos responsables del tratamiento de estos pacientes. Por tal razón, es de gran importancia contar con pruebas confiables de diagnóstico precoz (RIVAS & COL., 2005).

12 Conocida en Venezuela como población "criolla".

La poca difusión y el marginamiento a que ha sido relegado el conocimiento sobre las enfermedades que afectan a las comunidades indígenas, fue el principal motivo para comenzar en el año 1999 las investigaciones del Laboratorio de Inmunología de Enfermedades Infecciosas del IB-UCV, dirigidas a conocer la prevalencia de la TB entre la población *warao* infantil de las comunidades del municipio Antonio Díaz (Figura 4). En Venezuela no existía publicado antes del año 2000, un sistema de puntuación para el diagnóstico de TB infantil en zonas rurales con infraestructuras inadecuadas, y menos aún, un sistema validado apto para ser implementado en las comunidades indígenas *warao* o rurales con alta prevalencia de TB en adultos. En vista de ello, se desarrolló a partir del año 1999 una metodología sencilla para diagnosticar TB infantil en la población *warao*, aplicando parámetros epidemiológicos y criterios clínicos en una población total de 502 niños *warao* provenientes de San Francisco de Guayo y comunidades vecinas. De los 502 niños evaluados, se seleccionaron 27 niños menores de 15 años sospechosos de presentar TB, de los cuales 16 (60%) fueron confirmados por radiología, de padecer TB pulmonar. De estos pacientes, 13 (81%) resultaron positivos a la prueba de tuberculina o PPD. Adicional a la confirmación radiológica, se encontró que 7 niños (43%) tenían una o más confirmaciones adicionales: 3 pacientes fueron positivos por BK/cultivo y 5 por serología. Estos resultados permitieron establecer que la prevalencia de TB infantil en niños de 0 a 15 años era de 3,2%, equivalente a una altísima tasa de 3.190/100.000 niños (FERNANDEZ DE LARREA & COL., 2002).

Figura 4: Niños warao de las comunidades del delta del río Orinoco



Fuente: Elaboración propia.

Este estudio se puede comparar con otras investigaciones que utilizan los criterios de la OMS (HOUWERT & COL., 1998), y diversas metodologías empleadas en varios países, como Uganda y Alemania, para el diagnóstico de TB (MIGLIORI & COL., 1992; FELTEN & COL., 1998). En Sudáfrica se ha probado un sistema basado en la pérdida de peso, el síndrome febril prolongado y la tos como factores principales, y el contacto con casos y las pruebas cutáneas como factores secundarios, obteniéndose una sensibilidad cercana al 70%, comparando con estándares de oro para la confirmación, como radiología, bacteriología e histología (FOURIE & COL., 1998). En conclusión, se destaca que la metodología simple desarrollada para detectar TB en niños *warao* demostró su utilidad, y debería ser aplicada en toda la población infantil *warao*. Se recomendó el seguimiento de los casos y la investigación de contactos de cada uno de los pacientes adultos diagnosticados en la búsqueda activa y continua de esta enfermedad.

Genética, inmunidad, factores ambientales y antropozoonosis

La reciprocidad que se establece entre *M. tuberculosis* y la respuesta inmunitaria desarrollada por el hospedador, determina el control o no de la infección. Se conoce que una minoría de las personas que son infectadas por *M. tuberculosis* es capaz de progresar a enfermedad clínica. Se puede decir, en términos generales, que el 90% de las personas tendrán controlados los bacilos en estado latente para toda la vida, por medio de su sistema inmunológico; un 5% presentará TB primaria progresiva y el otro 5% presentará la enfermedad en estados tardíos de la vida, lo que se denomina TB de reactivación o post-primaria (RIVAS & COL., 2005). En los individuos resistentes, el control de la infección o de los bacilos tuberculosos que se encuentran en la región alveolar requiere principalmente del desarrollo de una respuesta de inmunidad celular del tipo Th1. Este tipo de respuesta incluye la participación de los macrófagos alveolares, los linfocitos T CD4+ y CD8+, principalmente los linfocitos T y la producción de citocinas como: IL-2, IFN-, IL-12, IL-18 y TNF- α . Aunado están las quimiocinas como RANTES, MCP-1, MIP-1 α e IL-8 que juegan un papel muy importante en la migración de las diferentes subpoblaciones celulares al sitio de infección para la formación del granuloma. Además, es primordial el papel de las células “natural killer” (NK), y de las células epiteliales como parte de la respuesta de inmunidad innata (RIVAS & COL., 2005).

Se ha postulado que la evolución del perfil de citocinas único pudiera estar asociada a la adaptación de los aborígenes a la presión selectiva relacionada con el ambiente en el cual predominaron las infecciones por hongos, parasíticas por protozoarios y helmínticas. Estudios sobre enfermedades infecciosas entre las poblaciones indígenas han sido enfocados en relación con factores socioeconómicos, contribuyendo estos a susceptibilidad o resistencia a las enfermedades. Ejemplos de esto, el abuso del consumo de alcohol, la desnutrición, la pobreza, la cual es un determinante social de TB. En la mayoría de estos estudios, las diferencias genéticas entre las poblaciones son anunciadas como factores contribuyentes en la susceptibilidad o resistencia a las enfermedades; sin embargo, las bases de esta disparidad o diferencias genéticas permanecen inexploradas (LARCOMBE & COL., 2005; LARCOMBE & COL., 2008; TOLLEFSON & COL., 2013; PRAÇA & COL., 2013; CORMIER & COL., 2019; BASTA & DE SOUSA, 2019).

Existen hallazgos previos derivados de los estudios inmunogenéticos realizados por la Dra. Zulay Layrisse (1988 y 1997) en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), en indígenas *warao* y población criolla venezolana, los cuales mostraron las diferencias inmunogenéticas entre ambas poblaciones. Herencia y segregación de DW, un antígeno clase II, de los Antígenos Leucocitarios Humanos (HLA o Human Leukocyte Antigens), actualmente conocido como Complejo Mayor de Histocompatibilidad (MHC), haplotipos del HLA, definidos en desequilibrio de ligamiento, solamente con células homocigotas de origen *warao* y asociaciones DR/DQ no vistas o descritas previamente en otras poblaciones humana (LAYRISSE & COL., 1988; MAKHATADZEET & COL., 1997). Esta condición encontrada en los indígenas *warao* podría predisponer a la susceptibilidad a infecciones, entre ellas, por *M. tuberculosis*. En este contexto, se ha reportado que los factores genéticos son determinantes importantes de la susceptibilidad a la TB. El estudio de la asociación de los polimorfismos genéticos que inciden en los niveles de expresión de las citocinas reguladoras o no reguladoras, permite concluir que diferentes alelos inciden de manera específica en el desarrollo de la susceptibilidad genética a la enfermedad (DELGADO & COL., 2002).

En relación con el humano, se ha establecido que tanto la respuesta inmunitaria innata como la adaptativa están involucradas. Después de la captura del bacilo por los macrófagos alveolares, puede ocurrir que la micobacteria sea destruida, en cuyo caso, es la inmunidad innata la respuesta inmunitaria más importante. Sin embargo, cuando la infección se establece, es la res-

-puesta adaptativa la que conduce el control de la infección, siempre y cuando una adecuada respuesta inflamatoria local no específica se desarrolle luego que la invasión se establezca (RIVAS & COL., 2005).

El equipo del Laboratorio de Inmunología de Enfermedades Infecciosas del IB-UCV, en un estudio exhaustivo, evaluó la inmunidad celular a través de la producción de citocinas TNF-, IL-12 (IL-12p40), IFN- (tipo Th1) e IL-4 y también IL-5 (tipo Th2), en experimentos *ex vivo* realizados con células mononucleares de sangre periférica cultivadas de pacientes con TB y controles sanos, tanto de indígenas *warao* como de individuos criollos, las cuales se estimularon con el antígeno purificado de cultivo o PPD de *M. tuberculosis* (GIAMPIETRO & COL., 2010). Los resultados mostraron que la producción de citocinas determinadas en sobrenadantes de cultivo a las 24 y 48 horas inducidas por el antígeno, podían dividirse en dos grupos: el grupo de los pacientes criollos, que producían preferencialmente y de manera significativa la citocina pro inflamatoria, factor de necrosis tumoral alfa (TNF-) y las citocinas de tipo Th1, interleucina 12 (IL-12) e interferón gamma (IFN- γ), tanto para las 24 como a las 48 horas de cultivo; y el grupo de los pacientes *warao*, que con preferencia producían citocinas del tipo Th2, la interleucina 4 (IL-4), pero de manera significativa la interleucina 5 (IL-5), tanto para las 24 como a las 48 horas de cultivo. Los hallazgos permiten pensar que el desarrollo de una respuesta del tipo Th2 mediada por la IL-4 e IL-5 puede poner en minusvalía el desarrollo de la respuesta protectora contra *M. tuberculosis* del tipo Th1, lo cual conllevaría a poner en desventaja a los indígenas *warao* para defenderse de la TB (GIAMPIETRO & COL., 2010).

Aunado a la alta prevalencia de TB presente entre los indígenas *warao*, está la alta incidencia de parasitosis intestinales. Las coinfecciones son un factor que condiciona la susceptibilidad a padecer muchas enfermedades, entre ellas la TB. Antonio Díaz es el municipio de Delta Amacuro con el mayor número de casos de helmintiasis (52,3%) y amibiasis (45,5%) (INE, 2007). Los parásitos, principalmente los helmintos, inducen el desarrollo de la respuesta de inmunidad celular mediada por citocinas del tipo Th2, la cual contrarresta el desarrollo óptimo de la respuesta del tipo Th1, asociada a la resistencia a las infecciones por patógenos intracelulares, como *M. tuberculosis*, causante de la TB.

Humanos y parásitos han coevolucionado, y continúan coexistiendo. El entendimiento de las asociaciones huésped-parásito es esencial si queremos entender el impacto de los patógenos y enfermedades en la dinámica estabilidad de los indígenas *warao* del delta venezolano. En esta región, las infecciones gastrointestinales representan una de las principales causas de morbilidad entre los indígenas, con infecciones parasitarias recurrentes o abrumadoras, especialmente por helmintos, donde la TB es también endémica. El reporte publicado por el INE en el año 2007, condujo a desarrollar un estudio preliminar en relación con la prevalencia parasitológica presente en los indígenas *warao*. Los resultados parasitológicos mostraron que las helmintiasis estuvieron presentes en un 45,7% de los indígenas, seguidos de las parasitosis mixtas por helmintos y protozoarios en un 40%, y los protozoarios en un 5%; mientras que en un 7,5% de los individuos no se observaron parásitos. Entre los parásitos intestinales se observaron: *Trichuris trichiura*, *Ascaris lumbricoides*, *Hymenolepis nana*, los cuales fueron los más frecuentes entre los helmintos, y *Entamoeba coli*, *Entamoeba histolytica*, *Giardia lamblia* y *Balantidium coli* entre los protozoarios (GONZÁLEZ & COL., 2003). Los resultados en su conjunto muestran la existencia de una alta prevalencia tanto de infecciones por helmintos como de coinfecciones mixtas por helmintos y protozoarios. Esto sugirió que podría existir un perfil de expresión de citocinas tanto del tipo Th2 como Th1, pero con predominancia de Th2, lo cual se estableció en trabajos posteriores.

Infecciones parasitarias debidas principalmente a helmintos, están relacionadas con la respuesta humoral del isotipo IgE, la cual está asociada a la inmunidad celular del tipo Th2. En un estudio exhaustivo se evaluó la policlonalidad o IgE total, así como las IgE e IgG4 específicas

contra *M. tuberculosis* en indígenas warao adultos y en criollos adultos, sin y con infección por *M. tuberculosis* (ARAUJO & COL., 2012). Los resultados mostraron significativos altos niveles de IgE total, presentes tanto en los pacientes como en los indígenas Warao controles, en comparación con los pacientes y controles criollos. La respuesta IgE específica mostró que las reactividades IgE anti-PPD y anti-H37Rv fueron significativamente altas en los pacientes y controles indígenas warao, en comparación con los pacientes y controles criollos. La reactividad de IgG4 anti-PPD y anti-H37Rv no mostró significancia entre los grupos, pero su reactividad se vio influenciada por el tratamiento anti tuberculoso. Los hallazgos comparativos de estas dos respuestas entre los individuos warao y criollos mostraron que, entre los indígenas warao hay una intrínseca propensión a producir altos niveles de IgE total e IgE específica, asociada a la inmunidad celular del tipo Th2 en comparación con los individuos criollos (ARAUJO & COL., 2012).

Los indígenas warao presentan altas tasas de infecciones parasitarias desde muy temprana edad. Si estas son principalmente por helmintos, como se mencionó anteriormente, el desarrollo de una respuesta principalmente del tipo Th2 desde la infancia pudiera ser un factor que favorece la susceptibilidad a la infección activa por *M. tuberculosis*. Existen además factores ambientales de riesgo que podrían predisponer a la contaminación con parásitos intestinales a través de las excretas de los animales que cohabitan en las comunidades warao, conduciendo al establecimiento de condiciones antropozoonóticas. Esto se explica debido a que los individuos utilizan el río Orinoco como fuente de agua para sus necesidades básicas. Cuando el nivel freático del Orinoco desciende a causa de la marea, los cerdos y perros bajan a alimentarse de los restos orgánicos presentes en el suelo. Al subir la marea, los pobladores de la comunidad utilizan esta misma fuente de agua, lo que podría traer como consecuencia la contaminación accidental por huevos o quistes de parásitos intestinales, tales como: *Toxocara canis* y *Ascaris suum*, parásitos de perros y cerdos, respectivamente (ARAUJO & COL., 2015).

Se determinó por serología la seropositividad de infección por *Ascaris suum* y *Toxocara canis*, utilizando antígenos de excreción/secreción (E/S) de *Ascaris suum* (AES) y *Toxocara canis* (TES), en indígenas warao, tanto adultos como niños pertenecientes a la comunidad de Murako, donde los indígenas conviven muy de cerca con perros, pero más especialmente con cerdos, los cuales son criados para la venta. Los resultados mostraron que entre los adultos, 44,1% fueron seropositivos para ambos parásitos (*Ascaris suum* y *Toxocara canis*); mientras que los niños sólo mostraron seropositividad a uno u otro de los helmintos. Adicionalmente, a partir de células mononucleares de sangre periférica y utilizando la técnica de la PCR, se evaluó la respuesta inmune celular a través del estudio de la expresión de citocinas: IFN-, IL-2, IL-6, TGF-, TNF-, IL-10 e IL-4. La cuantificación de la expresión de las citocinas mostró que hubo un significativo incremento de una respuesta inmunitaria celular tipo Th2, la cual estuvo mediada por el aumento de la expresión de IL-4 entre los indígenas con seropositividad para los antígenos TES provenientes de *Toxocara canis* (ARAUJO & COL., 2015). Estos hallazgos podrían sugerir que la alta incidencia de zoonosis debida a parasitosis intestinales podría ser un factor condicionante que favorezca la susceptibilidad a desarrollar TB activa en los individuos que habitan en estas comunidades.

Los factores genéticos son determinantes importantes de la susceptibilidad a la TB. El estudio de la asociación de los polimorfismos genéticos que inciden en los niveles de expresión de las citocinas tipos Th1 y Th2, permite concluir que diferentes alelos inciden de manera específica en el desarrollo de la susceptibilidad genética a la enfermedad; se ha reportado que la frecuencia de estos polimorfismos varía en diferentes grupos étnicos (DELGADO & COL., 2002). Por estas razones, el Laboratorio de Inmunología de Enfermedades Infecciosas del IB-UCV desarrolló investigaciones en el campo de la variación génica o polimorfismo de citocina y/o receptor, que pudieran estar asociados a la susceptibilidad de los indígenas warao a padecer TB. Se estudió el interferón-gamma (IFN- γ), el cual es una citocina importante para la resistencia a la

infección por *M. tuberculosis*. Se evaluaron las variantes o frecuencias genotípicas del polimorfismo del gen de IFN- γ (IFN- γ +874) en 24 pacientes indígenas *warao* con infección activa por *M. tuberculosis* y 111 controles indígenas *warao* sanos. Los resultados mostraron una significativa alta frecuencia del alelo A entre ambos grupos indígenas estudiados (homocigoto A/A mutante); indígenas con infección activa (95,8%) e indígenas sin infección (97,3%). Los indígenas con infección activa o pacientes, portadores del genotipo homocigoto A/A mutante mostraron un incremento significativo de riesgo relativo de 3,59. Adicionalmente, se compararon las frecuencias genotípicas del polimorfismo IFN- γ +874 de indígenas *warao* controles sanos con individuos controles sanos caucásicos o mestizos americanos. Los hallazgos mostraron una significativa alta frecuencia génica o genotípica mutante A/A (97%) en comparación con los caucásicos (27%). Adicionalmente, los resultados mostraron que entre los indígenas *warao* hubo concordancia entre la significativa alta frecuencia genotípica mutante A/A del polimorfismo IFN- γ +874, genotipo de bajo productor IFN- y la disminuida expresión del gen de IFN- cuantificada por PCR tiempo real o qPCR, lo cual podría estar asociado a la susceptibilidad de padecer TB entre los indígenas *warao* (ARAUJO & COL., 2017).

Finalmente, como recomienda la Organización Mundial de la Salud (2015) en estrategias para terminar con la TB, para el control de los factores determinantes de la TB es necesario considerar no solamente las políticas establecidas y los sistemas de protección, sino también tomar acciones sobre la protección en salud y la reducción de la pobreza. Esta combinación puede incidir en la disminución de inequidades en salud y la carga de TB entre los indígenas del mundo (WHO, 2015).

Consideraciones finales

La población indígena *warao* presenta las mayores tasas de prevalencia de TB del país. Esto plantea la necesidad de identificar la atención hacia esta población como una prioridad especial. El interés en dar a conocer los factores determinantes de riesgo a padecer TB entre los indígenas *warao* del Delta venezolano, se orienta a motivar a las autoridades de salud, tanto del nivel central como regional, para implementar las medidas necesarias para mejorar el control de la TB en estas comunidades. Si se toman medidas preventivas como la educación comunitaria en salud, adaptada al idioma y la cultura *warao*; y se implementan las intervenciones necesarias, como las pesquisas activas de casos con métodos suficientemente sensibles, específicos y rápidos, se podría garantizar el corte de la transmisión de la infección entre los indígenas. Reduciendo la prevalencia de TB, se mejoraría el nivel general de salud y calidad de vida, contribuyendo a realizar derechos humanos fundamentales, como el derecho a la vida y la salud de los *warao*, que les permita impulsar libremente su destino para garantizar la supervivencia de las actuales y futuras generaciones.

Referencias bibliográficas

ACNUR. *Atividades população indígena. Maio 2020*. Acnur Brasil, 2020. En línea: <https://data2.unhcr.org/fr/documents/download/76672>

ARAUJO, Zaida; BRANDES, Sietze; PINELLI, Elena; BOCHICHIO, María A.; PALACIOS, Andrea; WIDE, Albina; et al. "Seropositivity for ascariasis and toxocarosis and cytokine expression among the indigenous people in the Venezuelan Delta región". *Revista do Instituto de Medicina Tropical de São Paulo*, 57(1), 2015: 47-55.

ARAUJO, Zaida; GIAMPIETRO, Francesca; RIVAS-SANTIAGO, Bruno; LUNA-HERRERA, Julieta; WIDE, Albina; CLARK, Wilman; et al. "Patients exposed to *M. tuberculosis* infection with a prominent IgE response". *Archives of Medical Research*, 43(3), 2012: 225-232.

ARAUJO, Zaida; PALACIOS, Andrea; BIOMÓN, Rubén; RIVAS S., Bruno; SERRANO, Carmen J.; ENCISO M., Leonor; et al. "Concordance between interferon- γ gene +874A/T polymorphism and interferon- expression in a TB-endemic indigenous setting". *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical*, 50(2), 2017: 199-207.

AYALA, Cecilia; WILBERT, Werner. *Gente de la curiara: Los Warao un pueblo indígena de caños y humedales*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2012.

BASTA, P.C.; DE SOUSA V., P.V. "Determinants of tuberculosis in Indigenous people worldwide". *The Lancet*, 7, 2019: e6-7.

BURGHOUTS, Jochem; DEL NOGAL, Berenice; URIEPERO, Angimar; HERMANS, Peter W.; DE WAARD, Jacobus H.; VERHAGEN, Lilly M. "Childhood Vaccine Acceptance and Refusal among Warao Amerindian Caregivers in Venezuela; A Qualitative Approach". *PLoS ONE* 12(1), 2017: e0170227.

CEPAL. *Viviendas en Situación de Hacinamiento*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. En Línea : https://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/Webhelp/viviendas_en_situacion_de_hacinamiento.htm.

COOK, RT. "Alcohol abuse, alcoholism, and damage to the immune system—a review". *Alcoholism Clin Exp Res*, 22(9), 1998: 1927-1942.

CORMIER, Maxime; SCHWARTZMAN, Kevin; N'DIAYE, Dieynaba S.; BOONE, Claire E.; DOS SANTOS, Alexandre M.; GASPAS, Júlia; "Proximate determinants of tuberculosis in indigenous people worldwide: a systematic review". *Lancet Global Health*, 7, 2019: e68-80.

DE WAARD, Jacobus; DEL NOGAL, Berenice; CHANG G., Schezca; HURTADO S., José L.; INOJOSA C., Hernán G.; MÉRIDA, Manuel A.; et al. "Factores de riesgo para infección por VIH en indígenas de la etnia Warao del Municipio Antonio Díaz, Estado Delta Amacuro, Venezuela. Octubre – diciembre 2015". *Boletín Venezolano de Infectología*, 28(1), enero-junio de 2017: 55-65.

DELGADO, Julio; BAENA, Andres; THIM, Sok; GOLDFELD, Anne E. "Ethnic specific genetic associations with pulmonary tuberculosis". *Journal Infection Diseases*, 186, 2002: 1463-8.

FELTEN, M.; RATH, T.; MAGDORF, K.; KLETT, M.; LEICHSENRING, M. "Childhood tuberculosis: an index measuring the ability to detect cases early". *International Journal Tuberculosis Lung Disease*, 2(2), 1998: 111-115.

FERNÁNDEZ DE LARREA, Carlos; FANDIÑO, Cecil; LÓPEZ, Diana; DEL NOGAL, Berenice; RODRÍGUEZ, Nilia; CONVIT, Jacinto; et al. "Tuberculosis en menores de 15 años en la población Warao de Venezuela". *Investigación Clínica*, 43, 2002: 35-48.

FOURIE, P.; BECKER, P.; FESTENSTEIN, F.; MIGLIORI, G.; ALCAIDE, J. "Procedures for developing a simple scoring method based on unsophisticated criteria for screening children for tuberculosis". *International Journal Tuberculosis Lung Disease*, 2(2), 1998: 116-123.

FREIRE, Germán; TILLET, Aimé. *Salud Indígena en Venezuela. Mapa General*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007.

GIAMPIETRO, Francesca; DE WAARD, Jacobus H.; RIVAS-SANTIAGO., Bruno; ENCISO-MORENO, José A.; SALGADO, Antonio; ARAUJO, Zaida. "In vitro levels of cytokines in response to purified protein derivative (PPD) antigen in a population with high prevalence of pulmonary tuberculosis". *Human Immunology*, 71(11), 2010: 1099-1104.

GONZÁLEZ G., Miguel. *Medicina en la América aborigen: un ensayo reivindicativo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2009.

GONZÁLEZ, Nieves; DE CUBEDDU, Laura; DE WAARD, Jacobus H.; FANDIÑO, Cecil; FERNÁNDEZ DE LARREA, Carlos; LÓPEZ, Diana; et al. "Estudio de la respuesta inmunitaria en niños Warao de comunidades con alta prevalencia de tuberculosis". *Investigación Clínica*, 44(4), 2003: 303-318.

GOTTOPO, Luis F.; GOTTBURG, Gabriela; OLIVARES, Danuvis. *Las migraciones Warao contemporáneas y su posible relación con la propagación del VIH*. Caracas: Fundacredesa, 2014.

HOUWERT, K.; BORGGREVEN, P.; SCHAAF, H.; NEL, E.; DONADL, P.; STOLK, J. "Prospective evaluation of World Health Organization criteria to assist diagnosis of tuberculosis in children". *European Respiratory Journal*, 11(5), 1998: 1116-1120.

ICASO-ACCSI. *Peligro triple. Resurgimiento de epidemias, un sistema fallido de salud pública y la indiferencia global sobre la crisis en Venezuela*. International Council of AIDS Service Organizations ICASO y Acción ciudadana contra el Sida ACCSI, 2017.

INE. *Censo 2011*. Procesado con Redatam + SP. CEPAL/CELADE 2003-2013. Instituto Nacional de Estadística, 2011-2012. En línea: <http://www.redatam.ine.gob.ve/Censo2011/index.html>.

INE. *Censo Nacional de Población y Vivienda 2011. Empadronamiento de la Población Indígena*. Caracas: Ministerio del Poder Popular de Planificación. Instituto Nacional de Estadística, 2015.

INE. *Medición de la pobreza por NBI en Venezuela*. Ministerio del Poder Popular de Planificación. Instituto Nacional de Estadística, 2017. En línea: <https://www.cepal.org/sites/default/files/presentations/2017-05-lorian-perez-ve.pdf>.

INE. *Población Indígena por Entidad Federal. Tasa bruta de mortalidad corregida, según entidad federal, 2002-2007*. Instituto Nacional de Estadística, 2007. En línea: <http://www.ine.gov.ve>

INE. *Venezuela – Estados: Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre. Censo 2011. Lista de centros poblados con población declarada Warao*. Caracas: Instituto Nacional de Estadística, 2018.

INE. *Viviendas con eliminación de excretas, según entidad federal, municipios y parroquias, Censo 2011. Demográficos, Censos de Población y Vivienda, Censo 2011, Servicios. Instituto Nacional de Estadística, 2011b. En línea: http://www.ine.gob.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=95&Itemid=26*

INE. *Viviendas con servicio de agua, según entidad federal, municipios y parroquias, Censo 2011. Demográficos, Censos de Población y Vivienda, Censo 2011, Servicios. Instituto Nacional de Estadística, 2011a. En línea: http://www.ine.gob.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=95&Itemid=26.*

LARCOMBE, L.; REMPEL, J.D.; [Dembinski](#), I.J.; TINCKAM, K.; RIGATTO, C.; NICKERSON, P. "Differential cytokine genotype frequencies among Canadian Aboriginal and Caucasian populations". *Genes Immunity*, 6(2), 2005: 140-144.

LARCOMBE, Linda; ORR, Pamela H.; LODGE, Andrew M.; BROWN, Jodie S.; DEMBINSKI, Iga J.; [MILLIGAN](#), Leisel C.; et al. "Functional gene polymorphisms in Canadian aboriginal populations with high rates of tuberculosis". *Journal Infection Diseases*, 198, 2008: 1175-1179.

LAYRISSE, Z.; HEINEN, H.D.; BALBAS, O.; GARCÍA, E.; STOIKOW, Z. "Unique HLA-DR/DQ associations revealed by family studies in Warao Amerindians. Haplotype and homozygosity frequencies". *Human Immunology*, 23, 1988: 45-57.

MAKHATADZE, N.J.; FRANCO, M.T.; LAYRISSE, Z. "HLA class I and class II allele and haplotype distribution in the Venezuelan population". *Human Immunology*, 55, 1997: 53-58.

MIGLIORI, G.; BORGHESI, A.; ROSSANIGO, P.; ADRIKO, C.; NERI, M.; SANTINI, S.; et al. "Proposal of an improved score method for the diagnosis of pulmonary tuberculosis in childhood in developing countries". *Tubercle and Lung Disease*, 73(3), 1992: 145-149.

MINMUJER. *1er Plan Nacional para la Protección de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos de las Mujeres 2014-2019*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Mujer y la Igualdad de Género – Instituto Nacional de la Mujer.

MPPS. *Anuario de morbilidad año 2013*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2015a.

_____. *Anuario de mortalidad 2013*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2015b.

_____. *Directrices para el despistaje, diagnóstico y tratamiento de la tuberculosis en pacientes con indicación de terapias biológicas*. Caracas: Viceministerio de Redes de Salud Colectiva, Dirección General de Programas de Salud, Coordinación Nacional de Salud Respiratoria, 2010.

_____. *Evaluación del programa nacional de control de la tuberculosis año 2007*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007.

_____. *Servicio de Atención y Orientación al Indígena (SAOI). Pacientes atendidos por el Servicio de Atención y Orientación al Indígena del Hospital "Luis Razetti" de Tucupita*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud. Dirección de Salud Indígena, 2015-2017.

_____. *Situación de salud del Estado Delta Amacuro - Aspectos resaltantes - Perfil epidemiológico*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud. Oficina de Análisis de Situación de Salud, 2009.

EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI -Teresina • Vol. 3, n. 2 (2020)

_____. *Tuberculosis en población indígena Warao. Venezuela 2012 – 2017*. Información inédita. Ministerio del Poder Popular para la Salud. Programa Nacional Integrado de Control de la TB, 2018.

MSAS. *Seminario Técnico-Administrativo. Programa Integrado de Control de la Tuberculosis*. Caracas: Ministerio de Sanidad y Asistencia Social, 1999.

MSDS. *Estado Delta Amacuro - Perfil epidemiológico*. Caracas: Ministerio de Salud y Desarrollo Social. Dirección de Epidemiología, 2003.

OMS. "Tuberculosis". Organización Mundial de la Salud. *Sitio web mundial*, 17 de octubre de 2019. En línea: <http://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis>

PRAÇA L., M.R.; MARQUES Z., V.; BASTA, P.C.; CRODA, J. "Genetic Polymorphism and immune response to tuberculosis in indigenous populations: a brief review". *Brazilian Journal Infection Diseases*, 17, 2013: 363-368.

PUJOL, Flor; RANGEL, Héctor. *Comunicación personal*. Caracas, 20 de marzo de 2018.

RANGEL, Héctor R.; BELLO, Gonzalo; VILLALBA, Julian A.; SULBARAN, Yoneira F.; GARZARO, Domingo; MAES, Mailis; et al. "The Evolving HIV-1 Epidemic in Warao Amerindians Is Dominated by an Extremely High Frequency of CXCR4-Utilizing Strains". *Aids Research and Human Retroviruses*, 31(12), 2015: 1265-1268.

RIVAS-SANTIAGO, Bruno; VIEYRA-REYES, Patricia; ARAUJO, Zaida. "Respuesta de inmunidad celular en la tuberculosis pulmonar". *Investigación Clínica*, 46(4), 2005: 391-412.

SCARAMELLI, Franz; TARBLE, Kay. "El impacto de las enfermedades del Viejo Mundo en el Orinoco medio: evidencia documental y arqueológica". En: FREIRE, Germán (ed.). *Perspectivas en Salud Indígena: Cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011. pp. 43-74.

TOLLEFSON, D.; BLOSS, E.; FANNING, A.; REDD, J.T.; BARKER, K.; MCCRAY, E. "Burden of tuberculosis in indigenous peoples globally: a systematic review". *International Journal Tuberculosis Lung Disease*, 17(9), 2013: 1139-1150.

VERHAGEN, Lilly M.; INCANI, Renzo N.; FRANCO, Carolina R.; UGARTE, Alejandra; CADENAS, Yeneska; SIERRA R., Carmen I.; et al. "High Malnutrition Rate in Venezuelan Yanomami Compared to Warao Amerindians and Creoles: Significant Associations WITH Intestinal Parasites and Anemia". *PLoS ONE*, 8(10), 2013: e77581.

VILLALBA, Julian A.; BELLO, Gonzalo; MAES, Mailis; SULBARAN, Yoneira F.; GARZARO, Domingo; LOUREIRO, Carmen L.; et al. "HIV-1 epidemic in Warao Amerindians from Venezuela: spatial phylodynamics and epidemiological patterns". *AIDS*, 27(11), 2013: 1783-1791.

WHO. *Global Tuberculosis Report 2013*. Geneva: World Health Organization, 2013.

_____. *Global Tuberculosis Report 2014*. Geneva: World Health Organization, 2014.

_____. *Global Tuberculosis Report 2015*. Geneva: World Health Organization, 2015.

_____. *Global Tuberculosis Report 2016*. Geneva: World Health Organization, 2016.

_____. *Global Tuberculosis Report 2017*. Geneva: World Health Organization, 2017.

_____. *Global Tuberculosis Report 2018*. Geneva: World Health Organization, 2018.

_____. *Global Tuberculosis Report 2019*. Geneva: World Health Organization, 2019.

WILBERT, Werner; AYALA, Cecilia. "Los Warao". En: FREIRE, G.; (eds) *Salud indígena en Venezuela*, Vol. 2. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, 2007. Pp. 331-397.

WILBERT, Werner. "Epidemiology, Phytotherapy, and Pneumatic Chemistry: Warao Health-Care in Culture-Historical Context". *Antropológica*, 89, 1998-1999: 79-96.

_____. *Evaluación socioepidemiológica de los Waraos de la parroquia Manuel Renaud (municipio Antonio Díaz) referente a la tuberculosis, paludismo y diarreas. Informe final, 31 agosto 2004*. Caracas: OPS, MSDS, IVIC, FLASA, 2004.

_____. *Fitoterapia Warao*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía N° 41, 1996.

ZAMBRANO, A. (ed.). "Mortalidad y disparidades territoriales". *Reporte Venescopio*, 27. Caracas: CISOR, 2009.

Los “refugiados” warao de Venezuela en una comunidad indígena de Guyana: la complejidad de la movilidad en las zonas fronterizas

“Refugiados” Warao da Venezuela em uma comunidade indígena na Guiana: a complexidade da mobilidade em áreas de fronteira

Olivier Allard
École des Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS
Miembro del Laboratorio de Antropología Social
oli.allard@cantab.net
Traducido del francés por Leire Braco

Resumen: *Guyana, en el contexto de la crisis migratoria de Venezuela, ha acogido a “refugiados” (como se les conoce localmente) que son en su mayoría amerindios o indígenas warao. Un estudio de la zona fronteriza entre los dos países muestra que esta “migración” forma parte de un complejo conjunto de movimientos de diversa amplitud espacial y temporal. La mayoría de los warao que van a Guyana pertenecen en realidad a una comunidad transfronteriza para la que el cruce de la frontera no es excepcional, especialmente porque la población local es en su mayoría indígena. Sin embargo, cabe destacar que la región se ha desarrollado, no a pesar de la frontera, sino por ella o en torno a ella: actúa como un umbral económico que fomenta el comercio y el contrabando, y proporciona una barrera protectora contra la violencia que ahora afecta a Venezuela. Además de estos usos estratégicos, la frontera también representa una frontera entre dos sistemas de identidad y entre Estados con modos de funcionamiento muy diferentes: por lo tanto, es un lugar de malentendidos prácticos, que también ofrece la oportunidad de poner de relieve discrepancias importantes.*

Palabras clave: *Frontera; identidad; migración; movilidad; pueblos indígenas.*

Resumo: *A Guiana, no contexto da crise migratória venezuelana, acolheu "refugiados" (como são conhecidos localmente), em sua maioria ameríndios ou indígenas Warao. Um estudo realizado na área de fronteira entre os dois países mostra que essa "migração" faz parte de um complexo conjunto de movimentos de diversa amplitude espaçotemporal. A maioria dos Warao que vão para a Guiana pertencem, na verdade, a uma comunidade transfronteiriça para a qual a travessia da fronteira não é excepcional, especialmente porque a população local é predominantemente indígena. No entanto, deve-se notar que a região se desenvolveu, não apesar da fronteira, mas por ela ou em torno dela: atua como um limiar econômico que incentiva o comércio e o contrabando, e fornece uma barreira protetora contra a violência que agora afeta a Venezuela. Além desses usos estratégicos, a fronteira também representa um limite entre dois sistemas de identidade e entre Estados que funcionam distintamente: é, portanto, um local de concretos mal-entendidos, o que também oferece a oportunidade de evidenciar discrepâncias importantes.*

Palavras-chave: *Fronteira; identidade; migração; mobilidade; povos indígenas.*

Introducción

Cuando en 2018 realicé un estudio de campo en una comunidad indígena de Guyana, en la frontera con Venezuela, inmediatamente se me informó del problema de los “migrantes” o “refugiados” venidos de Venezuela, algunos de los cuales se identificaban como *warao*, en referencia al nombre de la principal población indígena de la región¹. A algunos de ellos se les habían dado cajas de ayuda humanitaria distribuidas por el gobierno, y a mí me identificaban a menudo, erróneamente, como la persona responsable del reparto para que esa ayuda llegara a todo el mundo. Por lo tanto, el contexto de mi área de trabajo es sin duda, la crisis migratoria que afecta a todo el continente americano por culpa del colapso político, económico y sanitario de Venezuela en los últimos años. Ha habido una amplia cobertura en los medios de comunicación y también numerosos informes administrativos y trabajos científicos sobre los venezolanos que emigran a Brasil, así como a Colombia y a los demás países de la cordillera andina, generalmente por tierra recorriendo largas distancias. En Brasil, se ha especialmente notado la migración de *warao*, porque son distintos de los venezolanos no indígenas (llamados *criollos* en español local u *hotarao* en *warao*) y parecen requerir una atención específica². Sin embargo, la situación es muy diferente en Guyana, donde es mucho más difícil identificar claramente a los *warao* como una categoría distinta, y separar esta nueva migración de los movimientos más ordinarios.

En el pueblo en el que viví, que llamaré Deepwatta para preservar su anonimato, llegaban nuevas personas casi todos los días a través del río, el río Amacuro³. Como esta ruta evita el puerto oficial de entrada al país, que se encuentra en Mohawanna (ver Mapas 1 y 2), un oficial de inmigración venía ocasionalmente a entregar visados de tres meses, que se extendían en hojas sueltas de las cédulas de identidad venezolanas de los recién llegados. Aunque con esto no se resolviera su situación definitiva, en efecto, sí se trataba de una migración internacional. Sin embargo, el ejército y la policía de Guyana con los que hablé subrayaron que las autoridades no los iban a molestar mientras permanecieran en la Región 1, también conocida como *Barima-Waini*. Esta región es en efecto parte del “zona en reclamación” cuya soberanía reivindica Venezuela, pero este no fue el argumento que me dieron. Sencillamente, la presencia de los *warao* en esta zona fronteriza viene de siglos y siglos atrás y los amerindios (como se dice en Guyana) representan más de la mitad de la población⁴. Hay muchas pruebas que sugieren la existencia de una comunidad transfronteriza, similar a las que se observan en otras partes de América del Sur, y que se caracterizan por relaciones y actividades que cruzan continuamente la frontera (véase, por ejemplo, CHAUMEIL, 2000). En este sentido, tal vez debería sorprendernos la calificación de “migrante” o “refugiado”, que incluso debería considerarse superficial. Esta oposición entre miembros de una comunidad transfronteriza y migrantes internacionales es sin duda caricaturesca.

1 El estudio de campo sobre el que se basa este artículo, fue realizado durante los meses de noviembre y diciembre de 2018 en Guyana, financiado por el proyecto AMAZ - ANR-17-CE41-0013. Es la continuación de la investigación que comencé en Venezuela en 2006 como parte de mi tesis. Deseo agradecer a todas las personas e instituciones que me acogieron y guiaron, primero en Venezuela y luego en Guyana, donde me beneficié en particular de la benevolencia de los miembros de la *Anthropological Research Unit* (Universidad de Guyana) y del *Ministry of Indigenous People's Affairs* en Georgetown, así como del Regional Chairman y los funcionarios públicos de la Región 1 en Mabaruma.

2 Ver por ejemplo Pedro Moutinho Costa Soneghetti, Parecer Técnico n°10/2017 - SP/Manaus/SEAP, MPF, 30/05/2017 ; « Crise na Venezuela: Dos 500 índios Warao refugiados metade vive embaixo de viadutos em Manaus », <http://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-dos-500-indios-warao-refugiados-metade-vive-embaixo-de-viadutos-em-manaus/>, 29 mayo 2017, consultado el 1/06/2017 ; « For Many Fleeing Venezuela's Chaos, New Trouble in Brazil » <https://www.nationalgeographic.com/magazine/2018/11/dispatches-venezuela-migrants-brazil-warao-pacaraima/>, 11/2018, consultado el 23/05/2020.

3 Todos los nombres de las personas y el nombre del pueblo han sido cambiados. Los otros nombres de lugares se han conservado.

4 64,5% según el censo de 2012 (Compendio final del censo de 2012, Oficina de Estadística, 2016: 9).

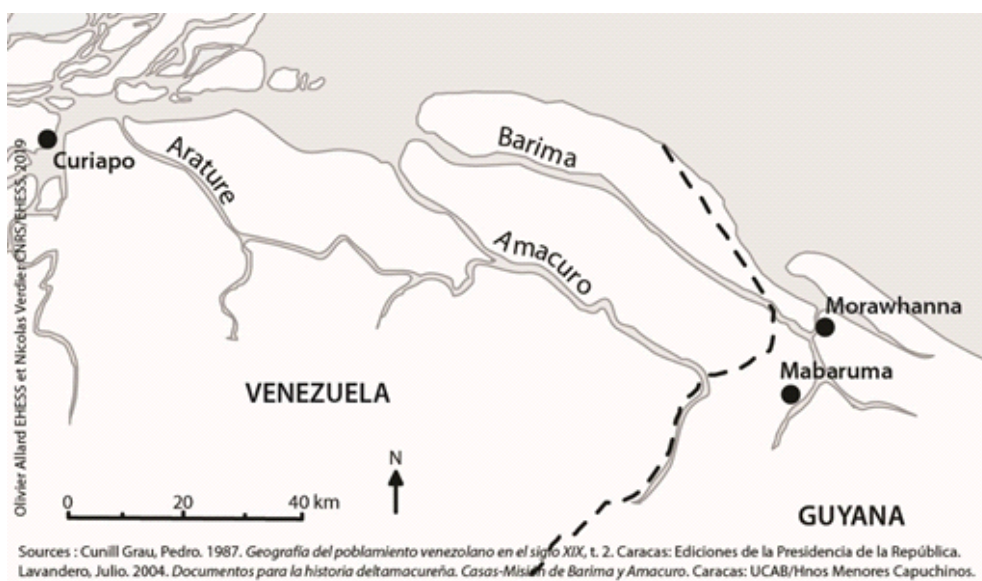
Si bien los dos lados de la frontera están estrechamente unidos, también hay tensiones entre los residentes de larga duración y los recién llegados, y especialmente entre las diferentes categorías de recién llegados, que tienen formas muy diferentes de justificar su presencia en la aldea o de explicar las razones de su migración, y están muy lejos de conformar un grupo homogéneo.

Mapa 1: Región fronteriza de Venezuela (estado Delta Amacuro) y Guyana (Región 1, Barima-Waini).



Fuente: OpenStreetMap.

Mapa 2: mapa detallado de la zona descrita (sin la ubicación exacta del pueblo que llamo Deepwatta, para evitar la identificación inmediata).



Créditos: Olivier Allard y Nicolas Verdier.

En este artículo quiero describir la llegada de *warao* desde Venezuela, en el contexto de la crisis de ese país, y tratar de entenderla teniendo en cuenta que forma parte de una historia extensa de movimientos complejos en esta región fronteriza. A menudo son movimientos pendulares de amplitud espacial y temporal variable, que no siempre tienen la finalidad que se suele atribuir a la noción de migración. Este enfoque me llevará a destacar la importancia de los vínculos que unen esta región, tanto los flujos de personas como los de bienes. Algunas investigaciones sobre las comunidades transnacionales tienden a arrojar luz y destacar que las relaciones persisten *a pesar* de la frontera (véase, por ejemplo MORIN & SANTANA, 2003). Sin embargo, yo trataré de destacar el hecho de que la frontera desempeña un papel constitutivo en la región: crea un corte y una disyunción que, mientras no sea totalmente impermeable, también representa un recurso y un factor de movilidad. Existe una comunidad transfronteriza no *a pesar* de la frontera sino *debido* a ella (véase también GALEMBA, 2012). Es por esto por lo que, esta movilidad variable ha sido un factor de diferenciación, y también por lo que la migración que se ha producido entre estos dos estados tiene un funcionamiento diferente: se mueven entre dos naciones con identidades distintas y entre dos regímenes de categorización étnica y racial diferentes, no siempre es fácil identificar a los *warao* ni establecer equivalencias con la categoría de “amerindios” que se utiliza más frecuentemente en esta parte de Guyana. Las ciencias sociales, incluida la antropología de las poblaciones amerindias, todavía sufren mucho del “nacionalismo metodológico” (WIMMER & GLICK SCHILLER, 2002), es decir, de la tendencia a restringir la investigación a un país determinado, a encerrarla en un marco nacional que se da por sentado como si fuera natural. El actual contexto de migración entre Venezuela y Guyana no borra simplemente este marco, sino que hace visibles ciertas discrepancias entre las poblaciones indígenas de los dos países: es, por lo tanto, una situación particularmente reveladora que ayuda a comprender mejor sus transformaciones, incluida su relación cambiante con los Estados nacionales.

Una región fronteriza amerindia

La mayoría de los *warao* venezolanos que conocí en Guyana procedían de la ribera sur del Río Grande (es decir, del río Orinoco), y a menudo se identificaban con los nombres de los ríos en los que viven a lo largo de las orillas, son personas de Amacuro, Arature, Cuyubini, Wirinoko (de donde procede el nombre del Orinoco), siguiendo una lógica de identidad muy común en el mundo *warao*. Estas personas se identifican a sí mismas y son identificadas por los demás como *warao*, especialmente porque el *warao* es su primera o incluso única lengua, y rara vez llegan de más allá de Curiapo, cerca de la desembocadura del río Arature. Llegan en curiara (o piragua), generalmente remando, en algunos casos les cuesta unos pocos días, y es un viaje conocido, excepto quizás para los más jóvenes. En cualquier caso, la salud se presenta como la principal motivación para ir a Guyana: el paludismo es endémico en la región de la que proceden y se ha visto agravado por la escasez de medicamentos. Normalmente, las familias llegan en curiara con el único propósito de buscar tratamiento antipalúdico. Si no está disponible en el puesto de salud del pueblo, entonces caminan o van en minibús a Mabaruma (capital de la Región 1) para probar suerte en el hospital, antes de regresar a Venezuela. Esta movilidad por razones médicas ejerce una gran presión sobre el sistema de salud local, sobre todo porque a veces hay que encontrar intérpretes para salvar la brecha entre los pacientes de lengua *warao* y los trabajadores de la salud que, en general, son de habla inglesa. Sus comunidades de origen ya no son visitadas por trabajadores sanitarios venezolanos, no quedan recursos médicos disponibles en el hospital de Curiapo y lo mismo puede ocurrir en Tucupita (capital del estado venezolano Delta Amacuro). Venir a Guyana, al menos en esta zona fronteriza, es mucho más sencillo y obvio para ellos: se habrían sentido tan desorientados (o incluso más) en el mundo urbano de

habla hispana de Tucupita. De hecho, tenían poco interés en el origen nacional de los tratamientos que se les administraban, y la zona de Mabaruma sigue siendo un entorno familiar.

Además de todos estos visitantes, habían llegado varias familias *warao* que afirmaban querer establecerse permanentemente, es decir, emigrar a Guyana en la definición estricta del término⁵. Cuando la comunidad les dio permiso, comenzaron a construir casas y a trabajar parcelas para plantar maíz, yuca (mandioca amarga) o caña de azúcar a menudo utilizando semillas o esquejes donados por generosos vecinos. Esta migración no supuso un cambio radical en sus actividades de subsistencia: la yuca es ya el principal cultivo del pueblo *warao* al sur de Río Grande, no crece más al norte, en el propio delta del Orinoco. Allí, los *warao* cultivan principalmente el ocumo chino (o taro), que se introdujo a principios del siglo XX, y explotan la yuruma (o sagú) de la palma moriche (ALLARD, 2019b; HEINEN, LIZARRALDE & GÓMEZ, 1994-1996) sobre la diversidad cultural de los waraos, véase también WILBERT (1993). Sin embargo, los recién llegados tenían que esperar varios meses por lo menos antes de poder consumir lo que habían plantado, y aún más antes de conseguir ser autosuficientes. En muchos casos, volvían a Venezuela para cultivar sus antiguos y todavía productivos huertos, como suelen o solían hacer otros indígenas amazónicos al tener que huir apresuradamente, en tiempos de guerra, por ejemplo (véase DESCOLA, 1993). Estos regresos a menudo causaban perplejidad entre los funcionarios guyaneses que encontraban casas vacías durante sus visitas, y a veces cuestionaban que la migración de los *warao* fuera definitiva. Sin embargo, la apertura de los campos y el tiempo que tardaban las plantas en crecer ya era una clara señal de cómo estas familias planificaban a largo plazo: necesitarían unos pocos meses para el maíz, que es el de más rápido crecimiento; al menos nueve meses para la yuca; y muchos más para los árboles frutales. Si bien las circunstancias siempre podían llevarlos a tomar nuevas decisiones, al menos sí estaban estableciendo las condiciones para un asentamiento permanente.

La llegada a Deepwatta no solía ser casual, y a veces formaba parte de lazos de parentesco preexistentes: en un caso muy revelador, los recién llegados (del Guayacaicoro, un afluente del Amacuro) habían construido un refugio junto a la casa bien construida de un residente del pueblo, y éste me dijo que eran su yerno y su hija, que habían venido a vivir con él con sus propios hijos y yernos, después de décadas en Venezuela. Podían beneficiarse de una solidaridad familiar clásica, a la espera de tener sus propias parcelas, y estos vínculos previos también justificaban su presencia en el pueblo. Sin embargo, no todos los *waraos* que conocí en Deepwatta afirmaban ser “parientes” o “familia” (*yori-warao*), a menudo afirmaban ser “conocidos” (*orinaminabuaha*): es decir, esta es una forma de relación en la que la alianza matrimonial, aunque no siempre culmine, es al menos concebible como un futuro posible (ALLARD, 2010). Es necesario tener en cuenta que los lazos de parentesco se empleaban como justificación cuando eran efectivos y actuales, pero no tanto cuando eran más antiguos, y únicamente se conocían los vínculos entre las personas vivas, ya que a menudo sólo en este caso se puede hablar de parentesco en la Amazonia indígena (GOW, 1991). En otra aldea cerca de Mabaruma, el viejo líder me dijo que había aceptado acoger a todo un grupo de *warao* de Venezuela porque venían de la aldea de donde él mismo era, y por lo tanto, los consideraba parientes; pero todas las personas que podrían haber sabido de esta relación habían muerto. Ellos a su vez estaban felices de haber sido bienvenidos en el pueblo, pero no consideraban a sus anfitriones como parientes: de hecho, sólo conocían esta relación de oídas, es decir, sin el carácter vivido necesario para que una relación de parentesco sea efectiva.

A menudo, las relaciones e identidades no se describen como dadas, sino más bien como relaciones construidas en la práctica, un fenómeno que los antropólogos han demostrado desde hace mucho tiempo y que es generalizado (por ejemplo, SCHNEIDER, 1984; CARSTEN, 2000; y, para la Amazonia, GOW, 1991; MCCALLUM, 2001). En Deepwatta, pude conversar largamente con varias familias provenientes de *Cuyubini* y *Arature*.

5 En Deepwatta, que tiene una población de 1.000 a 1.400 habitantes adultos, 220 adultos se habían registrado como inmigrantes de Venezuela en noviembre de 2018.

Mis interlocutores me habían dicho que no tenían parientes en la comunidad, pero que los vecinos que les ofrecían mandioca ya se estaban convirtiendo en parientes, porque se comportaban de manera generosa. Uno de ellos, un hombre de unos treinta años llamado Santiago, me contó que su abuelo era guyanés, que su padre había nacido allí; pero este hecho era más bien una anécdota: él no había crecido allí, sólo hablaba *warao* y un poco de español, y no basó la legitimidad para establecerse en una comunidad indígena de Guyana en una supuesta herencia. Más bien tenía la voluntad de vivir en un lugar para el presente y para el futuro, lo que parecía de vital importancia era que al cabo de unos años estaría en casa, y sus hijos habrían crecido allí. Esto corresponde a una concepción dinámica y relacional del territorio (GARCÍA HIERRO & SURRALLÉS, 2005). Esta capacidad de desplazamiento y asentamiento es esencialmente válida en toda la región fronteriza que Santiago caracterizaba como “la tierra de los *warao*” (*waraotuma a-hobai*). No se trata tanto de delimitar un espacio físico sobre el cual los *warao* ejercerían su soberanía, como lo hacen los estados, ya que no se ven a sí mismos como un grupo con una unidad sociopolítica o como una “nación”. Más sencillamente, él afirmó que se sienten a gusto en esa vasta zona de bosque, donde se viaja principalmente en curiara porque el suelo suele ser pantanoso, y donde pueden acceder a los recursos de un entorno que (aún) no ha sido privatizado. Aunque Santiago y su familia tenían documentos de identidad venezolanos, y sabían muy bien que había puestos militares a ambos lados de la frontera, los militares solían dejarlos pasar libremente, y “el país de Venezuela” (*Venezuela a-hobai*) en sentido estricto sólo empezaba con la tierra firme y la ciudad.

Algunos residentes de Deepwatta compartían una opinión similar, especialmente los que hablaban principalmente el idioma *warao* y vivían en las zonas periféricas de la aldea. Al mismo tiempo, los recién llegados, como Santiago, subrayaron que los guyaneses nunca se habían privado de ir adonde los *warao* venezolanos vivían, por ejemplo, para buscar animales salvajes. Por lo tanto, consideraban su llegada y asentamiento en Deepwatta como una continuación de su constante movilidad dentro de la región, y sabían que no era nueva ni excepcional, además la consideraban totalmente legítima. Si bien su migración fue provocada por la crisis de Venezuela (en particular en su dimensión sanitaria), no creo que se consideraran “refugiados”. Aunque estas familias se encontraban en una situación de vulnerabilidad aguda, el desplazamiento en sí no fue un desarraigo, y nunca expresaron el mismo desgarró emocional que otros venezolanos que tuvieron que abandonar su país. Sin embargo, sería erróneo creer que ellos ven el espacio como algo totalmente homogéneo, y que la frontera no tiene ningún significado para ellos, como se ha argumentado a veces en el Amazonas (RIVIÈRE D'ARC, 1981). Reducir la importancia del lugar y del papel de la frontera es también una crítica frecuente de la investigación sobre las comunidades transnacionales (véase WIMMER & GLICK SCHILLER, 2003: 324). Si bien se suele hacer hincapié en el mundo cosmopolita de las regiones fronterizas, es importante recordar hasta qué punto la frontera, y la disyunción que crea, es constitutiva de ella.

Una frontera constitutiva: La importancia de cruzar un umbral

Como ya se ha mencionado, los *warao* en Deepwatta y en otras comunidades de la zona a veces tenían que volver a sus aldeas de origen para cosechar lo que había crecido en sus viejas huertas. Sin embargo, esto estaba lejos de ser suficiente, ya que las huertas estaban a menudo a varios días de distancia, y no podían confiar solamente en la generosidad de sus vecinos que les permitían cosechar yuca en sus propios campos. Por lo tanto, su condición de migrantes los obligó a buscar un trabajo remunerado para mantenerse, al menos temporalmente.

6 Para un análisis de las reclamaciones de soberanía de los indios americanos en América del Norte, véase, por ejemplo, el ensayo de SIMPSON (2014). La situación es muy diferente en las tierras bajas de Sudamérica. Sobre la cuestión del grupo étnico, véase, por ejemplo, las observaciones de VIVEIROS DE CASTRO (2019).

Algunos me dijeron que otros residentes de Deepwatta a veces les pagaban para que rallaran la yuca, pero esto era muy ocasionalmente y la mayoría de sus actividades estaban vinculadas a la frontera: en cierto modo, la frontera no es sólo un obstáculo imperfecto que dificulta la movilidad, sino más bien lo que la hace posible, o al menos lo que la guía, debido a los factores políticos, sociales y económicos. Como en la sección anterior, resulta necesario destacar la articulación entre la migración y otras formas de movilidad. Si bien la llegada de los “refugiados” warao a Guyana forma parte de prácticas que obvian de la frontera (movimientos ordinarios dentro de un territorio en el que se consideran en casa), es necesario mostrar también que existen diversos flujos que se aprovechan de ella (incluido el tráfico de diversos tipos).

La frontera entre Venezuela y Guyana no está continuamente marcada, sólo hay puntos de control en algunos ríos navegables, a veces es incierta, y es en gran parte porosa. Sin embargo, el jefe de la patrulla militar con base en Deepwatta, al describírmelo de esta manera, también me dijo con convicción que si la frontera estuviera totalmente cerrada, ahí sólo habría un pueblo fantasma. Añadí que ocurriría lo mismo si no hubiera ninguna frontera en absoluto (ALLARD, próximamente a). La frontera crea la posibilidad de transacciones múltiples, ya que introduce una disyunción entre dos “regímenes de valor” (APPADURAI, 1986) y establece un “umbral” (GUYER, 2004)⁷. Esto es quizás incluso más evidente ya que la frontera entre Guyana y Venezuela, presumiblemente porque es disputada por esta última⁸, no ofrece realmente la posibilidad de flujos legales de personas o bienes. En el lado venezolano, sólo hay puestos militares, que a menudo toleran los cruces (con sobornos) pero no los autorizan oficialmente. En el lado guyanés, Morawhanna es el puerto oficial de entrada al país, con funcionarios de inmigración y aduanas: el combustible, que fue el principal producto objeto de tráfico durante mi investigación a finales de 2018, se exportaba ilegalmente desde Venezuela y se importaba legalmente a Guyana, donde los barcos que pasaban por Morawhanna tenían que pagar un impuesto de aduanas. Esta asimetría era ciertamente sorprendente, pero la mayoría de las personas involucradas en este tráfico afirmaron que habían tenido que pasar por una serie de alcabalas en Venezuela, y nuevamente en Guyana, lo que demuestra que la distinción entre riquezas legales e ilegales es cambiante (ROITMAN, 2005). Esta situación también provocó un aumento del tráfico y una imbricación de las formas de legalidad: mientras que todas las exportaciones de combustible por parte de particulares eran contrabando ilegal desde el punto de vista de Venezuela, el jefe de aduanas de la Región 1 describió como contrabando sólo aquellos flujos que evitaban pasar por Morawhanna para seguir una de las rutas alternativas creadas por la compleja red hidrológica de la región. Sorprendentemente, las comunidades indígenas situadas a lo largo de esas rutas podían a su vez exigir una “contribución” a los traficantes, que éstos a veces trataban de evitar, por ejemplo viajando de noche (ALLARD, 2020a; para la idea de un peaje o un impuesto sobre el contrabando, véase también GALEMBA, 2012).

7 En la década de 1990, la actividad económica regional ya se había desarrollado notablemente gracias a la conexión entre dos regímenes de valores -la minería y la explotación del palmito- dentro de Guyana, es decir, sin cruzar la frontera política (ROOPNARAINÉ, 2001).

8 La región fue objeto de una intensa competencia entre las diferentes potencias coloniales, que estaban más interesadas en la influencia comercial que en el control territorial, hasta que los británicos hicieron valer sus reivindicaciones sobre la línea “Schomburgk” (que lleva el nombre de un explorador de mediados del siglo XIX). El resultado de la comisión de arbitraje de 1899 fue denunciado en 1962 por Venezuela, que reclamó así toda la zona a la izquierda del Essequibo, aunque Guyana ejerce un control efectivo sobre esta “zona en reclamación” a la población predominantemente anglófona.

Este comercio tenía y tiene un impacto en la economía regional en múltiples niveles. Los traficantes solían venir de ciudades venezolanas situadas río arriba del delta propiamente dicho, como San Félix, y salían unos días después con alimentos y otros bienes que se necesitaban desesperadamente en su país. Una minoría de ellos eran *warao* de San Félix o de otras comunidades del delta, que disponen de barcos y lanchas, mientras que otros eran venezolanos o guyaneses no indígenas (ALLARD, 2019a). En cualquier caso, la mayor parte de los *warao* (re)asentados en Guyana también se beneficiaban de este tráfico al realizar todo el trabajo de manipulación y transporte. Las necesidades eran relativamente limitadas en Kumaka, el puerto desarrollado adyacente a Mabaruma, la capital regional, pero mucho mayores en Deepwatta, donde un pantano separa el lugar donde es posible desembarcar, el *Landing*, del lugar por donde transcurre una carretera que permite llegar en camión o tractor. Aunque esta ruta evitaba el impuesto guyanés, también requería contratar a gente para rodar los barriles y llevar las mercancías a través del pantano. Como resultado, muchas personas, especialmente los jóvenes solteros de la comunidad, pero también muchos recién llegados, pasaban la mayor parte de sus días en este lugar crucial, de difícil acceso, esperando que llegara un barco o un camión para poder descargar y transbordar su carga. Se les pagaba por el trabajo, esperaban ansiosamente, y a veces sin éxito, a que llegaran los traficantes. Esta actividad se había vuelto muy importante para el pueblo, pero también era incierta y estaba sujeta a una delicada competencia entre las diferentes categorías de residentes. De hecho, las tareas las dividía en la práctica un miembro de la comunidad que tenía un negocio en el propio *Landing*, y algunos *waraos* recién llegados de Venezuela se quejaban de que estaba repartiendo mal el trabajo, favoreciendo a aquellos con los que estaba relacionado.

Este fue particularmente el caso de Santiago y su familia, que como ya he dicho anteriormente no estaban relacionados con los habitantes de Deepwatta, al menos no en la memoria viva. Si bien estaban excluidos del contrabando de combustible, que predominaba en 2018, podían beneficiarse de otros tipos de comercio transfronterizo, incluida la extracción de palmitos. Los cortaban lo suficiente lejos en la selva en Venezuela, y los entregaban en el *Landing* cada miércoles. Era una actividad físicamente extenuante y en una relación de dependencia socialmente ambivalente: el líder (*toshao*) de Deepwatta, que era un agente de la fábrica de conservas de Guyana, les daba alimentos y bienes a crédito, que luego debían pagar en especie entregando palmitos, siguiendo un modelo muy extendido en el Amazonas, a menudo llamado *habilitación* en español y *aviamento* en portugués (véase GOW, 1991). Al igual que el comercio de animales salvajes (serpientes y aves), del que me hablaron pero que no pude observar, la extracción de palmitos se sustentó en la porosidad de la frontera. Las palmeras eran escasas en el lado guyanés y se cortaban principalmente en Venezuela, donde no había habido una fábrica de conservas durante años, pero era fácil fingir que el trayecto había sido al contrario debido a las muchas rutas posibles: cualquiera que llegara al *Landing* podría teóricamente venir de Guyana también. Para comprender la situación de los *warao* en esta región fronteriza, es crucial evitar una definición homogénea. Algunos estaban involucrados en el contrabando de gasolina de ida y vuelta de Venezuela; otros cargaban y descargaban la mercancía y hacían rodar los barriles; otros se contentaban con cortar y traer los palmitos. Esta diversidad de actividades se vio agravada por una diferenciación del espacio. Dentro de esta región fronteriza, los pueblos amerindios están situados de forma desigual a lo largo de la frontera. El caso de Deepwatta es probablemente un caso extremo, que como varias comunidades vecinas, al no estar situadas en una vía que una Venezuela y Guyana por caminos fluviales o terrestres transitables, no permitían que sus residentes participaran en el comercio transfronterizo y, por lo tanto, ofrecían menos recursos a los recién llegados.

Este comercio transfronterizo está vinculado a un momento particular de la historia de la región, y en particular a la crisis de Venezuela. Sin embargo, también es importante situarla en una perspectiva a largo plazo para comprender hasta qué punto la frontera ha sido constitutiva del espacio regional.

La posición de los *warao* como intermediarios era un recurso que se ha podido aprovechar durante siglos: los observadores han señalado su participación en el “comercio clandestino” entre las colonias españolas, holandesas e inglesas, y han subrayado que ello dificultaba su “reducción” (CENTURIÓN, 1898 [1771]: 83, HUMBOLDT, 1817: 347). Si bien este pasado colonial no es mencionado por los ocupantes de la región, muchos de mis interlocutores consideraron que los movimientos actuales son recíprocos a los de los decenios de 1970 y 1980. De hecho, Venezuela estaba en pleno desarrollo en ese momento, y representaba una fuente continua de bienes y oportunidades para el éxito y el desarrollo. En cambio, Guyana estaba atravesando lo que se describió como el período de los “artículos prohibidos” (*banned items*) en los decenios de 1970 y 1980, cuando los esfuerzos del Presidente Burnham por garantizar la autosuficiencia alimentaria del país había dado lugar a restricciones en la importación de ciertos productos alimenticios, entre ellos las sardinas en conserva y la harina de trigo. Fue en esta época cuando la región fronteriza comenzó a atraer una población más densa porque ofrecía la posibilidad de hacer contrabando con estos productos. Otras personas habían preferido ir directamente a Venezuela, señalando que era un país en el que era fácil hacer dinero en ese momento, y habían regresado a Guyana en los últimos años. Todos en Deepwatta y en toda la región eran muy conscientes de que se trataba principalmente de un reflujo migratorio y de un cambio de dirección de parte del tráfico, y muchos esperaban que este cambio no fuera permanente.

Como en otros muchos lugares del mundo, aquí la frontera también es un recurso. He subrayado su dimensión económica, la creación de un umbral entre dos regímenes de valores, pero es importante destacar que también es una frontera política. En efecto, mientras que algunos *waraos* subrayaron que habían (re)venido de Venezuela debido a la crisis sanitaria (escasez de medicinas) o a la crisis económica (escasez de bienes), otros destacaron la violencia de la que habían huido. De hecho, muchas minas de oro venezolanas cayeron bajo el control de grupos criminales (conocidos como *el sindicato*), y los que trabajaban en ellas huyeron. Una mujer de mediana edad, por ejemplo, me dijo que ella y su familia dirigían un pequeño campamento en una mina de oro en el Estado Bolívar hasta que fueron expulsados por el *sindicato*. Además, las bandas criminales no sólo se dirigen a los responsables de las actividades, sino que también se apropian del material. En este sentido, incluso los *warao* de Guayacaicoro, muy cercanos a Deepwatta, señalaron que una de las razones de su llegada fue la aparición del *sindicato* cerca de su comunidad de origen. Muchos añadieron que los *Guardias* no se diferenciaban en nada de los delincuentes, lo que pone de relieve que la amenaza en Venezuela está muy presente. Este temor permaneció incluso después de establecerse en la comunidad. Fui testigo de un verdadero movimiento de pánico que alejó a todas las personas que se habían establecido en el *Landing*, (cerca de la frontera) cuando creyeron que los delincuentes habían entrado en el pueblo para atacarlos y robarles (ALLARD, próximamente a). Así, estos migrantes querían poder cruzar la frontera cuando desearan, pero no querían que ésta desapareciera: aunque no se sintieran tranquilos por el reducido número de efectivos del ejército de Guyana, la frontera tenía que protegerlos de lo que habían huido al salir de Venezuela y, por lo tanto, funcionar como una valla efectiva (véase REEVES, 2011). Tal vez por esta razón, entre otras, no he oído a ningún venezolano justificar su presencia alegando que esa es la “zona en reclamación” y por lo tanto, territorio nacional, ya que habían querido salir de su país.

Transacciones rentables y protección contra la violencia: parece que estoy reduciendo la frontera a funciones prácticas, haciéndola susceptible de una manipulación puramente utilitaria. Pero tiene importantes implicaciones para la forma de vida y las identidades; y, quizá lo más interesante, también revela lagunas que permanecerían ocultas si no saliéramos del marco nacional: de hecho, no se trata de categorías estables y transparentes, y “ser venezolano” o cruzar la frontera no significa lo mismo para todos.

Inversión de la perspectiva: circulaciones identitarias y malentendidos fronterizos

Aunque centré mi atención en Deepwatta, también tuve la oportunidad de hablar con los venezolanos, *warao* y criollos, que se habían establecido en Kumaka, el puerto comercial junto a Mabaruma. Muchos de ellos dormían en una residencia destartalada, que originalmente estaba destinada a alojar a amerindios, antes de continuar a otro destino o de regresar a Venezuela. Uno de ellos era un hombre *warao* de unos cincuenta años, que durante las últimas semanas había estado cuidando el puesto de un comerciante de ropa a cambio de una comida diaria, que compartía con un joven que le había acompañado. Me dijo que había vivido varios años en una ciudad de Venezuela antes de regresar al bajo delta cuando la crisis se agravó, y que ahora había venido a explorar la zona en nombre de su comunidad para ver si todos podían emigrar a Guyana. Luego me pidió que lo ayudara a obtener asistencia del gobierno guyanés y me dijo que quería “cambiar su cédula de identidad por la de aquí” (*cedula kambia-takitane obonoya, tamatika ahobai saba*). La venezolana, según él, ya no le era útil porque el gobierno había dejado de ayudarles. Si no me sorprendió que quisiera obtener documentos guyaneses, sí me sorprendió que me pidiera “cambiar” su carnet de identidad, ya que en Venezuela había oído muy a menudo a los *warao* decir en voz alta que eran venezolanos y mostrar su cédula de identidad como prueba⁹. La mayoría de los criollos venezolanos que conocí en esa región fronteriza se habían visto ciertamente obligados a emigrar, pero seguían siendo venezolanos, heridos por el colapso de su país, que algunos siguieron describiendo como “el país más rico del mundo”. En cambio, no escuché a los *warao* expresar tales sentimientos. Hay que tener cuidado de no interpretar demasiado rápido los términos utilizados por los amerindios como si se refiriesen a un marco nacional (GOW, 2006: 456), y, como en el caso de los *bushinagueses* situados entre Surinam y la Guayana Francesa (C. Léobal, comunicación personal), para los *warao* puede tratarse más de una cuestión de frontera entre dos sistemas estatales que de un corte entre naciones¹⁰.

Varios *warao* de Venezuela buscaban, en efecto, acceso a los recursos del estado guyanés, o al menos a los recursos que éste distribuía. De hecho, mis interlocutores no dejaban de decirme que necesitaban ayuda, que otros habían recibido cajas de ayuda humanitaria pero ellos no, que querían casas bien construidas con techos de zinc, etc. Aunque se me identificó como un posible proveedor de ayuda, estaba lejos de ser el único destinatario de tales solicitudes, y muchos guyaneses, amerindios o no, se quejaban del carácter oportunista de los *warao* venezolanos. Según algunos habitantes de Deepwatta o de Mabaruma y de Kumaka, sólo venían a Guyana por alimentos y bienes y luego regresaban a Venezuela, o volvían con todos sus parientes que también solicitaban ayudas. Esto fue una fuente de tensión perceptible entre los recién llegados, así como entre ellos y los residentes de larga duración en la región. Es importante ver que esta tensión no es sólo una diferencia de actitudes, sino también un malentendido: los venezolanos *warao* esperaban que el estado guyanés (o, en sus términos, “el gobierno” o “los gobernantes”, *kobenahoro* o *aidamo-tuma*) funcionara de la misma manera que el estado venezolano.

Sin embargo, desde principios del siglo XX, el estado venezolano se ha construido históricamente como un estado petrolero definido por sus recursos naturales (CORONIL, 1997), por lo que el aprovechamiento de esta riqueza pública se concibe prácticamente como un dere-

9 Análogamente, en 1997, algunos *warao* afirmaron en Ayala-Laffée & Willbert (2008: 148): “No somos extranjeros, somos venezolanos. Mire, yo tengo mi cédula”.

10 Herzfeld (2016 [1997]: 88-89) también ha explorado la posibilidad de una disyunción entre estado y nación, centrándose en los aldeanos cretenses que se imaginan que están en el corazón de la nación pero al margen del estado, una posición muy diferente de la que los *warao* y otros nativos americanos tratan de negociar. La recomendación de no separar el estudio de la construcción del estado del de los nacionalismos, hecha por Wimmer & Glick Schiller (2003: 306), no se aplica realmente a esas situaciones.

-cho ciudadano, especialmente para las poblaciones indígenas que sólo accedieron a ella después de que Chávez llegara al poder en 1998, y esta concepción no ha desaparecido con la crisis que afecta al país (ALLARD, 2019a; PENFIELD, 2018)¹¹. Aunque algunos guyaneses se apresuraron a denunciar su actitud como puramente utilitaria, los warao venezolanos también manifestaban una reivindicación de inclusión: las políticas venezolanas los habían constituido en beneficiarios legítimos de la riqueza nacional y no querían volver a ser los ciudadanos de segunda clase que habían sido durante mucho tiempo. Por el contrario, Guyana era un país con recursos limitados, cuya población seguía esperando los ingresos del petróleo que se le habían prometido. Si bien el acceso a los recursos públicos no era totalmente irrelevante, desempeñaba un papel mucho menos crucial que en Venezuela, especialmente para los amerindios. De hecho, los amerindios también se han beneficiado de proyectos ejecutados por muchos agentes no estatales, incluidas diversas organizaciones religiosas transnacionales, y se esperaba también que aportaran su propia contribución a la realización de esos proyectos. En una ceremonia de clausura de un proyecto de construcción de viviendas en Deepwatta, por ejemplo, el coordinador local subrayó que los miembros de la comunidad eran ahora propietarios de sus casas y, por lo tanto, tenían que ocuparse de ellas: habían contribuido a la construcción de los edificios con su propio trabajo. Este trabajo fue valorado en un tercio del valor de las casas¹². En Venezuela, en proyectos comparables, los warao consideraban normal que se les pagara si tenían que proporcionar su mano de obra, e incluso los salarios se consideraban uno de los beneficios de este tipo de proyectos¹³.

Por lo tanto, se trata de una diferencia entre dos sistemas estatales, aunque los guyaneses de la región solían atribuirle a una diferencia de comportamiento o a un desarrollo insuficiente: los amerindios de Deepwatta y otras comunidades vecinas me dijeron que tendrían que “civilizar” a los warao recién llegados de Venezuela, enseñarles a ser autónomos y a no esperar todo del gobierno¹⁴. Las estructuras sociopolíticas configuran las disposiciones y expectativas, el sentido de lo que es normal. Esta ambivalencia entre la institución y la psicología era, por ejemplo, evidente en el concepto de *self-help*: se trata tanto de una actitud moral, vivir del propio trabajo, en lugar de seguir siendo dependiente y pedir ayuda al gobierno; como de una institución social específica de las comunidades indígenas guyaneses, el trabajo comunitario¹⁵. Desde el *Amerindian Act* de 2006, una comunidad indígena (*Amerindian Village*) de Guyana es una persona jurídica que posee un territorio de forma colectiva y tiene órganos de gobierno específicos: un dirigente, el *toshao*, y un consejo, ambos elegidos. Según las historias que escuché en Deepwatta, tener parientes no era una condición esencial para unirse a una comunidad, aunque este motivo, muy común en el mundo indígena, probablemente desempeñe un papel muy importante. En teoría, cualquiera podría presentar una solicitud al consejo de la comunidad, y generalmente el consejo le aceptaba durante un período de prueba en el que todos podían juzgar su ética y comportamiento. Se valoraba por ejemplo, la participación en sesiones de trabajo comunitario (“*self-help*”), como repintar el edificio de la comunidad con materiales financiados por una organización religiosa, o mejorar el estado de la carretera que atraviesa el pueblo.

11 Los warao también han seguido obteniendo bienes mediante operaciones de recolección urbana, incluida la mendicidad o la recuperación en los vertederos de basura (AYALA-LAFFÉE & WILBERT, 2008, SORHAUG, 2014), mediante anticipos de sus jefes de pesca o mediante trabajos ocasionales remunerados.

12 Proyecto de la Central Housing & Planning Authority.

13 Por ejemplo con los programas de la Misión Viviendas, o con la construcción de *camineras* financiadas por el ayuntamiento.

14 La idea de que algunos amerindios asuman la tarea de “civilizar” a otros no es inusual, aunque este proceso adopte formas diferentes (GROTTI, 2007).

15 El término “*self-help*” también se ha utilizado en el mismo sentido en muchas otras regiones, por ejemplo en Indonesia (LI, 2007: 51-52).

Esto fue crucial en este proceso de aceptación como miembro de la comunidad. La institución entre los amerindios de las tierras bajas de “comunidades”, en el sentido estricto del término, ya ha sido destacada en otros países sudamericanos (véase COLLIAUX, 2019; GROS, 2004; SARMIENTO BARLETTI, 2016), pero no ha tenido lugar entre los *warao* de Venezuela, especialmente en el bajo delta del Orinoco. Éstos siguen, una vez más, una lógica completamente diferente: los grupos locales en los que viven no forman entidades colectivas, “una totalidad”, puesto que están formados por redes de parentescos y se encuentran en un estado de recomposición permanente (ALLARD, próximamente b; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Aunque a las personas que viven en comunidades reconocidas oficialmente les resulta más fácil obtener recursos públicos, siempre es posible unirse a otro grupo, o separarse y establecer una nueva ranchería, porque, como señalaron los *warao* venezolanos que conocí en Deepwatta, en el lado venezolano de la frontera la tierra no tiene dueño y uno puede establecerse donde quiera¹⁶. También podemos imaginar que esto será un nuevo factor diferenciador entre las personas que rechazarán estas nuevas prácticas y otras que se adherirán a ellas en diversos grados.

La composición de Deepwatta distaba mucho de ser homogénea, incluso antes de los recientes movimientos migratorios, pero la mayoría de sus habitantes se definían a sí mismos como “amerindios” o “amerindios de Guyana”, es decir, amerindios “genéricos”. No se referían a una identidad étnica particular y sólo hablaban inglés, lo que a menudo lamentaban, explicando que sus padres o abuelos no les habían hablado en *warao*, a veces porque, al ser de grupos diferentes (por ejemplo, los *arahuaco* y los *warao*), habían utilizado el inglés como idioma de comunicación cotidiana. Por lo tanto, la relación era compleja con los *waraos* de Venezuela. En efecto, aunque los *warao* puedan considerarse como un grupo étnico amerindio particular, “*warao*” y “amerindio” (o “indígena”) no son términos totalmente compatibles, y menos aún equivalentes, ya que pertenecen a dos sistemas de identidad diferentes, uno venezolano y otro guyanés. En el lado venezolano, en el delta del Orinoco, las identidades se estructuran por la oposición entre los términos “*warao*” y “criollo”, este último término se refiere a la población nacional de habla hispana, a la que los *warao* también se refieren en su idioma como *hotarao* (literalmente: habitantes de la tierra firme). Incluso si son los dos polos de un eje y, por lo tanto, posiciones relativas e inestables, más que dos categorías estancas (KELLY LUCIANI, 2016), el dominio de la lengua indígena sigue siendo muy importante para definirse como *warao*: en Venezuela, mis preguntas sobre la identidad a menudo se respondían simplemente mencionando que una persona hablaba (o no hablaba) *warao* o español. Además, ya no hay realmente otras poblaciones amerindias en la región con las que los *waraos* pudieran haberse aliado para formar una categoría inclusiva. Durante mis investigaciones, el término “amerindio” era prácticamente desconocido, y el término “indígena” (que es una posible traducción) se utilizaba sólo en los textos oficiales o en los discursos militantes que se referían al contexto nacional, pero nunca en situaciones ordinarias. En el lado guyanés, en cambio, el idioma parecía menos importante y las identidades estaban mucho más fragmentadas: Guyana se presenta clásicamente como el “país de seis razas” (o “seis pueblos”), una ideología que se opone tanto al “mestizaje” (típico de América Latina) como al “antimestizaje” (como ha elegido KELLY LUCIANI (2016) para referirse a las concepciones amerindias basadas en la idea de una oscilación en lugar de una fusión)¹⁷. De hecho, las divisiones entre estas “razas” o “pueblos” se acentuaron en los años anteriores y posteriores a la independencia, en 1966, incluyendo fuertes tensiones entre “afroguyanese” e “indoguyanese”¹⁸ (para diferentes perspectivas sobre este proceso, véase JAGAN, 2016 [1966]; HINDS, 2009; QUINN, 2017).

16 Esta declaración es, por supuesto, sólo válida para “*Warao-tuma a-hobai*”, la tierra de los Warao, es decir, siempre y cuando no suban por el río Orinoco hasta la tierra firme y las ciudades.

17 Kelly Luciani [2016: 31-41] muestra que la pareja mestizaje/anti-mestizaje no está fundamentalmente cuestionada por la promoción oficial del multiculturalismo.

18 Los “indoguyanese” son descendientes de trabajadores traídos de la Asia del Sur luego de la abolición de la esclavitud, según un sistema conocido en inglés como “*indentured labour*”.

Los amerindios, por otra parte, estaban parcialmente aislados por las políticas misioneras de la época colonial y luego por las dudas del gobierno sobre su lealtad al nuevo estado independiente debido a la “rebelión de Rupununi” en 1968 (CARRICO, 2016). Como resultado, tendían a formar una categoría separada. Si bien la situación puede haber cambiado significativamente en las últimas décadas, esta división sigue estando marcada en el discurso.

Así pues, los migrantes se desplazaban entre dos países, pero también entre dos regímenes de identidad, entre dos sistemas de categorización etnoracial, cuya diferencia permite comprender ciertas actitudes que inicialmente me habían perturbado. Un grupo entero de personas reclamaba su derecho a vivir en el pueblo, alegando que era el derecho de sus padres, que se habían ido a vivir a Venezuela en los años ochenta y noventa. Sin embargo, también negaban ser indígenas. Manuel, un hombre de unos cincuenta años cuyos hermanos habían regresado recientemente a Deepwatta con sus familias, llamaba a los venezolanos *warao* “estos indios”, un término bastante despectivo, y su hermana incluso parecía ofendida cuando le pregunté si ella era *warao*. Pero, mientras se definía estrictamente como guyanés, Manuel también admitió que tenía “sangre *warao*”. Estas personas se *des-indigenizaron* cuando migraron a Venezuela porque no sólo cruzaron la frontera, sino que se asentaron en las ciudades del continente, donde tomaron como esposos a venezolanos de habla hispana o a otros guyaneses de habla inglesa y vivieron en ciudades. Fue el contexto social el que los llevó a identificarse con los criollos venezolanos y a definirse equivalentemente como guyaneses, por lo tanto en términos nacionales, ya que no podían ser ni *warao* (por no hablar el idioma y por no vivir con otros *warao*), ni amerindios o indígenas genéricos (puesto que estas categorías no se emplean comúnmente en la región de Venezuela donde habían ido a vivir). Como en otras partes de América Latina, las identidades corresponden a “posiciones, definidas por correlatos cosmológicos, espaciales, sociales y económicos”, como vivir en una ciudad o, por el contrario, estar integrado en una densa red de parientes (TAYLOR, 2007: 137)¹⁹. Si bien sus parientes, que permanecieron en el Deepwatta, podían llamarse a sí mismos amerindios, aunque no hablaran un idioma indígena, ellos mismos habían perdido esta posibilidad al integrar otro régimen de identidad. Irónicamente, mientras estas personas afirmaban su derecho a residir en Deepwatta como guyaneses originarios del pueblo (y a menudo en oposición a los *warao* venezolanos), el enclave que los hermanos habían formado con sus familias era denominado por otros residentes como “*Spanish town*” (“pueblo español”), ya que sus hijos habían crecido en un contexto puramente hispano como criollos venezolanos.

Consideraciones finales

Muchos “refugiados” o “migrantes” venezolanos eran también guyaneses que regresaban a su país (con sus familias venezolanas); algunos criollos eran también de origen indígena (pero no se definían como tales, y mucho menos como *warao*); y en la misma aldea había unos *warao* que vivían cerca y venían a buscar medicinas, otros que habían decidido establecerse permanentemente de este lado de la frontera, y otros que, como los criollos, estaban involucrados en el contrabando de gasolina y el comercio transfronterizo. Por consiguiente, es difícil aislar la “migración” de otras formas de movilidad, ya que suelen ser movimientos pendulares de amplitud espacial y temporal variable, a veces regresan después de varios decenios viviendo en ciudades venezolanas, a veces son visitas de sólo unos días para los residentes de la región fronteriza. También es difícil aislar a los *warao* como un grupo particular de migrantes.

¹⁹ Por ejemplo, en la Amazonía ecuatoriana, los no indígenas se identifican simplemente como blancos, y “la característica que define a los blancos es que viven en un entorno urbano” (TAYLOR, 2007: 136), mientras que la situación es más compleja en la Amazonía peruana. En Guyana, hay muchos amerindios incluso en la capital.

Por una parte, las personas que se identifican y son identificadas como *warao*, en particular porque es su primer o incluso su único idioma, no tienen todos los mismos vínculos con la región: algunos han regresado de comunidades vecinas para establecerse con sus familiares que viven en Guyana (y a veces estos últimos también se identifican como *warao*), otros han venido de más lejos, a veces de las cercanías de Curiapo, y no justifican su llegada sobre la base de vínculos previos sino únicamente sobre la necesidad de salir de Venezuela y el derecho a trasladarse a una región que consideran suya. Por otra parte, las categorías de identidad no siempre son traducibles: muchos guyaneses de la región se definen a sí mismos como “amerindios”, lo que no tiene realmente un equivalente en el lado venezolano (excepto en el uso oficial o militante donde se habla de “pueblos indígenas”). A largo plazo, el desplazamiento es, pues, la fuente de ciertas mutaciones de identidad: los *waraos* pueden haberse “criollizado” en Venezuela, y cabe imaginar que tanto *waraos* como criollos puedan convertirse en “amerindios” en Guyana.

Estas discrepancias fueron fuente de muchos malentendidos, en la medida en que “Warao” y “amerindio”, por ejemplo, no son sinónimos en los vocabularios de identidad de dos países vecinos, sino más bien “homónimos” entre los que sería erróneo olvidar que obedecen a lógicas profundamente diferentes y por lo tanto no tienen el mismo referente (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 7). Por el contrario, las discrepancias que surgen durante estos movimientos y el cruce de la frontera suelen ser muy reveladoras, y arrojan luz a equívocos que de otro modo habrían permanecido ocultos. Los *warao* habían abandonado Venezuela por el sufrimiento que soportaban allí, y se encontraban en una situación muy vulnerable en Guyana, pero no se quejaban tanto del “desarraigo”, mientras que los criollos destacaban el hecho de estar irremediamente separados de su país natal. Cuando insistieron en ser “venezolanos”, no dijeron exactamente lo mismo, no se refirieron al mismo concepto. Para los *warao*, se trataba ante todo de beneficiarse de su parte de la riqueza del país y, por consiguiente, de acceder a los recursos del Estado, y de negarse a ser despojados de lo suyo y relegados a un segundo plano. Para los criollos, se trataba también de un apego emocional a una comunidad imaginaria, caracterizada por una historia y una identidad cultural (aunque éstas fueran discutidas). Así pues, el comportamiento oportunista del que algunos guyaneses acusaron a veces a los *warao* venezolanos fue más que una simple estrategia utilitaria, ya que el significado de mercancías y bienes materiales no se reduce a su utilidad en el mundo amazónico (véase GORDON, 2006; HUGH-JONES, 1992). Si bien estas personas tenían una necesidad imperiosa de la ayuda que recibían, sus demandas también eran una forma de “probar” o experimentar la generosidad de los gobernantes y el pueblo de Guyana hacia ellos, es decir, también su propia eficacia (véase KELLY LUCIANI, 2011: 240): los *warao* trataron de definir y negociar qué posición podrían ocupar en el país si alguna vez se instalaban allí para siempre.

Referencias bibliográficas

ALLARD, Olivier. *“Fuites frontalières entre le Guyana et le Venezuela : migrations et contrebande dans un village amérindien”*. Cahiers des Amériques Latines, próximamente a.

_____. *“Faut-il encore lire Clastres ? À propos de Politique des Multiplicités, par Eduardo Viveiros de Castro”*. L'Homme, próximamente b.

_____. *Morality and emotion in the dynamics of an Amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. PhD dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 2010.

_____. “Le palmier des marais. Remarques sur les usages d'un environnement inhabitable”. In: COMETTI, Geremia, LE ROUX, Pierre, MANICONE, Tiziana, Martin, NASTASSJA (org) *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*. Mirebeau-sur-Bèze: Éditions Tautem, 2019a. pp. 52-64.

_____. “Trafics citoyens aux marges de l'État. Les Warao dans la crise du chavisme (Venezuela)”. *Terrain (en línea)*, 2019b: <http://journals.openedition.org/terrain/18541>.

APPADURAI, Arjun. “Introduction: commodities and the politics of value”. In: APPADURAI, Arjun (org) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. pp. 3-63.

AYALA-LAFÉE, Cecilia, WILBERT, Werner. *La mujer Warao: de recolectadora deltana a recolectadora urbana*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

CARRICO, Christopher. “Extractive capitalism, and Amerindian land and labour: fifty years after independence”. *Archaeology and Anthropology*, 20 (1), 2016: 33-52.

CARSTEN, Janet (org). *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CENTURION, Manuel. “Report of Commandant Centurion on the Province of Guayana, in answer to the Second Command of His Majesty, April 20, 1771”. *British Guiana boundary. Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the case on behalf of the government of Her Britannic Majesty*, vol. IV, Londres, Foreign Office et Harrison & Sons, 1898. pp. 82-86.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)”. *Autrepart*, 14, 2000: 53-70.

COLLIAUX, Raphaël. “Ciudadanos de la comunidad. Appropriation de la bureaucratie et expérience de la « communauté » chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 105 (2), 2019: 69-90.

CORONIL, Fernando. *The magical State. Nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon, 1993.

GALEMBA, Rebecca. “Remapping the border: taxation, territory, and (trans) national identity at the Mexico–Guatemala border”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 2012: 822-841.

GARCÍA HIERRO, Pedro, SURRALLÉS, Alexandre. “Introduction”. In: GARCÍA HIERRO, Pedro, SURRALLÉS, Alexandre (org) *The land within. Indigenous territory and the perception of the environment*. Copenhague: IWGIA, 2005. pp. 8-20.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo & Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2006.

GOW, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. "'Canção Purús'. *Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia*". *Revista de Antropologia*, 49(1), 2006: 431-464.

GROS, Christian. "*Des territoires multiculturels ?*". *Cahiers des Amériques Latines*, 45, 2004: 31-50.

GROTTI, Vanessa. *Nurturing the other: wellbeing, social body and transformability in Northeastern Amazonia*. PhD dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 2007.

GUYER, Jane. *Marginal gains. Monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HEINEN, H. Dieter, Roberto LIZARRALDE, GÓMEZ, Tirso. "El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco". *Antropologica*, 81, 1994-1996: 3-36.

HERZFELD, Michael. *Cultural intimacy. Social poetics and the real life of states, societies, and institutions*. London & New York: Routledge, 2016 [1997].

HINDS, David. "Ethnopolitics and fractured nationalism in Guyana". In: WHITEHEAD, Neil L., ALEMÁN, Stephanie W. (org) *Anthropologies of Guayana. Cultural spaces in Northeastern Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. pp. 154-166.

HUGH-JONES, Stephen. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". In: HUMPHREY, Caroline, HUGH-JONES, Stephen (org) *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 42-74.

HUMBOLDT, Alexander von. *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804*, par Al. de Humboldt et A. Bonpland, tome 3. Paris: Librairie grecque-latine-allemande, 1817.

JAGAN, Cheddi. *The West on trial. My fight for Guyana's freedom*. Hertford: Hansib Publications, 2016 [1966].

KELLY LUCIANI, José Antonio. *State healthcare and Yanomami transformations. A symmetrical ethnography*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

_____. *About anti-mestizaje*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

LI, Tania Murray. *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. London: Berg, 2001.

MORIN, Françoise, SANTANA, Roberto (org) *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2003.

PENFIELD, Amy. "Extractive pluralities: the intersection of oil wealth and informal gold mining in Venezuelan Amazonia". In: ØDEGAARD, Cecilie Vindal (org) *Indigenous life projects and extractivism. Ethnographies from South America*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 75-93.

QUINN, Kate. “Colonial legacies and post-colonial conflicts”. In: HOEFTE, Rosemarijn, BISHOP, Matthew L., CLEGG, Peter (org) *Post-colonial trajectories in the Caribbean*. The three Guianas. London & New York: Routledge, 2017. pp. 10-29.

REEVES, Madeleine. “Fixing the border: on the affective life of the state in southern Kyrgyzstan”. *Environment and Planning D: Society and Space* 29, 2011: 905-923.

RIVIÈRE D'ARC, Hélène. “Frontières politiques et frontières de colonisation. Le Brésil et ses voisins”. In : *Centre de recherche et de documentation sur l'Amérique latine* (org) *Les phénomènes de frontière dans les pays tropicaux*. Table ronde organisée en l'honneur de Pierre Monbeig. Paris: Institut des hautes études de l'Amérique latine, 1981. pp. 419-430.

ROITMAN, Janet. *Fiscal disobedience. An anthropology of economic regulation in Central Africa*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005.

ROOPNARAINÉ, Terry. “Constrained trade and creative exchange on the Barima river, Guyana”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (1), 2001: 51-66.

SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo. “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45 (1), 2016: 157-172.

SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SIMPSON, Audra. *Mohawk interruptus. Political life across the borders of settler states*. Durham and London: Duke University Press, 2014.

SORHAUG, Christian. “Foraging for love”. In: STEYN, Juliet, STAMSELBERG, Nadja (org) *Breaching borders. Art, migrants, and the metaphor of waste*. London & New York: I.B. Tauris, 2014. pp. 257-275.

TAYLOR, Anne-Christine. “Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon”. In: FAUSTO, Carlos, HECKENBERGER, Michael (org) *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. pp. 133-168.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 2004: 3-22.

_____. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Bellevaux: Éditions Dehors, 2019.

WILBERT, Johannes. *Mystic endowment: religious ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1993.

WIMMER, Andreas, GLICK SCHILLER, Nina. “Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences”. *Global Networks* 2 (4), 2002: 301-334.

Los warao como desplazados urbanos en Venezuela y Brasil

Os Warao como deslocados urbanos na Venezuela e no Brasil

Álvaro García-Castro

Douctor en Antropología - Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas - IVIC

Professor da Burgos ACOGE, España.

algarcas2@gmail.com

Resumen: Los warao son un grupo étnico que tiene como hábitat ancestral el Delta del Orinoco, ha acudido en el pasado a los centros poblados urbanos venezolanos en situaciones desesperadas. Actualmente se han unido a la diáspora que la crisis política y socioeconómica ha generado entre la población de Venezuela y muchos de sus integrantes están abandonando el país en busca de alimentos, asistencia sanitaria y seguridad. Entre 2012 y 2020 son ya varios miles los indígenas que se han desplazado hasta Brasil, formando precarios campamentos en diversas ciudades. Este nuevo fenómeno, cuyas consecuencias son aún difíciles de predecir, está siendo estudiado en el entorno académico brasileño y varias instituciones gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales, se han abocado a la búsqueda de soluciones.

Palabras clave: Brasil; desplazados; indígenas; migraciones; warao.

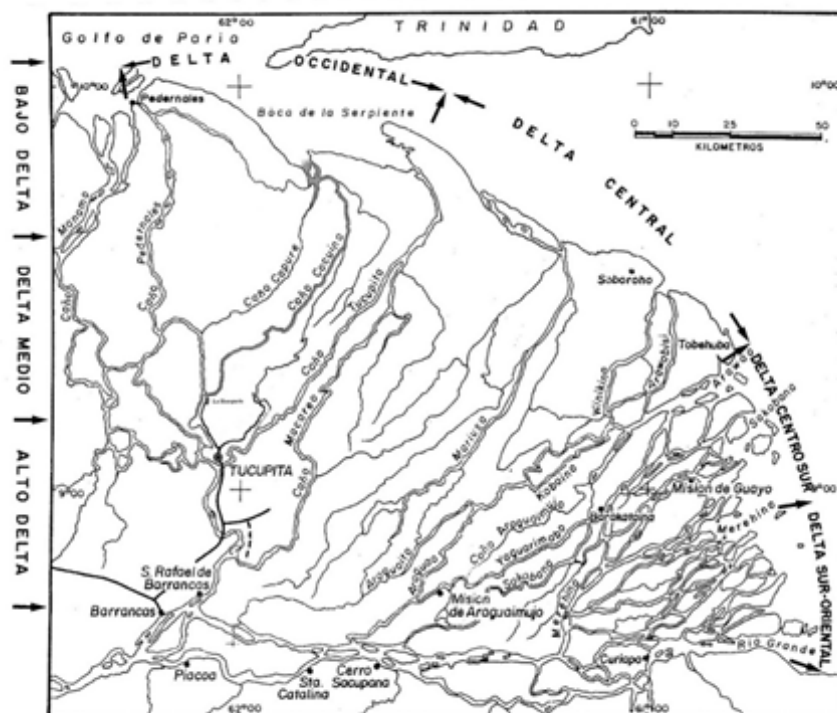
Resumo: O povo indígena Warao é um grupo étnico cujo habitat ancestral é o Delta do Orinoco. Alguns deles foram para centros urbanos venezuelanos em situações desesperadas no passado. Atualmente juntou-se à diáspora que a crise política e socioeconômica gerou entre a população da Venezuela e muitos de seus membros estão deixando o país em busca de comida, cuidados de saúde e segurança. Entre 2012 e 2020, já existem vários milhares de indígenas que se mudaram para o Brasil, formando acampamentos precários em várias cidades. Esse novo fenômeno, cujas consequências ainda são difíceis de prever, está sendo estudado no ambiente acadêmico brasileiro e várias instituições governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais, estão atualmente procurando soluções.

Palavras-chave: Brasil; Deslocados; Indígenas; Migrações; Warao.

Introducción

La sociedad *warao*, que habita el Delta del Orinoco y regiones adyacentes en Venezuela, ha sobrevivido gracias al conocimiento de un medio natural considerado hostil, tanto por otras etnias como por europeos y venezolanos. Pero su supervivencia se debe, en gran parte también, a su capacidad de adaptación a diversas y cambiantes circunstancias humanas, como son, ya en tiempos precolombinos, la escasez de recursos, la presencia de otros grupos étnicos en la región y, por supuesto, la posterior implantación de la sociedad moderna. A mediados del siglo pasado, una serie de desastrosas intervenciones del medio natural llevaron a algunos grupos aislados a salir de sus territorios habituales, para establecerse en las cercanías de algunos centros poblados no indígenas, creándose barrios permanentes en una suerte de simbiosis, donde los indígenas proporcionaban mano de obra barata a cambio de servicios asistenciales y alimentos. Posteriormente, desde finales del siglo pasado, el creciente deterioro de la situación política, económica y social venezolana, obligó a algunos grupos *warao* de las regiones más alejadas del delta, a desplazarse en pequeños grupos familiares y por cortos períodos de tiempo, a las ciudades, con el fin de obtener dinero, alimentos y ropa mediante la mendicidad. Esta estrategia los llevó hasta sitios tan distantes como Caracas y Valencia y, más recientemente, también al vecino Brasil, con el agravante de que hoy, de mantenerse la situación en Venezuela y por la gran distancia entre los centros poblados de origen y de destino, se hace inviable la temporalidad de dicha estancia y poco probable el regreso de los *warao* desplazados a Venezuela. Las consecuencias que este fenómeno tendrá a largo plazo son aún impredecibles.

Figura 1. El Delta del Orinoco con subdivisiones geográficas.



Dibujo: Carlos Quintero. Departamento de diseño. Centro de Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. (IVIC). Caracas.

Los warao

Según el *Censo Indígena Venezolano* de 2011, publicado en 2013, los warao suman 41.543 individuos que se reconocen como tales (OCEI, 2013) y otros estudios más recientes (Ramos, Botelho & Tarragó, 2017), arrojan una cifra cercana a los 49.000, constituyendo la segunda etnia de Venezuela en términos demográficos. Aunque la mayoría se ubica en el estado Delta Amacuro, su territorio o hábitat geográfico se extiende desde el noroeste de la República de Guyana, todo el delta del Orinoco, hasta la parte oriental de los estados venezolanos de Monagas y Sucre. Suelen vivir en rancherías de hasta setenta personas unidas por lazos de parentesco, a lo largo de los caños del delta. Desde hace muchos años, estos indígenas han estado subordinados económicamente a la población no indígena, afectados con un marcado desprecio por parte de ella. Aunque no todos los criollos¹ comparten esta actitud, es especialmente en Tucupita, la ciudad capital del estado Delta Amacuro, donde es notable la discriminación hacia ellos.

Organización y división de trabajo

Una unidad doméstica típica la forman la pareja de ancianos, el viejo (*aidamo*) o suegro (*arahi*) y la vieja (*arani*) o suegra (*dabai*). Dentro de un patrón de residencia postmatrimonial uxorilocal, las hijas permanecen con los padres y al casarse, sus maridos (*nibora*) salen de sus propias unidades domésticas para vivir con ellas, constituyendo la mano de obra y formando los equipos de trabajo con los otros yernos (*dawa*). Los trabajos en el morichal, la caza, la pesca y cualquier otra actividad indispensable para la subsistencia del grupo, entre los hombres, son coordinadas por el *aidamo*. La *arani* organiza a las mujeres y los niños y cualquier otra actividad doméstica; administrando, además, el producto social de todas las actividades.

En las labores diarias de subsistencia en general, se puede decir que los hombres son básicamente pescadores, aunque en menor grado también cazan. Las mujeres, en compañía de los niños, recolectan frutas y otros artículos de subsistencia de la selva y durante estas incursiones, pueden estar a veces acompañadas por algún hombre, familiar cercano, quien se dedica a buscar colmenas de miel salvaje. En la elaboración de las tortas de sagú, *ohidu aru* en warao o "yuruma" en el vernáculo criollo, hecha con la fécula de la palma de moriche (*Mauritia flexuosa*), cooperan todos en conjunto, aunque cada uno asume ciertas tareas y a finales de junio grupos familiares enteros se trasladan a los lugares donde se lleva a cabo la recolecta de cangrejos azules o *he* (*Callinectes sapidus*), durante los meses de julio y agosto (SUÁREZ, 1998; WILBERT, 1996). Pero no sólo el conocimiento de la naturaleza les sirvió para adaptarse al difícil entorno; los warao nunca fueron una etnia belicosa o conflictiva, sino cooperativa. Entre sus estrategias adaptativas está la asociación, conocida al menos desde el siglo XVI, con otros grupos indígenas y con los criollos, como lo demuestra una mención de un grupo warao conviviendo con otro de caribes (kari'ña) en 1593 (LOVERA, 1991:146). Estrategia que continuarán poniendo en práctica de distintas formas.

A pesar de que en la cultura warao hay una clara diferenciación sexual del trabajo, bajo normas que regulan los roles dentro de la unidad doméstica, existe cierta flexibilidad y también algunas diferencias, según el lugar de origen y los subgrupos (SUÁREZ, 1968); estas normas y roles suelen modificarse temporalmente en sus incursiones hacia los centros urbanos, aunque nosotros creemos que no se trata de modificaciones permanentes, sino de una estrategia adaptativa más de su cultura (GARCÍA-CASTRO, 2005).

1 El término "criollo" surgió en lo que hoy es Venezuela durante el período hispánico (1498-1811), para referirse a los hijos de españoles nacidos en América. Después de la Independencia, se ampliaría esta categoría gradualmente para todos aquellos nacidos en el país, con ascendencia incluso africana y/o indígena. Quedan excluidos hoy de su inclusión como criollos, los indígenas y los extranjeros.

La situación de los *warao* en los caños del Delta

Como en la zona del Delta no existe la propiedad privada de las tierras, las cuales pertenecen al Estado venezolano, el usufructo de ellas se maneja basado en el concepto de "bienhechurías", donde las edificaciones y otras mejorías corren a cargo del productor. A consecuencia de ello, las mejores y mayores extensiones del Delta Medio y el Occidental están hoy en manos de ganaderos del Estado Monagas, que operan en un sistema de trashumancia, utilizando estas tierras como pastizales en la temporada seca, el llamado verano y llevando su ganado de regreso a las tierras altas de Monagas en la estación de lluvias. Los pescadores indígenas, a su vez, cuando venden el excedente de su pesca, son explotados por los intermediarios, que les pagan por sus productos una mísera fracción del precio por el que los venden luego en los mercados de Tucupita, Curiapo y Barrancas. Además, los indígenas que ya se han acostumbrado a consumir productos tales como el azúcar, la pasta, la harina de maíz y de trigo, con la que también hacen domplinas, (tortas con levadura, zumo de coco, sal, huevos y aliños que se hornean como pan, originarias de Trinidad), que han ido sustituyendo a la yuruma y diversos enlatados, tienen que comprarlos en las tiendas de Guayo, Pedernales y Curiapo, al doble o más que el precio normal del mercado.

Primeros movimientos migratorios *warao*

A principios del siglo XX, fue introducido entre los *warao* el cultivo del llamado "ocumo chino" (*Colocasia esculenta*) (LARIO, 1973a, 1973b), liberándolos de la dependencia estacional de la palma de moriche. En los morichales y los cañitos, a pesar de la dureza de su vida, habían disfrutado hasta entonces de una alimentación bastante balanceada, gracias al producto del monte, en forma de presas animales, aves, pescado, frutas, miel y tortas de sagú, dentro de una economía de subsistencia. Muchos *warao* salieron entonces del interior de sus islas pantanosas, del hábitat tradicional de las palmas de moriche y temiche (*Manicaria saccifera*) y se asentaron permanentemente en las orillas de los caños abiertos, para incursionar en el mundo "exterior" en busca de ropa, herramientas, redes, motores fuera de borda, gasolina y posteriormente, asistencia educativa y sanitaria, viajando al interior de las islas sólo por cortas temporadas.

Pero mientras esto ocurría en la zona del Bajo Delta, para entonces, sin embargo, los *warao* del Delta Medio y del Delta Occidental llevaban ya siglos de contacto con otros grupos de indígenas horticultores, criollos y con los centros educativos religiosos fundados por los misioneros capuchinos, donde aprendieron el castellano y diversos oficios. De éstos últimos saldría lo que hoy en día constituye la élite indígena local, formada por maestros, enfermeros, pilotos, guías y pequeños funcionarios. (LAVANDERO, 1994)

No obstante, al contrario de estos otros indígenas, para los *warao* procedentes del morichal, su salida hacia las riberas de los caños principales, no trajo consigo su inmediata adaptación a la vida sedentaria de los descendientes de indígenas horticultores de raíz arawaca y caribe, que también compartían el territorio deltano desde tiempos precolombinos (BOOMERT, 2000). Monolingües, con una instrucción escolar nula o rudimentaria, no encontraron cabida en este sistema y no se adaptaron a la vida de horticultores, sobre todo después de la decadencia de las empresas extractoras que allí se habían instalado, como los aserraderos y las fábricas de palmito, que los habían empleado como mano de obra barata, talando y recogiendo los cogollos de las palmas (HENLEY & HEINEN, 2000).

Nuevos desplazamientos

Otro movimiento migratorio significativo tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XX, cuando la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) llevó a cabo una desafortunada intervención del medio natural, al construir un dique en el caño Manamo, interrumpiendo el flujo natural del río Orinoco y ocasionando un verdadero desastre ecológico que afectó las aguas, la tierra, la flora y la fauna del Delta Occidental. Se inició entonces un éxodo de muchos de los *warao* de la zona hacia algunos centros poblados del oriente venezolano, donde fueron surgiendo “barrios” indígenas permanentes (GARCÍA-CASTRO & HEINEN, 1999), sobre todo en La Horqueta, Pedernales y Barrancas, pero también en los alrededores de Puerto Ordaz, Curiapo y Tucupita.

Los indígenas de las rancherías de la región más deprimida del bajo delta, los caños de las bocas, donde muchas familias son aún monolingües, desarrollaron unas estrategias de supervivencia particulares. La trashumancia tradicional entre los caños y el interior de las islas, se complementó con desplazamientos periódicos hacia las zonas urbanas, primeramente en el delta mismo y después hacia otras ciudades río arriba. Al llegar a ellas se instalaron en albergues provisionales, viviendo de limosnas y trabajos ocasionales durante unas semanas, regresando después a sus rancherías en las bocas del Orinoco. Se da la curiosa circunstancia de que, en el caso de las ciudades grandes, constituyeron una dura competencia con los mendigos comunes, a quienes aventajaban de forma considerable, gracias a su mayor eficiencia en las estrategias de recolección de limosnas (GARCÍA-CASTRO, 2000).

En la capital deltana, la gobernación del entonces Territorio Federal Delta Amacuro erigió en la década de 1980 una construcción, especie de albergue, en la periferia: *Yakariyene*, vocablo que supuestamente significa "viento fresco" en *warao* y más comunmente, “La casa indígena”, para albergarlos temporalmente durante las visitas de algún familiar al hospital o para atender a trámites administrativos. No obstante, pronto se transformó en un centro habitado permanente, una enorme ranchería urbana, carente de servicios sanitarios y todo tipo de asistencia adecuados; demolida en 2002, los indígenas que se rehusaron a regresar a las rancherías de origen, fueron reubicados en un barrio que hoy lleva este mismo nombre. Dicho fenómeno parece repetirse en la actualidad, con nuevas oleadas de desplazados, pero ahora hacia Brasil, donde los precarios campamentos, tal como ocurrió en Venezuela, pueden llegar a convertirse en “barrios” indígenas permanentes (GARCÍA-CASTRO, 2018). Tenemos noticia que en BoaVista, Brasilia, incluso Belém (MOREIRA, 2017) y Porto Velho (CASTRO-COTINGUIBA, 2020), se están considerando medidas semejantes y es conveniente que se estudien los pros y los contra de las mismas.

¿Quiénes emigran?

Como ya sabemos, no todos los *warao* emigran indistintamente. Aunque aparentemente puedan parecer una sociedad homogénea, existen diferencias entre ellos, incluso lingüísticas, basadas en los distintos ecosistemas de origen y, sobre todo, a causa de las marcadas circunstancias de orden histórico entre los varios subgrupos *warao* (GARCÍA-CASTRO & HEINEN, 2001). Por ejemplo, entre los mendigos que se desplazan a las ciudades, no encontramos a los *warao* del Delta Occidental, para quienes la mendicidad es deshonrosa; ni tampoco se ven los *warao* horticultores del área de Curiapo, en el Delta Suroriental. Los que se suelen aventurar temporalmente a mendigar a las ciudades, en dichas “expediciones” fuera del Bajo Delta Central, son los morichaleros o *waharaowitu*, “auténticos *warao*” como se autodenominan ellos en contraposición a los *hotarao*, “habitantes de tierra alta” o criollos (HEINEN *et al.*, 1998: 24, 25 y 26; HEINEN & GARCÍA-CASTRO, 2003).

Estos grupos, provenientes fundamentalmente de las rancherías de Morichito, España, Araguabisi, Nabasanuka y otras, de los caños Winikina, Araguaimujo, Mariusa y Atoibo, se desplazan en grupos familiares, reproduciendo en pequeño la estructura de las bandas morichaleras.

A partir de la segunda mitad de la década de 1980, hubo algunas excursiones a las ciudades grandes del país situadas en la costa del Mar Caribe y hasta a la capital, Caracas, que se convirtieron en algo habitual a partir de la década de 1990, llamando la atención de los medios de comunicación (PASCUAL, 1994; MARTORELLI, 1994; TORREALBA, 1997). Los organizadores eran generalmente habitantes de los asentamientos indígenas del Bajo Delta, instalados en Barrancas, que funciona aún hoy como un centro de reunión y distribución de los migrantes. Cuando estos desplazamientos de indígenas a las ciudades se hicieron habituales y del conocimiento general en Venezuela, se intentó atribuir el fenómeno a la delincuencia organizada, suponiendo que los indígenas estaban siendo manipulados y obedecían directrices de orden externo, entregando a dichas “mafias” gran parte de los fondos conseguidos (BATATÍN, 1994; GUERRERO 1994; MARTÍNEZ, 1998; TABUAY, 1994). Durante mucho tiempo, los políticos locales estuvieron interesados en mantener esta ficción, porque justificaban así sus peticiones de ayudas económicas al gobierno central, en nombre de los indígenas, con la excusa de desarrollar esas zonas deprimidas, recursos que después se emplearían para engrasar la maquinaria política en la capital regional. El argumento que aún hoy se emplea como excusa, es que así se integraría a los indígenas en la sociedad nacional. En realidad, el análisis *in situ* de dicho fenómeno, nos llevó a constatar que no había tal explotación (GARCÍA-CASTRO, 2000).

Como veremos más adelante, los *warao* de una unidad parental determinada, planifican meticulosamente todos los detalles de sus viajes y, en general, suelen tener un objetivo particular al cual destinan el dinero recogido. En conjunto, podemos decir que se trata de redes migratorias basadas en el parentesco. Pero la verdad es que los *warao* están, desde hace mucho tiempo, totalmente integrados en la economía regional y, lo que es más, suelen tener una productividad más alta que la mayoría de los criollos de Tucupita, que viven enteramente del erario público. Además de aportar su mano de obra como caleteros, peones y motoristas, producen madera, palmito, pescado y artesanía. En realidad, su ausencia de participación en relación a su contribución, es en lo concerniente al disfrute de los servicios gubernamentales, especialmente educación y salud y, por supuesto, en la parte del producto social que les corresponde (HEINEN, 1992).

A finales de aquella década se inicia un nuevo ciclo de desplazamientos (PÉREZ, 1999), que no sólo no se ha detenido, sino que en la actualidad, se ha acelerado hasta traspasar las fronteras venezolanas, introduciendo nuevos elementos a considerar. Las causas principales han sido la delincuencia y la escasez de alimentos y medicinas, especialmente después de haberse detectado un aumento de enfermedades como la malaria y el HIV-1; éste último introducido entre los *warao*, al parecer, hacia 2002 (VILLALBA *et al.* 2013).

Subsistencia en las ciudades

La estrategia que los grupos familiares *warao* desarrollaron en sus incursiones de subsistencia en los centros urbanos, implica algunas modificaciones de los roles tradicionales. La pareja de ancianos de la ranchería de origen, el *aidamo* y la *arani*, suele permanecer allí, mientras a menudo es el yerno mayor quien actúa en las ciudades como *aidamo*, acompañando a su esposa y algunas hijas, con sus hijos pequeños, a modo de banda morichalera, pero el objetivo en este caso será recolectar dinero, ropa y alimentos en las calles. En los desplazamientos temporales a las ciudades, como el grupo suele ser de unos pocos individuos, ambos roles son desempeñados por el hombre mayor que acompaña al grupo, ya sea el *aidamo* o un yerno, que ocupa este lugar temporalmente.

Ellos supervisan incluso la labor de recolección de limosnas por parte de las mujeres y los niños, hasta que regresan a las ranherías, que pueden ser familias extendidas de hasta setenta miembros o más.

Por lo general, de la ranhería en el caño se pasa a un asentamientos urbano, casi siempre Barrancas; entonces un número reducido de personas, bajo la supervisión de un hombre maduro que actúa como jefe de la expedición, el *aidamo*, aborda un autobús por la tarde, viajando toda la noche y amaneciendo al día siguiente en la gran ciudad. Allí establecen una especie de "campamento" en algún parque, descampado o bajo unos árboles; las mujeres, cada una con un niño de pecho y tal vez otro pequeño, se van ubicando en sitios estratégicos del centro de la ciudad, mientras los hombres, en una inversión temporal de sus roles tradicionales, permanecen al cuidado de los cobijos provisionales y los enseres de la familia y, en este caso, son ellos los que preparan la comida. Al caer la noche, las mujeres con sus niños van llegando al asentamiento; el producto de la colecta de limosnas o alimentos, obtenido durante el día por todos, ya sea dinero, ropa, comida u otros objetos, se coloca en un fondo común y el cabeza del grupo procede a repartir lo necesario para la subsistencia diaria durante su estancia allí. Si hay un excedente, en especial de dinero, se guarda para el regreso, reservando una parte para la compra de comida u otros recursos necesarios. Al cabo de un par de semanas, o quizás tres, el grupo recoge sus enseres y se sube de nuevo al autobús que los lleva de regreso al punto de origen, Tucupita o Barrancas, con el excedente monetario, la ropa y los objetos obtenidos. Allí el dinero colectado es invertido en el pago a plazos de un motor fuera de borda o cualquier otro objeto grande que, de otra forma, no serían capaces de comprar

La colecta de dinero por parte de las mujeres *warao* tiene, efectivamente, bastante éxito. Los transeúntes, sensibilizados por este fenómeno, han desarrollado cierta solidaridad con la población aborígen y privilegia a ésta a la hora de otorgar sus dádivas, con lo cual, los indígenas acostumbran obtener en su jornada diaria más dinero de lo que puede recoger un mendigo ordinario. Nuestras estimaciones *in situ* dieron como resultado que, por lo general, una mujer *warao* recogía diariamente el equivalente de alrededor de 30 \$US. En cierto modo, cabe decir que los mendigos profesionales no dejaban de tener razón, cuando se quejaban de esta "competencia desleal" (GARCÍA-CASTRO, 2000).

Los *warao* en Brasil

Aunque se tienen noticias de indígenas *warao* aislados en la frontera con Brasil desde 2012, es a partir de 2014 cuando se inician los desplazamientos en masa de familias enteras, hombres, mujeres y niños, registrándose centenares de individuos en Pacaraima y Boa Vista, estado de Roraima y Manaus, en el estado Amazonas (DA SILVA & TORELLY, 2018). La reacción inicial fue la deportación a Venezuela y entre 2013 y 2016, , habían sido devueltos 532 indígenas *warao*, que ofrecían un deplorable espectáculo en las calles de Boa Vista, pidiendo limosnas y viviendo a la intemperie (EFE, 2017; MASIÉL, 2017). Al año siguiente un grupo de un centenar de indígenas *warao* estaban ya en Manaus (MASIÉL, 2017) y ese mismo año llegaron 57 *warao* en tres grupos familiares a Brasilia, la Capital Federal y a Belém, estado de Pará, (MPF, 2017). A partir de 2020, se han instalado también en Porto Velho (CASTRO-COTINGUIBA, 2020) y si bien, algunos individuos regresan a sus ranherías originarias con el producto social de su desempeño en las ciudades, entre los que se quedan y los que van llegando, el número de indígenas *warao* en Brasil va en aumento.

Mientras, en ciudades como BoaVista, Manaus y Pacaraima, se han destinado algunos locales para refugio de los indígenas desplazados, pero sin tener en cuenta ciertas características propia de los mismos. Por ejemplo, en el albergue de Pintolandia se alojaron en el mismo local a indígenas *e'ñepá* y *warao*, lo cual creó situaciones de violencia y también ha habido incidentes

entre los brasileños y los indígenas, causados por el rechazo de los habitantes hacia los nuevos desplazados, alegando aumento de la delincuencia y saturación de los servicios públicos (MORENO, 2018). Incluso hubo enfrentamientos interétnicos de los *warao* con los Wapichana y los Taurepang y, en Pacaraima, los Mucuxi, indígenas locales, llegaron a atacar los “campamentos” *warao*, que tuvieron que recibir protección del ejército. Las protestas se basaban en las diferencias en el trato, supuestamente preferencial, que recibían los venezolanos, en contraste con los brasileños, que desde hacía mucho tiempo estaban solicitando dispensarios, escuelas y un hospital, sin conseguirlo (MORENO, 2018; REDACCIÓN, 2018).

El interés de las instituciones brasileñas por enfrentarse a este fenómeno, ha producido distintas respuestas; en la Universidad Federal de Roraima (MOREIRA, 2017) se han realizado seminarios², donde tanto particulares, como instituciones oficiales y académicas, debatieron el significado de dicho fenómeno y sus posibles soluciones. En Manaus se destinaron para ellos varias casas de acogida, se les proporcionó asistencia sanitaria y se escolarizó a los niños *warao*; además, se dispuso de profesionales médicos, antropólogos y maestros que atendían la situación de las familias. Sin embargo, el Sistema Unico de Salud de Brasil se visto desbordado por una situación totalmente imprevista. A pesar de contar con el Subsistema de Salud de los Pueblos Indígenas, que lleva a cabo sus labores en los propios territorios de éstos, el caso de los indígenas urbanizados es un fenómeno muy reciente, para el cual no está preparado (DA SILVA & TORELLY, 2018: 21 - 25).

El Gobierno Federal llevó a cabo una misión de reconocimiento de la situación de los desplazados en la frontera con Venezuela a fines de 2017. En dicha reunión, a la que asistieron unos dos mil indígenas de la región, a demás de los *warao*, participaron la gobernadora, con el gabinete de la Secretaría de Defensa Civil, funcionarios de la Prefectura Municipal, la Casa Civil de la Presidencia de la República, el Ministerio Público, FUNAI (Fundación Nacional del Indio), ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados), misioneros de la *Fraternidade Federação Humanitaria Internacional* y, por supuesto, los propios indígenas allí acogidos en el CRI (Centro de Referencia para el Inmigrante), donde la FUNAI procedió a dotar a los indígenas con un documento de identidad, el RANI (Registro Administrativo de Nacimiento Indígena). Varias iglesias evangélicas también se ofrecieron a colaborar (FRATERNIDADE, 2017) y se acordó proporcionarles ayuda sanitaria, alimentos y educación para los niños. En Pará, la Procuraduría del Estado, en vista de las deplorables condiciones en las que se encontraban los *warao*, mediante la *Recomendación* N° 041/2017, estableció directrices para proveerlos de alojamiento adecuado, alimentación, agua potable, ropa y artículos sanitarios, asistencia médica y demás servicios a los que cualquier persona tiene derecho (MPF, 2017).

A finales de 2019, en Manaus, la Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR) y el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), con el apoyo económico de la Unión Europea, llevaron a cabo una iniciativa novedosa para la integración de los indígenas *warao*: un taller para artesanas indígenas que viven en el albergue “Alfredo Nascimento”, para dotar a las artesanas de una fuente de ingresos propia, elaborando y vendiendo su artesanía tradicional (IRNALDO, 2019). Entre diciembre de 2019 y enero de 2020, en “A Casa, Museo del Objeto Brasileño” de São Paulo, tuvo lugar la muestra: “Ojidu- Árvore da Vida Warao”, donde se expusieron 200 muestras y se hizo un taller con artesanas *warao* (MIGRAMUNDO, 2019). El objetivo de lo recaudado se empleará en nuevas acciones para capacitar a los indígenas en la generación de recursos propios para su subsistencia.

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM), está tutelando el proceso de adaptación de los desplazados venezolanos en Brasil y en el caso de los indígenas, mediante una de sus áreas de intervención, los Derechos de los Pueblos Indígenas, se ha procurado alojarlos en albergues sólo para ellos, que mantienen unidas a las familias, respetando sus costumbres.

2 “Deslocamentos indígenas na Venezuela e no Brasil: intercâmbio de conhecimentos” y “Povos indígenas em movimento: desafios para os direitos dos povos indígenas e politicas internacionais de migração”, ambos en 2017.

Entre las recomendaciones que se impone, está la de procurar que los derechos de los indígenas sean respetados y que se les consulte a las propias comunidades para poder desarrollar políticas que permitan el acceso a la educación y a la salud, que sean culturalmente sensibles y que respeten el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación (OIM, 2018).

Perspectivas para el futuro

En diciembre de 2019 se calculaba que ya había unos 4.500 indígenas *warao* desplazados en Brasil (IRNALDO, 2019). Creemos que, a pesar de su contacto cotidiano con otras etnias y la sociedad nacional brasileña, al igual que ocurrió en Venezuela, permanecerán como sociedad diferenciada porque, al contrario de los grupos horticultores, rigurosamente organizados con sus consejos de ancianos y sus instituciones de trabajos comunitarios, la organización *warao* no trasciende los grupos domésticos. Ni siquiera sus asentamientos o rancherías son entidades cohesionadas rígidamente.

Una de las principales características de su cultura es precisamente su flexibilidad, lo cual les proporciona una enorme capacidad de adaptación a medios diferentes, y los ambientes urbanos no son una excepción. Hemos ya anotado que esta adaptación al medio urbano está ocasionando algunos cambios y si bien el idioma *warao*, con más de 40.000 hablantes y considerado independiente, por no estar emparentado con otros idiomas indígenas de la región (LOUKOTKA, 1968), parece estar fuera de peligro, en Venezuela se ha visto que algunos padres *warao* no estimulan en sus hijos el aprendizaje de su propio idioma, sino exclusivamente el castellano, porque han llegado a la conclusión errada de que aquél sería un impedimento para aprender el idioma oficial del país, el español, creyendo especialmente que, "uno tiene que abandonar su propia lengua para aprender otra" (HEINEN & WEIBEZAHN, 2001) y seguramente ocurrirá lo mismo con el portugués en Brasil. Con el tiempo, la urbanización de los indígenas podría conllevar una pérdida progresiva del profundo conocimiento ancestral de su medio ambiente, la familiaridad y el dominio sobre la flora y la fauna de los montes y caños del Delta (WILBERT, 1999). En el caso de los desplazados a Brasil, especialmente, las comunidades que pierdan el contacto directo con su hábitat ancestral, tendrán que adaptarse a nuevos ambientes; de su capacidad para dominarlos dependerá su futuro como etnia diferenciada, pero necesitarán obligadamente ayuda de las instituciones. En el Congreso de Americanistas que la Universidad Federal de Roraima y otras instituciones patrocinaron en 2018, se propuso un "Poblado Warao de Transición", donde se recomienda la colaboración de instituciones académicas, oficiales y de Derechos Humanos para intentar, al menos, una solución de asentamiento acorde con la situación de desamparo en la que se encuentran los indígenas *warao* en Brasil y que para ello se tomen en cuenta aspectos clave de su cultura, al mismo tiempo que se establecen directrices para su autofinanciamiento (GARCÍA-CASTRO, 2018).

Consideraciones finales

En la coyuntura actual, de inseguridad y creciente crisis económica en Venezuela, los indígenas que están desplazándose al vecino Brasil, con un idioma y costumbres diferentes, nos plantean nuevos retos. Creemos que, en el caso de los nuevos desplazados, se está dando una importante variación en la estrategia de subsistencia y ya no se trata de estancias temporales, pues no se contemplaría el regreso a los lugares de origen. Es posible que estemos aquí en presencia de nuevas modalidades de adaptación, similares a las que se dieron en Venezuela en la década de 1960, cuando se inició allí la formación de "barrios" indígenas permanentes en las ciudades del oriente del país, como Barrancas, Pedernales, Cambalache o La Horqueta. No podemos predecir todavía en qué dirección se moverá su adaptación al nuevo entorno, inmersos

en un medio natural y una lengua diferentes; junto con el problema social, que indudablemente representa su desplazamiento forzoso hacia otro país, éstos deberían ser campos en los cuales los antropólogos podemos contribuir para su preservación como grupo étnico diferenciado.

Referencias bibliográficas

BATATÍN, Carlos. "Diez mujeres y quince niños Guaraó llegaron a Caracas a pedir limosna". En: El Universal. Caracas: 18 de julio. p. 2-26, 1994.

BOOMERT, Arie. *Trinidad, Tobago and the Lower Orinoco Interaction Sphere: An archaeological/ethnohistorical study*. Alkmaar (The Netherlands): Cairi Publications, 2000.

CASTRO-COTINGUIBA, Geraldo. Instituto Federal de Rondônia. Campus Ji-Paraná Porto Velho. *Comunicación personal sobre la presencia de indígenas Warao en la ciudad de Porto Velho*. Rondônia, Brasil, 2020.

DA SILVA, Sidney y TORELLY, Marcelo (Orgs.). *Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas*. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), Agência das Nações Unidas para as Migrações, 2018.

EFE (Agencia de Noticias Internacionales). "Mayor ciudad amazónica decreta emergencia social por llegada de indios Warao". En: *The Clinic*.CL. 08/05/, 2017. Recuperado de: https://www.theclinic.cl/2017/05/08/mayor-ciudad-amazonica-decreta-emergencia-social-llegada-indios-warao/?fb_comment_id=1414271015300182_1414398875287396.

FRATERNIDADE (Federación Humanitaria Internacional). "Misión Roraima Humanitaria-Gobierno realizó audiencia pública con refugiados venezolanos". En: *Noticias de las Misiones*. 18/03/, 2017. Recuperado de: <https://www.fraterinternacional.org/es/mision-roraima-humanitaria-gobierno-realizo-audiencia-publica-con-refugiados-venezolanos/>.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro. "Mendicidad indígena: los Warao urbanos". En: *Boletín Antropológico*. Mérida: Universidad de los Andes. Enero-abril. N° 48. p. 79-90, 2000.

_____. Un asentamiento mixto Warao/criollo en el delta del Orinoco (Venezuela): El "barrio" indígena como estrategia de supervivencia. Universidad de Salamanca, (Salamanca, España). X Congreso de Antropología Iberoamericana. 26-28 de abril, 2005.

_____. "Los Warao en Brasil son refugiados, no inmigrantes. Cuestiones etnográficas y etnohistóricas." En: *PÈRIPILOS. Revista de Estudos sobre migrações*. Brasília: Grupo de Trabalho CLACSO. *Fronteiras internacionais e migração indígena na América do Sul*. Vol 2, N° 2. 2018. Departamento de Estudos Latino-Americanos, Universidade de Brasília, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte Brasília, DF. p. 32-55, 2018.

_____. *Propuesta para la integración de los indígenas Warao que emigran a Brasil: "El Poblado Warao de transición"*. En: Oficina de Trabalho. Deslocamentos indígenas na Venezuela e no Brasil: intercâmbio de conhecimentos. (Ministério Público Federal (MPF)/Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia/Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). Mesa Redonda - Historicidade, espacialidade e deslocamentos: questões em destaque na antropologia brasileira e estudos venezuelanos e brasileiros sobre os Warao. Coordenação da Mesa: Luciana Ramos, Antropóloga/MPF/6ª CCR. 26 e 27/09/2017. Boa Vista, RR. Brasil. 2017.

_____. y HEINEN, H. Dieter. "Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del caño Manamo en el delta del Orinoco, Venezuela". En: *Antropológica. Revista de Antropología y Ciencias Sociales*. Caracas: ICAS. Fundación La Salle. N° 91. p. 31-56, 1999.

_____. y HEINEN, H. Dieter. "Cuatro cuadrantes: ¿Cuatro culturas Warao?" En: *Tierra Firme. Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Caracas: Editorial Tropykos. N° 71. Tercer trimestre (Julio-septiembre). 18. p. 387-396, 2001.

GUERRERO, Sandra. "Más de 100 Waraos esperan su traslado a Delta Amacuro". En: *El Nacional*. Caracas: 25 de agosto. D-7, 1994.

HEINEN, Dieter. *Informe sobre los Indígenas del Estado Delta Amacuro.: Situación Actual*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). 1992.

_____. y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. "The Multiethnic Network of the Lower Orinoco in Early Colonial Times". *Ethnohistory*. 47. p. 561-580, 2000.

_____. y GARCÍA-CASTRO, Alvaro. "Adaptación de recolectores indígenas a la mendicidad urbana: el caso de los Warao del delta del Orinoco". En: Espina Barrio, Angel B. (Ed.) *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. V. Emigración e Integración Cultural*. Salamanca, España: Universidad de Salamanca. (281-290), 2003.

_____. y WEIBEZAHN, Franz. *Idiomas amenazados y el proyecto "Vocabulario Warao" de Delta Centro*. MS. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), 2001.

_____.; WILBERT, Werner y RIVERO, Tirso. "Idamo Kabuka. El Viejo Corto". En: *Antropológica*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales (FLASA). Suplemento N° 6, 1998.

HENLEY, Paul y HEINEN, H. Dieter. *The legacy of Antonio Lorenzano. Documentary 45 min*. Granada Films. Manchester University, 2000.

IRNALDO, Felipe. "En Manaos, artesanas venezolanas de la etnia warao participan en taller de innovación para generar ingresos". En: ACNUR (Agencia de la ONU para los Refugiados) Noticias. Manaus. 04/12/, 2019. Recuperado de: <https://www.acnur.org/es-es/noticias/noticia/2019/12/5df0f9d14/en-manaos-artesanas-venezolanas-de-la-etnia-warao-participan-en-taller.html>.

LARIO, Damián de (Damián del Blanco). "El ocumo llegó a los Guaraos". En: *Venezuela Misionera*. Caracas: Estudios Venezolanos Indigenistas-Orden de los Hermanos Menores Capuchinos. 35 (415). p. 431-3, 1973^a.

_____. "¿Cuándo llegó el ocumo a los Guaraos?" En: *Venezuela Misionera*. Caracas: , Estudios Venezolanos Indigenistas-Orden de los Hermanos Menores Capuchinos. 41 (474). p. 26-29, 1973^b.

LAVANDERO PÉREZ, Julio. *Uaharaho, ethos narrativo (III)*. Caracas: Ediciones Paulinas, 1994.

LOVERA, José Rafael. Antonio de Berrío. *La obsesión por El Dorado*. Caracas: Petróleos de Venezuela (eds). Colección V Centenario del Encuentro de dos mundos. Estudio preliminar y selección de documentos: José Rafael Lovera, 1991.

LOUKOTKA, Cestmir. *Classification of South American Indian languages*. Edited by Johannes Wilbert. Los Angeles: Latin American Center, University of California, 1968.

MARTÍNEZ, Manuel. "Nuevamente los indígenas deltanos protagonistas de la miseria en Caracas". En: *Notidiario*. Reportaje. Tucupita. 16 de diciembre, 1998.

MARTORELLI, Judith. (1994). "Los indígenas se mudarán a Caracas" en: *El Globo*. 29/8/1994.

MASIEL, Cíntia. "Em busca de comida, mais de 100 índios venezuelanos Warao migram para Manaus" En: *Amazonia Ambiental. Amazônia Real. Red Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG)*, 2017. Recuperado de: <https://www.amazoniasocioambiental.org/es/radar/em-busca-de-comida-mais-de-100-indios-venezuelanos-warao-migram-para-manaus/>.

MIGRAMUNDO, Equipe. "Artesanato indígena venezuelano ganha exposição em São Paulo". En: *MIGRAMUNDO*. Venezuelanos no Brasil. São Paulo. 07/11/, 2019. Recuperado de: <https://www.migramundo.com/artesanato-indigena-venezuelano-ganha-exposicao-em-sao-paulo/>.

MOREIRA, Elaine. *Oficina de Trabalho. Deslocamentos indígenas na Venezuela e no Brasil: intercâmbio de conhecimentos*. 26 e 27/09/, Boa Vista, Universidade Federal de Roraima. Brasil, 2017.

MORENO, Carlos A. "Los indios Warao, los más vulnerables en el éxodo de venezolanos a Brasil". En: *EFE. Edición AMÉRICA*. Pacaraima (Brasil), 29/06, 2018. Recuperado de: <https://www.efecom.com/efe/america/sociedad/los-indios-warao-mas-vulnerables-en-el-exodo-de-venezolanos-a-brasil/20000013-3666577>.

MPF (Ministério Público Federal). *Índios. Warao. Migração. Venezuela. Abrigo, Alimentação e Assistência Humanitaria em Belém/PA*. MPF/Procuradoria da república no Pará. Recomendación N° 041/2017. 27/09/, 2017. Recuperado de: http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2017/recomendacao_assistencia_humanitaria_warao_belem_pa.pdf. OCEI. *Anuario Estadístico de Venezuela*. "XIV Censo de población y vivienda 2011". Caracas, 2013 [2011].

OIM (organización Internacional para las Migraciones). *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. Organización de las Naciones Unidas (ONU). Centro de Información sobre Migraciones de la OIM, 2018. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/20.500.11788/2018>.

PASCUAL, Pilar. (1994). "El éxodo indígena a Caracas y sus falsos protectores" en: *El Universal*. 6/9/1994: I-14.

PÉREZ, Mina. "Indígenas de Delta Amacuro regresaron a las calles de Caracas". En: *El Nacional*. Caracas: 27 de noviembre. C-2, 1999.

RAMOS, Luciana; BOTELHO, Emília y TARRAGÓ, Eduardo. *Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima*. Parecer Técnico N°. 208/2017/Seap/6aCCR/PFDC. Brasília: Procuradoria-Geral da República, 2017.

REDACCIÓN. "La migración venezolana revela las situaciones de desigualdad de los pueblos originarios de Brasil". En: *Tiempo Argentino. Mundo*. 27/08, 2018. Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.tiempoar.com.ar/nota/la-migracion-venezolana-revela-las-situaciones-de-desigualdad-de-los-pueblos-originarios-de-brasil>.

SUÁREZ, María Matilde. *Los Warao*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), 1968.

TABUAY, Mireya. "Concejo de Caracas investiga la presencia de indígenas". En: *El Nacional*. Caracas: 24 de agosto. C-3, 1994.

TORREALBA, Aura. "Fiscal General y Gobernador de Delta Amacuro buscan soluciones al éxodo de los Guaraos". En: *El Globo*. Caracas: 09 de agosto: 13, 1997.

VILLALBA, Julián; BELLO, Gonzalo; MAES, Mailis; SULBARAN, Yoneira; GARZARO, Domingo; LOUREIRO, Carmen; RANGEL, Héctor; WAARD, Jacobus De y PUJOL, Flor. "HIV-1 epidemic in Warao Amerindians from Venezuela: spatial phylodynamics and epidemiological patterns". En: *AIDS*. July 17th. 27 (11): p. 1783-1791, 2013.

WILBERT, Johannes. *Mindful of Famine*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

WILBERT, Werner. "La Etnobotánica Warao en su contexto cultural". En: *Memorias del Instituto de Biología Experimental*. Vol. 2. Caracas. p. 23-26, 1999.

YOYOTTE, Yira. "Huyendo de condiciones infrahumanas los indígenas acuden a las ciudades". En: *Ultimas Noticias*. Caracas: 26 de agosto, 1994.

Notas acerca de los indígenas *warao* migrantes en Brasil

Notas sobre os migrantes indígenas Warao no Brasil

Ronny Velásquez

Profesor Titular de la UCV, Venezuela.

Investigador Asociado del Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad,

IUDPAS, UNAH. Investigador del Instituto Hondureño

de Ciencia, Tecnología e Innovación, IHCIETI y del

Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

ronnyvelasquezv@gmail.com

Resumen: *El presente trabajo surge por la necesidad de explicar cuáles son las razones para que el indígena warao tenga la necesidad de salir de su amplio territorio, espacio que para ellos es cuasi sagrado, ya que allí viven sus dioses del origen, allí mora Kanobo, su Dios Supremo, allí están sus chamanes sus recuerdos de infancia, sus maestros de la oratoria que relatan los mitos y los cuentos del origen de su propia vida de manera diaria y que se remontan a varios miles de años. En ese espacio geográfico también tienen sus recursos naturales para vivir y sobrevivir, para desarrollarse, determinar sus aptitudes y mostrar sus capacidades y crecer como seres humanos y morir y ser "enterrados" dentro de sus tradiciones con los cantos litúrgicos de sus chamanes en su rol de psicopombos. Queremos destacar la importancia de un pueblo como el warao para sensibilizar a muchas personas que, se encuentran con ellos en procesos migratorios y que, por obvias razones, no saben quiénes son y simplemente los ven, dentro del concepto que se ha popularizado de ellos: Indios pobres del Río Orinoco de Venezuela que han salido a buscar sus propias formas de vida, porque la pobreza, la exclusión, las enfermedades, la desnutrición de sus hijos, abuelos y familia, los han obligado a migrar, en este caso, especialmente al Brasil, el Gran Coloso del Sur.*

Palabras claves: *Warao; Migración inducida; Cultura aborigen; Espiritualidad warao; Neocolonización; Retorno.*

Resumo: *Este trabalho surge da necessidade de explicar quais os motivos dos índios Warao precisarem abandonar o seu vasto território, um espaço que para eles é quase sagrado, visto que nele vivem os seus deuses originários tais como Kanobo, seu Deus Supremo, que habita este espaço; os seus xamãs, as suas memórias de infância e os seus mestres de oratória, que contam diariamente os mitos e contos da origem da sua própria vida, que remontam a milhares de anos. Esse espaço geográfico abriga também os recursos naturais para viver e sobreviver, para se desenvolver, determinar suas aptidões e mostrar suas capacidades; crescer como seres humanos, morrer e ser "enterrados" conforme suas tradições, com os cantos litúrgicos de seus xamãs. Queremos destacar a importância de um povo como os Warao para sensibilizar muitas pessoas que os encontram em processos migratórios e que, por motivos óbvios, não sabem quem eles são e simplesmente os vêem a partir de uma visão que se popularizou: Índios pobres do rio Orinoco da Venezuela, que saíram em busca de seus próprios modos de vida, porque a pobreza, a exclusão, as doenças, a desnutrição de seus filhos, avós e familiares os obrigaram a migrar, neste caso, especialmente para o Brasil, o Grande Colosso do Sul.*

Palavras-chave: *Warao; migração induzida, cultura, aborígene, espiritualidade Warao, neocolonização, retorno.*

Políticas migratorias de corte eurocéntrico y los caminos sesgados de los *warao*

Se debe confirmar desde el inicio que los pueblos indígenas en Venezuela, desde el punto de vista de la Ley, están todos protegidos, según la actual constitución modificada en 1999 y fue un proyecto político del presidente Chávez y por tanto, hubo una primera vez que en toda la historia colonial y moderna se tomaron en cuenta a todos los sobrevivientes de los sistemas coloniales y muy especialmente, aquellos que ya vivían o se trasladaron por migración forzada a lugares recónditos de un territorio, **no un país**, entre ellos, la selva amazónica, o a las riveras de los grandes ríos, como es el caso de los *warao*, que si bien, siempre a través de miles años -demostrados arqueológicamente-, han vivido en el Delta del río más largo y caudaloso de Venezuela, de 2.400 kilómetros de extensión y un Delta con más de 3.000 caños de agua y una población cercana ahora a los de 49.000 habitantes, viviendo especialmente sobre las aguas del Gran Río Padre (HEINEN, 1980, 1982, 1988a, 1988b e 1992). No se puede asumir de manera tajante que viven en un "territorio" cercado. Su expansión es amplísima, de casi 44.000 kilómetros y una cuenca total de 989.000 km², lo que la convierte en la tercera mayor cuenca de Sudamérica, atraviesa además, todo el territorio venezolano y le brinda sus beneficios también a Colombia y a Brasil. En este largo recorrido viven varios cientos de pueblos indígenas originarios y otros pueblos de criollos y hasta extranjeros que han hecho vida en el área.

A lo largo de centurias, muchos de sus pueblos completos, han tenido que emigrar en épocas pasadas, y así también, varias poblaciones indígenas o no, han desaparecido. Las razones son múltiples. De esta manera, hay indígenas *warao* en la actual República Cooperativa de Guyana y en Surinam, y también, hay *kariña* (otro pueblo indígena de Venezuela), en la Guyana Francesa (lugar que aún sigue siendo una colonia de ultramar de Francia). Asimismo, en las islas del Caribe hay actualmente descendientes de *karibes* y *arawak* originarios Suramérica.

Vemos que, los motivos son muy variados, de esta forma no se pueden resumir a la concepción que muchos analistas expresan que es la pobreza, la necesidad o la búsqueda de "otro tipo de vida" o el cumplimiento de un sueño o el fracaso de un gobierno. Desde épocas anteriores, la llegada de los religiosos, algunos de muy buena voluntad, y otros, sólo con el objetivo de reducirlos a "misiones" desde principios de 1700, los fueron reduciendo y confinándolos a pueblos para catequizarlos. El *warao* no ha sido rebelde, su condición de humildad hizo inclusive, que muchos de ellos fueran esclavizados. Existen muchos relatos sobre esta situación. Los *warao* tradicionales (ESCALANTE & MORALEDA, 1992, GARCIA, 1971) tenían y aún poseen sus propios "maestros" que enseñaban sus tradiciones (ARMELLADA & BENTIVENGA DE NAPOLITANO, 1991), el origen de sus vidas, su permanencia en los Caños del Delta y sus mitos genésicos (CORA, 1972). Su música, sus instrumentos musicales, sus chamanes, sus rituales a su Dios creador, *Kanobo*. Los *warao* convivieron siempre con sus animales de la selva, de sus ríos, de sus caños y también aprendieron de ellos. Así que, la cultura *warao*, ha sido una fuerza de resistencia para vivir, pero lamentablemente, todo su mundo de relación simbólica se ha ido desvaneciendo hasta cierto grado (no del todo) y algunos Wisi-datu (chamanes), afirman que sus dioses y espíritus los han abandonado, algunos ancianos ya no resisten a las fuerzas y presiones de la nostalgia.

Por lo tanto, entender el éxodo de los *warao* actuales no es muy sencillo ni se puede resolver así con conceptos que sólo pertenecen a la cultura y concepción política y materialista. Un *warao* que vive en el Delta del Orinoco, por sí mismo no se define pobre. Su antiquísimo río Orinoco, Padre de las aguas, ha sido todo para ellos. Allí están sus alimentos, su agua de vida, sus caminos, su destino, su nacimiento y también su muerte. Es decir, su concepción es todo en conjunto. Allí viven sus espíritus, sus *jebu*, sus *Wisi-datu* o chamanes, así como todo lo que requieren para entender su mundo cosmogónico (VELÁSQUEZ, 2008, 2016 e 2018). Esta experiencia la hemos analizado en otros contextos indígenas de América Latina o de este territorio aborigen que antes se llamó *Abya Yala*, cuyo concepto, de origen *karibe-kuna*, significa "territorio en expansión" y esta denominación es clave para entender y comprender cualquier migración de pueblos originales. De esta manera, las razones son variadas, pertenecen a un con-

-junto de conflictos que no corresponden a su propia cultura. El *warao*, sigue hablando su idioma, cantando sus canciones (BERMÚDEZ, 1999), relatando sus mitos o “cuentos” (VAQUERO ROJO, 2011), los mantiene el “viejo Warao, o dueño del cuento viejo”, se simboliza en el concepto *denobo arotu*, relata mitos y cuentos todos los días sobre el origen del mundo (LAVANDERO PEREZ, 1994; PEREIRA, 2004), el origen de los *warao*, y de todos los elementos (WILBERT, J., 1969, 1979, 1956a, 1995; WILBERT, W., 1995a, 1995b e 2008; MOSONYI, 2008; SUÁREZ, 1968, BARRAL, 1962, 1962 e 1980). Y aún son comunes estas historias en todo el Delta y es muy difícil (o casi imposible) actualmente encontrar a un *warao* que no hable su idioma y no respete su cultura tradicional.

Nosotros consideramos que una de las razones fundamentales para su migración está en nuestra propia manera de pensar desde la cultura dominante, la nuestra, se trata de comprender qué es migran sobre las “fronteras límites”, que, como sabemos, es un concepto colonial. Lo que nosotros siempre hemos definido como, *las cicatrices de la colonización*, las cuales, hasta el día de hoy se siguen imponiendo (Y aún surgen nuevos países en pleno siglo XXI, o por razones políticas o por reconocer –con razón- alguna etnicidad determinada). Así se impone o se enfrenta a un entendimiento que sigue siendo colonial aunque aún seamos tradicionales y, a la vez, modernos. En este continente nuestra educación, nuestra antropología, la salud y la medicina, las formas de transportarnos, nuestras disciplinas todas, y hasta la cultura que se impone, siguen siendo y manteniendo sesgos coloniales. De esta manera, sin analizar circunstancias particulares de la multi y la pluriculturalidad, asumimos de una vez y para siempre el concepto “patria”, según la nación en que hemos nacido. Los indígenas no. Ellos viajan de un lugar a otro de su ámbito y si son “gente de agua”, como significa su nombre en *warao*, irán quizás, si pudieran, hasta el Delta el Río Amazonas, Branco, Negro, Río de la Plata o a diversos otros ríos de otras áreas, porque para ellos ese es su ambiente por más 10.000 años (KOCH GRÜMBERG, 1924). Y lo mismo ocurre con otros pueblos que hoy, a fuerza de sus políticas colindantes, viven en fronteras. Así ocurre con los *yanomami*, viajan de Brasil a Venezuela o lo contrario. También como los *wayúu*, son binacionales, entre Colombia y Venezuela, o los *shuar*, viajan y viven entre Ecuador y Perú y, asimismo, los *mapuche*, entre Argentina y Chile, y entre los *maya-chortí*, entre Guatemala y Honduras y los *mískitos* de Honduras, entre Honduras y Nicaragua, o los *kunas* de Panamá, entre Colombia y sus islas y territorios selváticos de Panamá, o los *guaymí* o *Ggabe*, entre Costa Rica y Panamá, o los *emberá*, entre Colombia y Panamá, o los *garífunas* (de origen africano, pero nacidos en El Caribe), que viven en cuatro países, como Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua, y los *guaraní* o los *quechua* que son, por antonomasia, dos de los pueblos más transfronterizos de Suramérica y, asimismo, entre Canadá y Estados Unidos, o entre México y esa gran nación del Norte, y así, un montón de etcéteras (GILIJ, 1965).

Las razones más inmediatas las vamos a explicar ahora, dentro de universos impuestos de manera oficial y propuestas económicas, bajo la fuerza de la neocolonización:

1.- El Caño Manamo.- Según diversos estudios y análisis se estima que el problema del Caño Manamo se debió a la inexistencia de un estudio serio de impacto ambiental ya que sólo pretendía llevar a cabo un proyecto agrícola y pecuario en el Delta del Orinoco para solventar las deficiencias agroalimentarias en la población creciente del complejo minero e industrial de Ciudad Guayana, San Félix y otras poblaciones que crecían aceleradamente en el desenvolvimiento de ese entendido “desarrollo” que se planteó en la época del presidente Raúl Leoni, entre 1964 y 1969 y que duró varios años aun con Rafael Caldera, los 5 años subsiguientes, cuyo gobierno no solamente siguió adelante con este avasallamiento de la región deltana, sino también fue un defensor a ultranza del terrible proyecto que él mismo llamó “La Conquista del Sur”, que consistía en “desarrollar” el área del Amazonas de Venezuela sin inferir las consecuencias que este ecocidio podría causar más adelante.

Es así como se planifica el cierre del Caño Manamo, proyecto auspiciado con dinero de capital privado de Estados Unidos con el fin de encauzar más el agua del Gran Río Orinoco para facilitar la entrada y salida de barcos internacionales por la llamada Boca Grande de Navíos, durante todo el año (períodos de sequía también) con el fin de extraer por esta vía, el petróleo venezolano y el hierro de la región. Estas son fundamentalmente las causas que provocaron uno de los mayores fracasos de planificación “desarrollista” aplicada por la Corporación Venezolana de Guayana /CVG) que había sido fundada en diciembre de 1960 como dependencia de la Presidencia de la República bajo el mandato de Rómulo Betancourt. ¿Qué se planteaba? Supuestamente “el desarrollo de la región de Guayana”. ¿De qué se ocupaba? De los recursos forestales, hierro, bauxita, oro, diamantes y otros minerales, supuestamente para el desarrollo económico e industrial del país y el desarrollo hidroeléctrico. Y del pueblo indígena *warao* no se dijo absolutamente nada. Las consecuencias negativas se vieron palpables a lo largo de 50 o 60 años más las cuales aún se padecen. Las propuestas desarrollistas de ellos fueron para el gran público venezolano, pero no para los indígenas, sus antiguos moradores. Estuvieron referidas a “sanear” de inundaciones un total de 900.000 hectáreas de terreno anegado por aguas del gran Río Orinoco, de las cuales, sólo apenas 140.000, según sus argumentos eran aptas para la agricultura y la ganadería de forma natural.

El proyecto se inició con la construcción de un gran sistema de diques y no sólo se haría el de Caño Manamo, sino que se seguiría hacia otros brazos del río Orinoco. El hecho nefasto se realizó, y especialmente en las zonas más pobladas del delta del Orinoco, entre ellas, los espacios entre Tucupita, la capital del estado, la isla Macareo, Manamito, Cocuina, Guara y territorios que pertenecen al estado Monagas donde hoy se observa pobreza extrema entre sus habitantes, a quienes ya nada les ha quedado para sobrevivir de forma natural, ni peces, ni cangrejos, ni palmas de moriche, y hasta los chamanes *warao* de la zonas se han muerto del propio desespero ya que no han podido hacer nada en contra de las nefastas consecuencias de ese mal llamado “desarrollo”. Es necesario tomar en cuenta que en esta área vivía el 80 % de la población deltana, por esta razón allí está asentada su capital, Tucupita, el pueblo más cosmopolita de la región y con grandes cinturones de miseria para los indígenas *warao* que han salido de sus caños para hacinarse en el área y, en este caso, es una responsabilidad decirlo, es un compromiso profesional reconocer que por lo menos ellos que pertenecieron a la cultura del agua (muchos *warao* de estas regiones), ahora permanecen dentro de la cultura de la basura.

El gran Río Orinoco o Río Padre y sus caños de agua abundante juegan un papel extraordinario en la calidad del sistema fluvial y en la vida de los que allí habitan. Entre sus efectos beneficiosos es necesario destacar que con las crecidas del río se aportan de forma natural los sedimentos necesarios y ricos para los suelos, este conocimiento lo poseen los indígenas *warao*, quienes, al igual que los egipcios con el Nilo, sabían manejar bien su ecosistema y sus crecidas son a la vez, su propio calendario. Por otro lado, las crecidas ejercían el papel de drenaje de desechos naturales hacia el mar, ahora, con la llegada del comercio y con la imposición de hábitos de alimentación y de bebidas alcohólicas en estos pueblos, el río Orinoco, Padre de las aguas, está en peligro por la descarga en él de desechos ferrosos, además del plástico, aguas negras, latas, metales herrumbrados, cauchos de vehículos y cualquier otro tipo de desechos dañinos que producen las industrias menores y mayores en esa área superpoblada que fue intervenida por la fortaleza de gobiernos irresponsables que nunca pensaron en las consecuencias a futuro. Así, ahora, se comprueban los resultados porque el Río Orinoco lleva además heces humanas y materiales en descomposición y putrefactos para los *warao* en general –muy especialmente- que deben beber el agua del Gran Río Orinoco, Padre de las Aguas, que es el don que les dio la naturaleza.

Por otro lado, las aguas salobres del mar que siempre estuvieron en lucha con la fuerza de las aguas del Orinoco, cuando entran al mar por la vía de Pedernales, estas aguas salobres, oscuras y contaminadas penetran a su vez, las aguas del Orinoco que desbordan el cierre y en algunos sitios hasta 45 kilómetros aguas adentro, no sólo por Caño Manamo sino también por otros caños del gran delta.

En este caso, este efecto de salinización de las aguas del gran Río Orinoco, ha causado estragos en la población infantil que utiliza las aguas con fines domésticos, y además, ha causado efectos terribles en la producción de la tierra para la alimentación de la familia. Asimismo, ya no se produce el palmito, planta tradicional que el *warao* utilizaba como alimento. También, ha causado cambios en la producción de animales comestibles como peces, cangrejos, caracoles, tortugas, iguanas, etc., que ya no se producen de la misma manera, ahora el *warao* tiene que comprar sus alimentos en los abastos y supermercados sin saber, de manera adecuada, cómo entrar o estar insertos en ese mercado del gran capital.

Ahora los suelos de los *warao* son superficies con abundantes ácidos sulfúricos que las vuelve inútiles para las actividades agrícolas y una planta acuática conocida como nenúfar-BORA se ha vuelto una plaga en los caños del delta la cual va creando terrenos fangosos por su amontonamiento en millares de hectáreas y esta realidad ha traído también, por consecuencia, la desaparición de animales comestibles que por miles de años alimentaban a los *warao*. Además, esta planta, impide el libre desplazamiento por el río, en sus embarcaciones tradicionales a vela o a remo, lo cual les trae desazón y cambios profundos en el desenvolvimiento de su psicología social. Por otro lado, en los caños, donde ahora el agua es más abundante por el dique, los niveles de anegamiento son descomunales y en este caso, ha traído muerte a la naturaleza como la caída de grandes árboles que fueron íconos importantes en la vida del *warao* tradicional (GUANIRE, ARANGUREN & GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, 2010), así como también desaparecieron millares de palmas del moriche, de la manaca y de palmito y entre tanta destrucción, de igual modo, se han muerto de infecciones y de enfermedades extrañas muchísimas personas, y las que han podido salir a tiempo de este terrible holocausto causado por esta intervención a la naturaleza, ahora, son los que forman parte de los cinturones de miseria de Tucupita, Caracas, Ciudad Bolívar, Puerto Cruz, San Félix y otras ciudades del territorio nacional y desde hace unos cuatro o cinco años, se han desplazado hacia los territorios brasileños de La Línea, Pacaraima, Boa Vista y Manaos (GARCIA-CASTRO, 2001, 2000a, 2000b, e 1999), , y posiblemente, seguirían hasta el Delta el Gran estuario del Amazonas, si fuese posible. Estos presidentes mencionados y muchos otros después de ellos, nunca tuvieron conciencia del daño que hicieron, pero la historia no los podrá poner en el exilio de estas acciones ecocidas y genocidas.

Resumiendo, hasta los animales de sus selvas, en estas áreas se murieron y muchos pueblos o aldeas desaparecieron. Pronto llegó la gran soledad y el abandono¹. Podemos afirmar que ni a los gobernadores ni a los alcaldes del Estado Delta Amacuro, -que todos han sido criollos-, no les ha interesado la vida de los indígenas warao. Sólo los visitan en sus municipios, en épocas de elecciones.

2.- Yakariyene.- Conocida la presencia de miles de indígenas *warao* viviendo en los alrededores de Tucupita, capital del estado Delta Amacuro, y otros lugares fuera de los caños, otro presidente desarrollista como Carlos Andrés Pérez, en la aplicación de su política de “viviendas rurales”, promovió “casas” inadecuadas para esta zona, pequeñas, de bloque y zinc, y así, además de “facilitar” hasta cierto grado, mano de obra indígena y barata, se fueron fundando barrios completos en esos 50 kilómetros de territorio entre el puerto fluvial llamado Volcán, a orillas del Orinoco y a 3 kilómetros del llamado “Cierre” o puente del embalse del Caño Manamo para llegar hacia la ciudad de Tucupita, esta población de Volcán y a través de los 50 kilómetros hacia la capital, fue creciendo sin control alguno (solamente en las localidades fundadas por criollos) asimismo, creció una población “marginal” con casi ningún hábito de higiene ni de una salud adecuada. Es así como nace la idea del mismo Presidente de construir con materiales inadecuados una gran “Casa Comunal” para todos los indígenas *warao* que buscaban posibilidades de trabajar dentro del área de Tucupita. Esta casa que existió por muchos años fue llamada *Yakariyene*, la que al final, se convirtió, en un lugar invivible y en ella, sin embargo, se fueron refugiando para coexistir de manera permanente todos los *warao* que llegaron de diversos caños del Delta y que, sin ninguna higiene, agua adecuada, privacidad, allí se colgaron miles de hamacas (chinchorros o mosquiteros), para establecer su espacio de vida, ya que ellos no poseen

1 Necesario sería ver el documental “Caño Manamo”, del cineasta Carlos Azpúrua, así como “Amazonas el Negocio de este mundo”, del mismo director.

concepto para definir una casa, sino que conceptúan su hogar como *ja-noko*, “el lugar del chinchorro”.

Esa casa que poseía una concepción política, la diseñaron a las orillas del Caño Manamo que corre por toda la orilla de Tucupita. Esa misma casa, con el tiempo se volvió una especie de covacha para permanecer en ella y así se facilitaron vicios, enfermedades y extremas formas de vida inadecuadas. Al final, después de más de 25 años de uso, se destruyó casi por sí misma y así, sus moradores que habían hecho a lo largo de tantos años “su hogar”, se vieron forzados a salir de allí, pero ya no regresaron a sus caños. Allí nacieron hijos, nietos, hermanos, formaron familia, otros murieron y, por todas sus dificultades, empezaron a migrar a los barrios de Tucupita, o de otras ciudades cercanas, y se convirtieron en obreros, jornaleros, mendigos. Así, no podemos esperar una población indígena arraigada a su espacio u orgullosa de su etnicidad, sino presta a convertirse en parias de un destino incierto.

3.- La extracción de sus recursos.- Fueron también, otros de los motivos para forzarlos o permitir su salida, es decir, hubo, emigración forzada. Los *warao*, siguen siendo dependientes del moriche (*Mauritia flexuosa*), una palmera de estas áreas que les da todo para vivir, por eso le llaman “árbol de la vida”. Luego, se instalaron en el área compañías canadienses extractoras del palmito, que era uno de los alimentos tradicionales para el *warao* y este fue agotado, así como sucedió con la pesca indiscriminada o diferentes tipos de cacería llevadas a cabo por personas no indígenas, es decir, criollas o extranjeras.

4.- La poca atención a la salud.- Es otro de los factores, pues al haber crisis de combustible y cuando estos productos caen en la mafia de su venta, no hay manera de dirigirse a las comunidades ni de ellas a Tucupita. Las habilidades de trasladarse por *curiara* o embarcaciones a remo se han ido perdiendo desde hace años y además, dependiendo de los lugares de vida en sus intrincados caños, se demorarían semanas en un traslado hasta el puerto fluvial Volcán, que como ya dijimos está ubicado a 50 kilómetros de Tucupita, ciudad donde funciona un hospital. Cuando hemos visto emergencias, como la mordida de una serpiente venenosa, el agredido puede morir en el camino y lo mismo pasa con una joven embarazada, si ya no existe la partera o comadrona en su comunidad. A los chamanes *wisi-datu*, o parteras *diawara-mojo-namina*, los han ido desapareciendo u ocultando por razones “sanitarias o religiosas”. En síntesis, no hay manera de entender de otra forma la solución de estas urgencias tan necesarias en los pueblos con culturas indígenas que por miles de años han sabido manejarse en su ambiente y en todas sus necesidades humanas, sanitarias y mortuorias. Pero la sociedad dominante ha invadido todos sus espacios llevándoles objetos para que cambien su vida, es como se dice, “para civilizarlos” o hacerlos dependientes, porque hasta féretros les hacen comprar para sus muertos y les exigen un cementerio cuando ellos poseían sus propios sistemas de enterramiento.

Otras razones - Ahora, por falta de medios de comunicación es poca la presencia de invasores en el área del gran Delta del Orinoco y porque, además, casi nada ha quedado para explotar, por estas razones, no existe hasta hoy, en plena pandemia, ningún caso de coronavirus entre los *warao* de Delta, pero tenemos información que ha llegado por medio de migrantes que partieron hacia territorios del Brasil y algo peor aún, muchos *garimpeiros* o aventureros buscadores de oro, ya llevaron el virus a indígenas *yanomami* que viven en *chabonos* del lado del Brasil, en plena selva amazónica. Todo esto es muy complejo entenderlo de una sola vez, en el caso de las migraciones forzadas, porque esos actos de buscar otros espacios por razones de obtener alguna seguridad para seguir viviendo, es irse a la aventura de un futuro incierto que puede convertirse en holocausto y los causantes de estas migraciones, sin quererlo quizás, o por su avaricia disfrazada y desmesurada, son los que provocan este genocidio.

Por otro lado, la crisis producida por el bloqueo económico para Venezuela que incide en el desabastecimiento de productos o en la especulación de toda índole y a falta de los insumos para producir la gasolina, las medicinas e infinidad de otros necesarios ahora para la vida en cualquier parte del planeta, ha causado el agotamiento de los recursos naturales de estas áreas del Delta del Gran Río Orinoco, así como también se están acabando los recursos necesarios para simplemente vivir y hasta el agua y el oxígeno de la Amazonía, o de otras selvas de nuestro continente que están actualmente en peligro.

El puerto fluvial Volcán, ubicado a casi 800 kilómetros de Caracas, se ha convertido en una frontera límite con todo tipo de problemas: Tráfico ilegal de productos de toda naturaleza, contagio de enfermedades endémicas, trabajo sexual y abandono de todas las normas. Los *warao* que ahora han conformado un pueblo en el área, a orillas del Caño Manamo u otros ramales del río Orinoco e incluso hacia adentro en los extendidos manglares y humedales del gran estuario, muchos viven sin condiciones favorables. Estamos hablando de esos 56 kilómetros aproximados entre el puente de El Cierre, sobre el Caño Manamo hasta Tucupita, y luego, más allá de dicha ciudad, hacia sus depósitos de basura y territorios aledaños, localizados en la franja gasífera y petrolera en dirección a las costas y lugares abandonados, por supuesto no aptos para vivir. En la zona existieron pueblos desahuciados, herederos de los efectos del Caño Manamo, hoy sólo quedan lugares aptos para crear cerdos y sembrar otros productos alimenticios regionales como el ocumo chino o el plátano.

Orinoco en su largo recorrido va dando vida a millares de kilómetros de tierras vírgenes

En Venezuela, también tenemos migración de pueblos del Sur del continente, los *yeral* de idioma *ñengatú* son uno de ellos, tradicionalmente vivían a lo largo del Río Negro o en las regiones de San Gabriel de Cachoeira. Hoy se asentaron y viven en las riberas del río Guainía, que nace en Colombia y que es afluente del Gran Río Negro, que también recibe aguas del Gran Río Orinoco, a través del Río Casiquiare que se desprende del Río Padre Orinoco, muy cerca del pueblo *yek'wana* de Tama-Tama, en su recorrido hacia el norte, en dirección hacia el Océano Atlántico. Este fenómeno extraordinario de nuestro Río Padre, es el que llamó tanto la atención del naturalista alemán, Barón Alexander Von Humboldt (1967), quien viajó hasta estas regiones a finales de 1700 y principios de 1800 para posteriormente, escribir sus famosas obras, *Viaje a las Regiones Equinocciales del Nuevo Continente*. Así, el Orinoco en su largo recorrido va dando vida a millares de kilómetros de tierras vírgenes, a cientos de poblaciones indígenas, creando caños, senderos, y hasta un gran río como lo es el Casiquiare, *Kashishare* que en lengua *yek'wana* significa “agua antigua”.

Orinoco, “soberbio” como lo llamó el escritor francés Julio Verne, es un río que nace en las fronteras con Brasil y va a desembocar en el Océano Atlántico, cerca de la actual república de Trinidad y Tobago. En este caso, si los ríos nacen en un territorio determinado por una división política después de las independencias y atraviesan otros países, su problema no es de nacionalidades, es un problema humano. Los ríos, las montañas, los macizos, las cordilleras, los *tepuyes* (que significan pilares o árboles de la vida de piedra granítica), de la Gran Sabana, los mares, nacieron hace millones de años y, sin embargo, se han repartido entre “países”, asimismo, los pueblos indígenas que vivían allí hace miles de años, quedaron repartidos como “objetos de la naturaleza” y muchos de ellos -miles y hasta algunos millones-, también fueron exterminados por la fuerza de la colonización y los que aún quedan, sobreviven con su gran nostalgia, habiendo perdido, algunos de ellos, sus idiomas originarios, en los cuales se refugiaban sus ancestralidades, sus religiones propias, sus dioses de la naturaleza, sus rituales y, en síntesis, todas sus culturas. Nosotros, la cultura dominante, hemos matado a sus dioses ancestrales y vaciado a sus mitos, relatos y su etnohistoria, de su contenido simbólico.

Sin embargo, los *warao* siguen siendo muy homogéneos y actúan siendo artesanos de la fibra del moriche: tejen sus sueños en la elaboración de hermosos chinchorros, (hamacas), cestas e infinidad de productos de esta fibra, que ahora salen a vender a Brasil para adquirir divisas debido a la gran devaluación de la moneda nacional, el bolívar, que hoy día ha llegado ya a 300.000 en base al patrón dólar, y cada día sube por la especulación de un mercado paralelo que no tiene control, ni es fácil explicar cómo es que opera. Esta situación no es desconocida, cuando ahora los *warao* tienen que comprar productos, no pueden vender un chinchorro por 300.000 bolívares, que es lo que vale medio kilo de carne, azúcar, sal o un potecito de aceite para freír un pescado.

Así, por lo que hemos investigado, estos *warao* que viajan al Brasil, no se quedan allá. Sin embargo algunos de sus familiares se han asentado en esos territorios esperando que pase el vendaval de lo que ocurre en Venezuela. Allá se queda un enlace para establecer los negocios de

sus artesanías, pero, en este caso, muchos de los que han ido son una población flotante que por la urgencia ha emigrado. Se van en autobús desde San Félix en el estado Bolívar, permanecen allá por dos tres semanas, meses o hasta más largos periodos, pero entendemos que luego retornan a su amado río Orinoco a pesar de todas las dificultades. En este caso, sería necesario hacer una investigación profunda entre los *warao* asentados en Brasil, es decir, los que se han quedado allá y no tienen en mente regresar o los que siguen su ruta más al Sur, porque de los que se han ido y han vuelto tenemos suficiente información actualizada hasta el día de hoy e inclusive por medio de un enlace que vive en Manaos, hijo de una gran colaboradora nuestra que se llama Carmen Medrano, cultora, artesana, él se llama Yeser Quintín Díaz Medrano.

Ahora bien, la mayoría de los que viajan viven en estas zonas vulnerables de Volcán y áreas de Tucupita, que también hablan castellano perfectamente. Algunos han estudiado, saben leer y escribir, han participado en actividades fuera de su área, ya sea en exposiciones. Algunos también han viajado fuera del país invitados para lucir, vender o demostrar su arte del tejido o hasta para demostrar sus habilidades musicales con los instrumentos más conocidos, entre ellos, flautas de carrizo, bambú y su famoso *Seke-Seke* o violín *warao*, tal como ha ocurrido con nuestro amigo músico y compositor Mokovito. Muchos de ellos, se han dado a conocer como compositores y cultores en otros países gracias al beneficio que sólo fue posible dentro de los programas incluyentes del gobierno revolucionario. Muchos también, ya no tienen un comportamiento “gregario” desde el punto de vista social, como lo poseen los *warao* de los caños adentro; algunos ya han nacido en Tucupita, u otros lugares fuera de los caños. Por estas razones deseáramos investigar más de cerca esta realidad, y saber además el número más aproximado de migrantes *warao* en Brasil. Necesitaríamos para ello datos de los colegas brasileños y podría ser en este caso un trabajo en colaboración, dado que el tema por ser novedoso, es complejo y de por sí muy interesante. Sólo así, podría afirmarse si se quedarán allá, si tienen la convicción de formar un nuevo pueblo o regresarán a sus caños, una vez que pase la avalancha de dificultades y si es que se quedan allá, tienen derecho a migrar, pues poseen varios miles de años en estos espacios que les corresponden por derecho propio; a lo mejor, el Amazonas fue su lugar de origen como ya se ha planteado antropológicamente desde hace varios años respecto a la mayor parte de todos los originarios indígenas de Suramérica².

Necesario es también reconocer que muchos de ellos pertenecen a la religión católica, evangélica, adventista, iglesia de Dios, etc., y poseen abundantes conexiones. Otros se sienten desubicados porque admiten que sus propios mitos no encajan en estas formas ajenas de pensar. Y sus chamanes ya no cumplen el papel de ser “médicos, sacerdotes, psicopombos” naturales, o porque se han muerto, porque no son tan eficaces ante las nuevas enfermedades, porque son objeto de persecución o burla por parte de las nuevas autoridades, de los representantes de las iglesias o de una sociedad dominante que avasalla sus posibilidades para que puedan entrar en cánones que sólo responden a las necesidades de quienes requieren de sus productos naturales, como el pescado, la manta raya, tortugas, palmito, la madera, la fibra, productos agrícolas, como el ñame, ocumo, cangrejos que se reproducen por millares entre los meses de agosto y septiembre. También están otros motivos como el trabajo de obrero o asalariado, en donde ahora viven criollos y hay pulperías o casas de refugio, pensiones u hoteles que necesitan de sus productos para la elaboración de comida a turistas, investigadores, profesionales, viajeros, aventureros de diversas procedencias, etc., que circulan por todos los caños del Delta del Orinoco, pero sus productos son pagados muy por debajo de un precio adecuado. Así, aunque estos bienes sean necesarios en unos territorios acuáticos que sólo los *warao* saben manejar por el conocimiento armónico de convivir sobre un río que recibe el agua el mar cada 6 horas y es esta la manera: o se vive entre el agua y se camina sobre andenes, o se vive en el fango y se camina entre el lodo en donde solo ellos pueden manejar su vida para adquirir sus bienes.

Estos acervos ahora son intercambiados de manera desigual o por poco dinero que sólo favorece al “comprador” o por productos de la cultura criolla, como ollas de aluminio, láminas de zinc, ropa usada, nylon para pesca, anzuelos, clavos, bienes de las ferreterías o alimentos no

2 Se recomienda leer los escritos de Betty Meggers (1976).

tradicionales para los *warao*, entre ellos, espaguetis, harina de trigo, medicinas, sardinas en latas o diversos enlatados, además de otros objetos como fósforos, cobijas usadas, jabón, y un sinnúmero de productos que no son equitativos al trabajo indígena para producirlos. Lo mismo ocurre con sus artesanías y muy especialmente con cestas y hamacas, su trabajo es enorme, desde extraer la fibra de moriche, procesarla, hervirla por largas horas, llevarla al color requerido, pintarla con jugos de plantas tintóreas, hasta concluir con la elaboración de las mismas. Es una labor abrumadora que hacen con sabiduría. Su arte es admirado, pero no es bien pagado en el Delta del Orinoco. Otro aspecto importante que no se debe poner en el exilio, es que algunos *warao* ya poseen, por sus propios esfuerzos, algún motor fuera de borda, una lancha, lo cual es necesario para hacer servicios y circular por el Delta, comprar gasolina, aceite, bujías, y darle, igualmente, mantenimiento a sus motores, lo que se ha vuelto imposible desde hace varios años.

De esta manera, ahora padecen enfermedades de la cultura dominante, pues durante tanto tiempo, han aprendido a usar los bienes comerciales de la cultura que se impone y, en el caso particular de los *warao*, también han sido abatidos en algunos lugares, por el virus del VIH (SIDA) ¿Cómo? A través del trabajo sexual de jóvenes, mujeres y hombres, quienes han entendido que vender su cuerpo temporalmente es una forma de adquirir el dinero que requieren para poder vivir en una sociedad que se les impone. Tradicionalmente el *warao* posee dentro de su cultura y, es aceptable de manera natural, a un personaje llamado *tira-wina*, o *tidawina*, que significa “como si fuera mujer”. Esta persona con el tiempo, se convirtió en travesti y fue fácil presa de gustos exóticos con personas foráneas, ya fuera en Tucupita, San Félix o en lugares más poblados, y en su encuentro con individuos portadores del virus, se contaminaron y también se infectaron entre ellos mismos. Muchos ya han muerto de esta enfermedad y los más mayores, los chamanes, los médicos tradicionales, entienden que esta es una enfermedad producida por un espíritu vengativo que ellos no pueden dominar. Los casos más conocidos han sido los de Guayo, Jobure de Guayo y Muraco. Algunas personas criollas muy machistas han visto este hecho como abominable, los han maltratado por ello y han emitido comentarios negativos homofóbicos y transfóbicos.

Se van con la esperanza y con el fin de volver a sus caños tradicionales

Por miles de años, el pueblo *warao* ha resistido a las inclemencias de diversos tipos de agresión. Por lo tanto, su resiliencia está demostrada. Conocemos que por ser un pueblo pacífico, hasta fueron objeto de cacería y apresamiento para ser vendidos como esclavos durante mucho tiempo, en épocas de conquista y colonización. Estos datos son parte de su cultura tradicional, posteriormente, ya en plena época republicana, sus territorios, especialmente, las áreas que más poseen tierra firme, fueron tomadas por pescadores de la isla de Margarita que son criollos y también las áreas más apetecidas de las riberas del Orinoco, especialmente las más altas, para siembra, cosecha o cría de ganado, fundamentalmente vacas y cochinos que no pertenecen a su cultura tradicional.

Consideramos nosotros, que ahora, con los abundantes problemas económicos, con el uso de una moneda nacional devaluada todos los días, con una inflación actual que supera el 15.000 %, de acuerdo con la *International Monetary Fund*, en cuyos datos pueden observarse que es la más alta del mundo. Sin embargo, no se explican las razones, ni de bloqueo, ni de ninguna otra causa sobre la cual se afecta la economía nacional y con un dólar llamado Dólar Today, o “negro”, que no se maneja en el país, sino en Colombia y, en general, desde el exterior.

Es evidente que los *warao* no van a analizar esta situación, ni tampoco los *eñepa* o *panare*, tampoco los *pemón* de la Gran Sabana, que viven al sur del país y colindan con la vecina gran nación de Brasil. Para ellos, esta es una realidad, es la que conocen y también se informan que en Brasil hay “mejores condiciones de vida”, pero ésta no es su área, y no posee las facilidades para su alimentación, ni ríos como el suyo en el Delta, ni hay palmas de moriche para sacar su materia prima tan necesaria para sus artesanías y hasta para alimentarse, ni se vive en palafitos como en su Delta, ni hay gusanos de moriche para su alimentación diaria, pero saben –por diversas informaciones– que allá, existe una fundación o “gente de buen corazón” que los acoge, les da de comer y los alberga y les ofrece una cama para dormir, medicamentos para sus hijos, educación,

que aprenden el idioma y, además, pueden vender sus artesanías, recibir su moneda nacional y convertirla en dólares para regresar a Venezuela. Ésta es, en síntesis una oferta tentadora que ha sido experimentada ya por varios *warao*, con quienes hemos conversado y así, no consideramos que sea un éxodo masivo y definitivo, sino, el de unos jóvenes especialmente, visionarios que se han marchado con sus hijos, esposas, suegras, etc., para buscar un futuro temporal, pero también algunos, se llevan a sus padres, abuelos tíos, tías niños, y familiares cercanos por su situación crítica y por conservar su ayuda familiar.

Analizamos nosotros, que se van con la esperanza y con el fin de volver a sus caños tradicionales, pero con dinero fuerte que les pueda permitir pasar una temporada. No obstante, ya han conocido el camino y pueden volver cuantas veces lo deseen, yéndose en autobús, desde San Félix, Maturín o Ciudad Bolívar, llegar a La Línea, seguir a Pacaraima, Boa Vista o Manaos. Y si pudieran, podrían llegar a través de varios años hasta el Delta el Gran Río Amazonas con la ilusión de estar nuevamente en su ambiente de un Delta que, aunque no sea el de ellos -que por miles de años lo ha sido-, sería lo más óptimo para volver a estar en un ambiente similar al de sus orígenes.

Lamentamos que ahora, en este momento estemos tan lejos de Venezuela, ya que ahora participamos de una investigación de largo plazo con pueblos indígenas de Centroamérica, igual en áreas de selva y también con indígenas desplazados por los intereses capitalistas que están en todas las regiones indígenas de *Abya Yala*. Para abordar este ensayo hemos tenido que indagar, llamar a nuestros colegas en Venezuela y hablar inclusive con algunos amigos y cultores *warao* con quienes hemos trabajado muchas veces en nuestras investigaciones de campo, entre ellos, Héctor Figueroa, Nayibeth Romero, Maury Márquez, Minerva Vitti, el Maestro Esteban Emilio Mosonyi, Carmen Medrano (2005), la señora Higinia, Maigualida Rivas, Chernoi-Jaratamii Joreke (Rafael Enrique Cortez), el maestro Omar González Ñañez, (quien recientemente se marchó de este plano terrenal) y tantas personas más, inclusive *warao* que viven y siguen viviendo en el Delta, o que han ido y han vuelto del Brasil.

También leímos los materiales que ha publicado UNHCR-ACNUR en Brasil sobre los pueblos indígenas del Sur de Venezuela, como los *eñepa* o *panare*. Hemos leído sobre la mención que se hace de los *pemón*, que también son de Venezuela, aunque los haya en Roraima, Brasil, pero sobre todo, hemos detallado lo que se informa de los *warao*.

Se afirma que entre los dos pueblos, *eñepa* o *panare* (los mismos con dos nombres), y los *warao*, entre ambos suman unos 4.000, pero no se especifica más. Entonces, si asumimos que hay esta cantidad, por lo menos, debería haber 2.000 de cada pueblo indígena. Dato que puede ser verdad dado que existen aproximadamente, unos 49.000 *warao*, de lengua independiente, ubicados, como sabemos, entre el estado Delta Amacuro, Monagas y Bolívar. (Censo, lamentablemente tardío, del 2011), pero fundamentalmente ubicados en su mayoría en cuatro municipios de Delta del Orinoco: Casacoima, Pedernales, Tucupita y Antonio Díaz, siendo que en solo este último hay 325 comunidades y en todo el Delta, unos 3.000 caños poblados que forman el pueblo *warao*, y por supuesto, los criollos que también son parte del estado Delta Amacuro³.

Luego, existen aproximadamente unos 34.000 *eñepa* o *panare*, que habitan en el municipio Cedeño, ubicado en el extremo oeste del estado Bolívar, al norte del estado Amazonas, de Venezuela. Hablan el idioma *panare* perteneciente al tronco lingüístico *karibe*. Ocupan un territorio de unos 20.000 km² ubicado en la parte noroccidental del estado Bolívar, con un pequeño enclave en el estado Amazonas, Serranía del Alto Cuchivero y en el Valle de Cayamá, donde conviven con los indígenas *hoti* y se extienden por la región de los ríos Cuchivero, Guaniamo y Suapure, lugares que hoy están minados por la fiebre del oro de criollos y algunos *garimpeiros*.

Sin embargo, quisiéramos conocer más de cerca esos datos de los 4.000 indígenas procedentes de Venezuela refugiados en Brasil en los lugares mencionados, como Roraima,

3 N.A. Pensamos que quizá por algún error histórico el estado Delta Amacuro lleva el nombre del río Amacuro y no el del Orinoco, río éste que es el que realmente forma el Gran Delta, aunque también esté en dicha formación fluvial el río Amacuro, de menor caudal.

Amazonas, Pará y Piauí, donde se afirma se encuentra la mayoría de estas poblaciones, y así como en otros estados del país y se especifica que permanecen en los refugios o albergues Pintolândia y Janokoida, en Roraima. Pensamos que este número no es tan probable y quizás, sí, sean todos los migrantes incluyendo criollos venezolanos. También se nos ha informado que un grupo significativo inició un éxodo hacia tierras andinas de Argentina, (posiblemente Bariloche).

Valoramos altamente la dedicación desinteresada, humanitaria y altruista de las ayudas que reciben nuestros indígenas (y criollos) que han sido asistidos como “refugiados”. Además, valorados por la Iglesia, en la comunidad Bautista de Pacaraima, en este caso, de manera directa por el pastor Gideão y Sra. Sandra, ambos bautistas. Luego, a la Fraternidad de la Federación Humanitaria Internacional, en el marco del R4V, respuesta a venezolanos, Plataforma Regional de Coordinación Interagencial para Refugiados y Migrantes de Venezuela, haciendo, todos ellos una labor de doctrina, alfabetización, cuidados de la salud, enseñanza de un idioma nuevo, darles albergue, alimentación y concretando su ayuda, en la redacción de una Cartilla muy significativa en cuatro idiomas: portugués, castellano, *warao* y *panare*, con ayuda de hablantes indígenas como, Abigail Reinoso (quien además elabora los diseños), Marcela Sánchez, Griselia Báez, Alberto Conejero y Otilia Alicia Aranguren. Es un gran ejemplo de buena voluntad. El nombre de la útil cartilla en 28 páginas es la siguiente: *Comunicación sobre Salud Indígena Warao y Eñepa. Folleto multilingüe*⁴.

Muchos documentos se han escrito sobre esta situación de los migrantes hacia Brasil, cientos de noticias en canales internacionales, como BBC News, algunos manifiestan dolor por la situación, otros expresan preocupación y algunos otros más humanistas, abogan por los derechos de los migrantes, y gran cantidad de ellos, los apoyan. Así, sacerdotes como Jesús López de Bobadilla, asume una responsabilidad humana como es brindarles café con pan a más de 1.700 personas, indígenas y no indígenas, y un señor de buena voluntad como lo es Lourival Ferreira, presidente del Sindicato de Trabajadores de la Construcción Civil de Boa Vista, ha ayudado a orientar a los migrantes venezolanos a la conformación de una Asociación de Migrantes en Boa Vista y, por su buena voluntad de ayudar con su energía y orientación, ha sido amenazado por sus mismos paisanos, ya que se ha desatado también la xenofobia y la exclusión de estos migrantes en situación de crisis, como también ha ocurrido en otros países entre ellos Colombia, Perú o Ecuador muy especialmente, pero que nunca se había desatado en un país como Brasil, con el cual, a través de la historia siempre Venezuela ha mantenido muy buenas relaciones, tanto es así que hay aún mucho respeto por la obra histórica de Bolívar y se han mantenido muy buenas relaciones políticas y económicas. Pero en momentos de crisis se agrandan los problemas, como agredir “a los venezolanos”, quemarle sus improvisadas carpas. Pedir su expulsión de parte de pobladores enardecidos e inclusive solicitar oficialmente represión contra ellos. Sin embargo, ha habido –y nosotros lo agradecemos- muchas personas de buena voluntad que han manifestado públicamente su apoyo hacia ellos como es el caso del ministro del Gabinete de Seguridad Institucional, Sergio Etchegoyen, quien negó una petición de desalojo y dijo que la posibilidad era “impensable e ilegal” y afirmó: “Tenemos que cumplir la ley. La ley brasileña de inmigración determina la acogida de refugiados e inmigrantes en esa situación”.

Otra declaración importante sobre el tema que estamos tratando es la siguiente:

Para el jefe de la oficina de ACNUR en Pacaraima, Rafael Levy, además de las personas en tránsito a través de la frontera, uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta es apoyar a las personas sin hogar que por alguna razón han decidido quedarse en la ciudad. “La creación de redes es fundamental y la Iglesia Bautista de Pacaraima es nuestro socio principal en este sentido. Con su trabajo y su red de iglesias, apoyan a las personas para reconstruir sus vidas e integrarse en Brasil”, señala Levy. Es una declaración satisfactoria principalmente para nuestros migrantes y para la tranquilidad de todo el país, como lo es Venezuela, que también a lo largo de más de doscientos años, ha sido igualmente, un país de migrantes.

4 Fuente: Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), 27 de abril 2020. País, Brasil-Venezuela. Temas: COVID 19/. Derecho a la salud/ Personas Migrantes/ Personas Refugiadas/ Pueblos Indígenas / Salud Pública/. (Disponible en: <https://www.refworld.org/es/docid/5ea75ef44.html>. Acceso: 19 de mayo de 2020)

Las informaciones de prensa del Brasil, tanto de periodistas, de fotógrafos, de antropólogos, de autoridades de migración, alcaldes, médicos, enfermeros, pastores, buenos ciudadanos, entre otros, las vemos con mucho respeto y con datos, algunos no tan exactos, pero hacen parte del análisis general de esta situación de emergencia, que además, de la migración en masa, se suma el problema de la pandemia del COVID-19, y solo para destacar estas afirmaciones, destacamos algunos tips, específicamente, con fines ilustrativos:

1. En relación al refugio de venezolanos en los últimos tres años, según la ONU, 2,3 millones de venezolanos dejaron el país, huyendo sobre todo de la falta de alimentos y medicamentos en una nación donde una maleta llena de dinero apenas alcanza para comprar un pollo. Sólo en el primer semestre de este año, más de 56.740 venezolanos solicitaron refugio o residencia temporal en Brasil. En ese mismo periodo, más de 16.000 venezolanos llegaron a Roraima pidiendo asilo, un 20% más que en todo el 2017.

2. Sobre Crisis migratoria de Venezuela, la tensión en Pacaraima, la ciudad de Brasil donde atacaron a migrantes venezolanos⁵.

3. En Manaus, el paciente más joven es un bebé de dos meses y el resultado del diagnóstico tardó 11 días en salir. Los pueblos *warao* buscan apoyo en las calles de Manaus⁶.

4. Izabel Santos y Vivianny Matos (2020), del *Amazonas Real*, con datos muy ilustrativos: Manaus (AM) y Belém (PA) - Los estados de Amazonas y Pará anunciaron las primeras notificaciones del nuevo coronavirus en los migrantes venezolanos del grupo étnico *warao*. Este miércoles (16), en Belém, un hombre de 64 años murió durante el tratamiento de COVID-19 en el Hospital Municipal de la Retaguardia Dom Vicente Zico. Dos personas más tienen el virus, pero de forma aislada. En Manaus, un bebé de dos meses fue infectado e ingresó en el Hospital y Sala de Emergencias Delphina Aziz, en la parte norte de la capital amazónica. Su estado de salud es estable.

La muerte del indígena *warao* fue reportada en vivo en internet por el alcalde de Belém, Zenaldo Coutinho (PSDB). “Tuvimos dos casos más de coronavirus entre los *warao* venezolanos. PMB (Ayuntamiento de Belém) está transfiriendo a unas 50 personas, para abandonar el grupo que tuvo contacto de forma aislada. Para preservarlos a ellos y a otros”, dijo el alcalde.

El bebé *warao* nació el 28 de enero en Manaus. Él, su madre, su padre y otros seis hermanos vivían en un refugio con más de 500 migrantes alojados, en la parte norte de la capital amazónica. El primer síntoma presentado fue un resfriado el 2 de abril, cuando el recién nacido ingresó en el Hospital Pronto Socorro da Criança, en el distrito de la ciudad, lado oeste de Manaus. La prueba, que confirmó el nuevo coronavirus, salió el 13 de abril, 11 días después de la hospitalización. A la confirmación del caso, el bebé fue trasladado en las primeras horas del martes (14) al Hospital y Sala de Emergencias Delphina Aziz, en el norte de la ciudad, que es la unidad de referencia para el tratamiento de COVID-19 en el estado. El padre del niño, que está aislado, y los otros niños fueron reubicados en un nuevo refugio en el lado oeste de la ciudad. El Ayuntamiento de Manaus, que reveló el caso a la prensa, no dijo por qué la prueba del nuevo coronavirus en el bebé tardó 11 días en salir. En un comunicado, dijo que “dado que el hospital [Hospital da Criança] solo cobró la prueba de COVID-19 después de 11 días de la admisión de la mujer indígena a la unidad, no es posible confirmar si la infección estaba en el hospital o en el refugio donde vivía la familia”.

Estas aclaratorias que se afirman, las analizamos con mucha responsabilidad y con esta explicación siguiente se confirma la seriedad de cómo atendieron al niño, a su madre y a su familia. La directora ejecutiva de FVS, Rosemary Pinto, justificó el retraso en el diagnóstico del bebé *warao*. Ella dijo que la sospecha surgió después de una investigación realizada por el Hospital de Niños de la Zona Oeste y la Sala de Emergencias. “Como es un niño indígena, tiene varias patologías. Este niño fue hospitalizado por un tiempo hasta que los médicos consideraron la posibilidad de la hipótesis diagnóstica de Covid-19. Cuando se identificó al niño con esta posibilidad, se activó Lacen, se realizó la recolección y se realizó el diagnóstico. Este período de 11 días fue el momento en que la unidad [hospital], entre tantas patologías presentadas, sospechaba de Covid-19”, dijo el director.

5 Relatado en Noticias por BBC News, a través de Júlia Díaz Carneiro.

6 Con Foto de Bruno Kelly / Amazônia Real.

Hay muchas informaciones referentes a los *warao* migrantes, y nos brindan material para poder hacer un gran trabajo de investigación y análisis de los datos, muchos de ellos infaltables, pero lamentablemente, tenemos que reducir esta participación y, en este caso, solo vamos a comentar unos tres testimonios más para concluir.

5. Sandro Santos, antropólogo de la Universidad Federal de Amazonas (UFAM), explica que la situación de los migrantes, en general, es aún más delicada debido a la pandemia. “Espacios como Caritas y Pastoral do Migrante han reducido en gran medida su capacidad de servicio como efecto secundario de la lucha contra los virus. Si el servicio ya era bastante limitado, ahora con la suspensión de los servicios de documentación, las referencias a cursos de capacitación y la reducción de las donaciones, la situación de las personas en la calle, o incluso en los refugios, debe haber empeorado mucho”, afirma. Y continúa diciendo que aquellos que duermen en refugios o pasan la noche en las tiendas de la estación de autobuses a menudo necesitan recorrer la ciudad durante el día. El antropólogo llama la atención sobre la situación de los indígenas *warao*: “Son un caso aún más especial, ya que tienen mucha desnutrición y viajan con ancianos y niños”, destaca (SANTOS & MATOS, 2020).

Sandro señala la necesidad de un enfoque intercultural más cuidadoso durante la pandemia. “Covid-19, desde un punto de vista indígena, puede considerarse como una ‘enfermedad blanca’. Pero, como tantas enfermedades respiratorias que históricamente han promovido muertes, son particularmente vulnerables a las enfermedades respiratorias y no existe un chamanismo que cure la enfermedad blanca. El chamanismo cura enfermedades previamente conocidas”, confirma⁷ (SANTOS & MATOS, 2020).

Además, algunos hábitos pueden facilitar la transmisión de la enfermedad, como compartir utensilios, vasos, cubiertos y calabazas. Además, la costumbre de pedir dinero en la calle, que se considera un trabajo para los *warao*. “Es parte de la dinámica diaria, especialmente para las mujeres, salir a recolectar dinero. Dondequiera que se lleve a estas personas, no aceptarán estar en casa. Les falta este dinero, no solo para el mantenimiento diario aquí, sino para enviarlo a Venezuela”, destaca. “Una cosa es estar en la comunidad misma, otra es, la gente indígena dispersa en la ciudad, involucrada con la dinámica de una ciudad. Los *warao* ya han estado lejos de sus hogares por algún tiempo” (SANTOS & MATOS, 2020).

Entre los *warao* recibidos en Manaus se encuentran maestros indígenas y también trabajadores de la salud. No todos saben leer y escribir, pero están adaptados porque han vivido en centros urbanos durante generaciones. En el apogeo del gobierno de Hugo Chávez, ex presidente de Venezuela, tenían escuelas y atención médica. “Estos maestros y trabajadores de la salud son los principales líderes en esta aventura en Brasil, ya que pueden hablar español y aprender portugués con mayor facilidad”. Y agrega: “es importante señalar que los venezolanos, en general, son una población, en promedio, educados... así, No creo que les sea difícil entender la gravedad de la situación. El dilema es la falta de vivienda y de acceso a los recursos básicos. Ahora, muchos venezolanos están buscando formas de regresar a su país. La gran atracción de estar en Brasil era la posibilidad de trabajar, ganar dinero y comprar comida. Con las oportunidades de trabajo reducidas debido a las medidas para suprimir Covid-19, las dificultades económicas están estimulando los movimientos para regresar a Venezuela⁸”, concluye el antropólogo Sandro Santos, de la UFAM (SANTOS & MATOS, 2020).

Un análisis muy serio, severo y prometedor, tan visionario, que ya se está comprobando pues hay muchos *warao* que ya han regresado a sus amados caños del Delta del Orinoco y se han dirigido al municipio Antonio Díaz.

6. Debemos destacar aquí, el papel objetivo y a la vez humano que se ha manifestado en el portal periodístico *amazoniareal.com.br*, que aboga por derechos y tratamiento adecuado para los indígenas *warao* migrantes, sus necesidades de salud, urgencia de dinero y premura de albergue y alimentación para familias indígenas que por diversas razones hoy están en territorio brasileño.

7 Entendemos que “enfermedad blanca” proviene de la cultura criolla, no indígena.

8 T.A. Hemos subrayado esta parte ya que tal aseveración nos da una pista para afirmar su posible retorno a los caños del Delta del Orinoco.

Por último considero obligatorio mencionar el documento preparado por ACNUR (2019) publicado como *Nota Informativa* para municipios sobre la llegada espontánea de población venezolana incluyendo indígenas. En este trabajo de 20 páginas, muy ilustrativo, nos informamos de otros trabajos serios sobre los *warao* en Brasil como el proyecto de tesis doctoral en Antropología Social de Marlise Rosa (2019) cuyo título es *La movilidad de los Warao y los desafíos para la gestión de una población en tránsito*.

Con todo lo descrito anteriormente sobre estas nobles personas e instituciones, no dudamos que muchos de los allegados se sientan atraídos por sus atenciones y ayudas humanitarias, sobre todo, en momentos largos ya que poseen un “país” que a pesar de todo hace esfuerzos por atender a las poblaciones indígenas, cuyos espacios aislados están llenos de dificultades por la infinidad de problemas que su país atraviesa. Aún a pesar de todo, San Francisco de Guayo (Delta del Orinoco) posee un hospital con todos los requerimientos para atender cualquier enfermedad, y allí, casi el 100% de sus habitantes son *warao* atendiendo, además, a 325 comunidades fluviales. Sin embargo, no podemos negar que hay insuficiencias por diversos conflictos, las mismas que hacen producir un comportamiento de aceptación de ofertas más atractivas, aun con todas las dificultades y también surgen las inadecuadas conductas sociales que nunca se habían visto entre los pueblos indígenas, pues sabemos que hoy existe el robo, el abuso, la agresión y muchos *warao* han tenido que huir de sus comunidades. Algunos para Tucupita, San Félix, Maturín, Ciudad Bolívar, Tumeremo, El Callao, Caracas, ya que, como hemos explicado, vienen padeciendo problemas desde hace más de 50 años, sobre todo, los que se han exiliado de sus comunidades fluviales por diversas razones y así, sus comportamientos ya no son componentes integrales en la relación de familia y, en circunstancias especiales han aprendido con los criollos o por necesidad, hábitos inadecuados para vivir.

Además, no podemos ignorar ni poner en el exilio que Venezuela, en este momento atraviesa problemas muy severos por el bloqueo económico, a tal grado que no puede procesar ni siquiera el petróleo crudo del subsuelo para convertirlo en gasolina y aceite, que se vende asimismo, como el producto más barato del mundo, ya que un taque de gasolina, puede costar una bagatela, (aún ahora, después que llegó de Irán), pero una taza de café puede costar lo que valen 2.000 litros de gasolina, precios que son manejados por el Estado, pero no el café. Así, Venezuela no puede producir los insumos para el refinamiento que eran importados y asimismo, una gran cantidad de productos necesarios para la vida y también y fundamentalmente las medicinas, los repuestos, materiales de construcción y esencialmente gran parte de la alimentación ineludible para los 30 millones de habitantes. Esta es una realidad que no puede negarse. (Actualmente ha recibido insumos para el procesamiento del petróleo pesado, gasolina refinada y productos alimenticios de Irán, pero según los medios, ya se agotaron).

Sin embargo, no todas las informaciones que se destacan sobre Pacaraima, en el norte del Brasil, son tan exactas. A veces, son poco explicativas, como esta de “José, de 50 años”, que fue uno de los primeros en ser acogidos por la iglesia. El venezolano que llegó a Pacaraima en julio de 2018 pasó más de un mes en la calle hasta que lo atendieron. “Tuve que dejar a mi esposa y mis dos hijos y viajar 16 horas en autobús desde Maturín para llegar aquí. Estaba muy débil y desnutrido, pero hoy soy fuerte y ayudo en lo que el pastor y Sandra necesitan”, dice José, quien hoy es uno de los líderes del grupo de 16 voluntarios venezolanos que ayudan a la pareja a hacerse cargo del proyecto.

Información de prensa en las redes. Pero, allí no se aclara si el Sr. José es *warao*, *eñepa* o criollo. Sí sabemos de un indígena *warao* de nombre Euligio Báez que llegó al refugio con esposa y cinco hijos y se declaró refugiado ya que afirmó que lo iban a matar. También declaró que tres de sus familiares eran perseguidos con el mismo fin, pero no explica los detalles que quienes lo conocen saben del comportamiento de algunos de sus hijos. Es decir, se desconocen los pormenores y así, la interpretación de estos hechos puede ser inadecuada y confundir o generalizar estas escenas, sobre todo en pueblos indígenas que, como los *warao*, son gente muy pacífica.

Otra información de las redes es la de Sandra, quien también trabaja con la recepción de menores que llegan a la ciudad, recuerda que el proyecto guía a las familias a participar en la es-

-trategia de reubicación interna, una iniciativa del Gobierno Federal apoyada por agencias de la ONU y la sociedad civil para la reubicación voluntaria de refugiados y migrantes a otros estados brasileños. “Ya hemos ayudado a más de mil venezolanos a ser reubicados a otros estados. Esto es importante para que podamos seguir recibiendo a los que llegan aquí a Pacaraima”, dice Sandra.

En esta información, no se indica si esas 1.000 personas son *warao*, *eñepa* o criollos. Por tal razón, sería necesario saber el dato exacto de *warao*, pues sí sabemos que hay miles de criollos que han salido al exterior a diversos países, como Colombia, Ecuador Perú, Chile y Panamá muy especialmente, y las mismas informaciones que se difunden en Brasil, como en otros países, es decir, lo más común, es que 4,2 millones de venezolanos han salido del país por la crisis política que atraviesa Venezuela, etc. Ahora, ya no es sólo por la crisis política y social, ahora se une la crisis mundial de la pandemia del COVID-19, con lo cual se ha desatado la xenofobia, desprecio, miedo y exclusión. Y así, son despreciados los migrantes venezolanos en países como Perú, Colombia y Ecuador y, de esta manera, ahora muchos o casi todos de estos venezolanos, están clamando por volver con urgencia a su patria, que algunos de esos migrantes han muerto con la pandemia y simplemente fueron sepultados en entierros colectivos.

Favorablemente en el norte del Brasil, aunque se haya muerto ya un migrante *warao* de 64 años y se destaca que un niño también se contagió, fue atendido de manera prioritaria, y asimismo, algunas mujeres embarazadas que se fueron, han dado a luz allá y según descripciones demostradas antes, han sido atendidas debidamente. Otras informaciones orales, dicen que se han muerto ya, cuatro miembros de los migrantes *warao*, pero no hay datos exactos.

Volviendo a Pacaraima y a la atención del migrante, necesario es destacar que son muy significativos los proyectos que allí se aplican y así se afirma: Este importante proyecto solo fue posible gracias al apoyo de la Unión Europea que, desde 2018, ha estado invirtiendo en fortalecer la respuesta a los venezolanos en la región norte de Brasil con proyectos que promueven la protección de las poblaciones más vulnerables y la convivencia pacífica con la comunidad local. En 2019, la “Operación Acogida” también comenzó a colaborar con esta actividad ofreciendo loncheras diarias y permitiendo la extensión y continuidad de esta acción y proporcionando mejores condiciones para cientos de personas que llegan de Venezuela.

A manera de epílogo. Los pueblos indígenas del mundo tienen derecho a su libre determinación

Con todo lo anterior queremos dejar claro que no pretendemos ignorar ni minimizar el hecho real de la migración masiva de venezolanos en esta crisis que padecemos desde hace varios años, sin embargo, no estamos seguros que 2.000 o 4.000 indígenas *warao* se hayan marchado en gran éxodo para las regiones del norte del Brasil. En este sentido, para el día 25 de mayo de 2020, poseemos la siguiente información:

“Saludos Dr. Ronny. Por problemas de la electricidad, en mi sector por más de 38 horas sin este servicio, no le había respondido. Debo ser muy claro con usted y responsable con el tema de los *warao* en el extranjero. En este momento está trabajando en una comisión de servicio el Licdo. Arturo, es de la comunidad de *Araguiamujo*, un hombre muy preparado académicamente, él escuchó su mensaje de voz, y me dice que es difícil que los *waraos* se queden en Guyana, Trinidad y Brasil. Allá, están pasando necesidades igual que aquí en el estado, la única diferencia es que, con lo poco que ellos trabajan, esto les permite comprar alimentos. Por lo demás muchos de ellos viven en la calle. Con el *aidamo*⁹ de un pueblo, Elías Pérez de *Mariusu* emigraron hacia Brasil más de 200 de ellos, y se encuentran en Belén de Para. Los *waraos* si retornarán al Delta pero consideramos que no será en este año, por las condiciones que usted conoce del Delta del Orinoco, Dr. Ronny usted conoce la situación en la que se encuentran los *waraos*

9 Jefe tradicional de cada pueblo *warao*, se llama *Aidamo Arotu*.

en el estado con esta pandemia están más abandonadas las comunidades, por la falta de combustible, aceite, y alimentos, le reitero nuestra opinión es que los *waraos* no retornaran al país todos, tal es el caso de los *waraos* de *Mariusa*.

Gracias por su preocupación y atención a nuestros pueblos aborígenes, cuente usted con mi apoyo incondicional. Nota lo que usted envíe le daré respuesta mañana, el toque de queda comienza a las 12 am”.

Respuesta del colega antropólogo que trabaja con los *waraos* en el Delta del Orinoco: Rafael Enrique Cortez, cuyo nombre indígena que aparece en su firma y en su cédula es, Chernoiijaratamii-joreke, del pueblo étnico *warekena*. Pero es además, hablante *warao*.

La otra información del mismo día, es la enviada por el profesor Héctor Figueroa, cultor e investigador de la cultura *warao* del estado Delta Amacuro, y es la siguiente:

“Este fin de semana hablé con varios *waraos* en diversas comunidades, y si me han confirmado que muchos *waraos* de diversas partes se han ido para Brasil en pequeños grupos, desde hace unos 15 años empezaron poco a poco a irse. Esta es una información de Junior Palacios. Emilio Alexis Valenzuela, afirma que se van por negocios y allá tienen refugios o abrigos (Subrayado nuestro) y les dan de comer. A los refugios los *waraos* les llaman *Kauba-noko*, (lugar para dormir). Argenia Centeno, informa que estuvo allá y que, como es maestra, hasta dictó unos talleres, pero se regresó. Ellos mismos afirman que hay dirigentes *waraos*, que son líderes actuales, no *aidamo arotu*, como los tradicionales, sino que son políticos, como es el caso del Sr. Teobaldo Zapata de la comunidad España, del municipio Antonio Díaz, que incita a los *waraos* para este viaje y los organiza en autobuses desde San Félix, en el estado Bolívar para realizar la travesía y él se encarga de todos los arreglos correspondientes para irse al Brasil. Afirman que él lo hace por negocio ya que un *warao* no puede salir del Delta del Orinoco si no tiene su tarjeta que lo identifica como indígena *warao*, sin embargo, igual salen, porque muchos *waraos*, han perdido su tarjeta que los identifica y el Sr. Zapata se encarga de este detalle. Ellos afirman que ahora hay *waraos* en Belén do Para, Manaos, Boa Vista y Pernambuco.”

Y este mensaje del día 26 de mayo de 2020 desde el Delta del Orinoco, del antropólogo citado Chernoiijaratamii-joreke, en su lengua *warekena*:

“Saludos Dr. Ronny, le explico (en relación a los nombres criollos de los *waraos*) Es el mismo caso de los *waraos*, los criollos, los *jotaraos*, le ponen el nombre que más les parezca a ellos o el que les conviene. En mi caso pasó igual, los funcionarios de la ONIDEX (extranjería), en el año 1968 fue cuando saqué por primera vez dicho documento, el número de cédula de mi madre comienza por 3 millones y el mío comienza por 1 millón, y me pusieron por nombre Rafael Enrique Cortez. (Pero al hacer el censo indígena, yo firmé la planilla y allí coloqué mi nombre indígena: Chernoiijaratamii-joreke, nombre que tienen que ver con mi madre que era *warekena*. NOTA APARTE DEL MISMO CHAT: El Prof. Arturo González de la étnica *warao* hoy vino con su esposa (de Brasil) y ellos me están explicando que ya tienen información de la emigración de más 1.056 *waraos* que se encuentran entre Brasil, Trinidad y Guayana. En este último país se encuentran más de 180 hermanos *waraos*. Aclarada mi identidad y otros datos sobre los *waraos*, en línea y a sus órdenes, Dr. Ronny”¹⁰.

10 N.A. Conociendo de nuestra parte la cultura *warao*, le preguntamos al colega antropólogo de la etnia *warekena*, de Venezuela, por qué hoy día hay tantos *waraos* con nombres castellanos, en los caños, cuando esto no ha sido lo más común y aunque los sacerdotes desde su existencia en el Delta, hace más de 200 años, los hayan bautizado con nombres castellanos, ellos normalmente en sus caños usan sus propios nombres indígenas. Así, en el chat anterior él

Por último, una información agregada que nos llegó hoy martes 11 de agosto del mismo luchador social que vive en Tucupita, capital del Estado Delta Amacuro y que experimenta día a día la problemática de los warao y que siente sus complicaciones como indígena amazónico que es:

“Saludo Dr. Ronny, quiero plantearle una situación muy delicada... debo informarle de la visita del *aidamo* (jefe tradicional) de la comunidad de Boca de Latal, Franklin Rojas, él estuvo por mi casa, y me explico la situación que están padeciendo en el paseo *Manamo*, (Calle de la capital Tucupita, que corre por la orilla del rio Orinoco en su brazo, de nombre Manamo). Allí se encuentran él y toda la comunidad, sin ninguna protección del estado para los niños adultos ni mucho menos para los que tienen alguna discapacidad, y ahora con esta pandemia ellos se encuentran en riesgo absoluto. Me decía que él le envió una misiva a la gobernadora y a la alcaldesa del municipio capital y ellas le participaron por separado que no tenían ni gasolina, ni trenes (atarrayas, redes para pescar), ni anzuelos, ni mucho menos bolsas de alimentos para ellos, que más bien él no tenía por qué estar aquí en Tucupita... Él explica que allá en su comunidad, donde vive está inundada y no hay ningún tipo de siembra por el clima lluvioso, por lo tanto no hay nada que comer... Como puede verlo... estos señores gobernantes utilizan a los warao solamente para sus beneficios, cuando están en campaña y en este momento el estado venezolano no cuenta ni con su principal recurso, que es el petróleo... que es el que lo da todo... es lamentable esta situación en la que han caído nuestros pueblos, pero más aún, en las comunidades indígenas. Hoy los warao padecen de tuberculosis, dengue, paludismo, sida, y ahora del covid-19”...

Luego, Chernoi, como indígena Warekena y hablante del warao, hace una crítica muy severa: “Ud. puede comprobarlo, al no ser atendidos por el estado, (se refiere al Estado Delta Amacuro)... no sé qué será peor, la pandemia, o las acciones negativas de estos mal llamados revolucionarios”. ... Muy atentamente Chernoi, Rafael Enrique Cortés.

Estas informaciones recientes y directas, son bastante trágicas y por tanto, no dudamos que muchos warao, al verse en estas y otras situaciones, deciden migrar. Con todo ello, afirmamos que sí es demostrable que ha habido un éxodo para las regiones del norte de Brasil que tal vez haya sido de grupos de familia, pero no manera masiva. Sin embargo, dejaremos espacio para abonar informaciones más nuevas pero en todo caso, penamos que aún no ha habido tiempo para la conformación de un pueblo allá en territorio brasileño. Tal vez se diseminen por diversos rumbos. No sabemos hasta ahora. En este momento, al parecer, no tenemos noticias de que han formado un pueblo, o un *ja-noko*, su lugar de permanencia, quizás buscarán un gran río donde haya abundancia de peces, pero quizás, les haga falta el *moriche* y si hacen ese lugar, deseáramos que sea bien visto por el pueblo brasileño y especialmente por los indígenas que vivan en el área dónde ellos deseen asentarse, y que las autoridades del Brasil también sean benevolentes respecto a este éxodo que hoy sí lo consideramos significativo.

También sabemos de las luchas de los pueblos indígenas del Brasil por defender sus territorios, derechos humanos, derechos a estudiar en instituciones de nivel universitario y también, por último, que hay aún indígenas no contactados, sobre quienes se ha propuesto la catequización, para que pasen a formar parte de una sociedad controlada. Esta propuesta está negada desde su origen por los profesionales comprometidos con los pueblos indígenas del Brasil, no solamente antropólogos, sino por científicos sociales y humanos y antropolingüistas en general. Quizás, por la consistencia misma del pueblo *warao* y su cultura, estos sean tratados con franca aceptación, así lo esperamos y desde ya lo agradecemos.

aclara nuestra interrogante, redundando en las formas de la migración, salen con nombres criollos y este cambio puede influenciar la confusión entre criollos e indígenas. Además Chernoi aclara que ya posee un incipiente censo de 1.056 *warao* en tres países y que 180 de ellos están en Guayana, pues es natural que entre Brasil y Trinidad pueda haber 876 y de estos suponemos que la mayoría esté en Brasil.

Nosotros consideramos que los pueblos indígenas del mundo tienen derecho a su libre determinación, como están definidos ya sus derechos en las leyes de los pueblos indígenas del mundo. Los mismos que han sido aprobados a través del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Para más especificidad, en Venezuela, en la Constitución vigente de la República Bolivariana de Venezuela, poseen todo un capítulo, el VIII, con ocho artículos y sus incisos, además, sus idiomas todos son oficiales en las regiones del país en que se hablen, he aquí, un resumen:

“De los Derechos de los pueblos indígenas Artículo 119. El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.

Artículo 120. El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas.

Artículo 121. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Artículo 122. Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos.

Artículo 123. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades.

Artículo 124. Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.

Artículo 125. Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Artículo 126. Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible.”

Desde nuestra posición, comprometidos con los pueblos indígenas, agradecemos infinitamente al pueblo del Brasil, a sus autoridades, a sus organizaciones y ONG's, a sus iglesias evangélicas o católicas su gran ayuda con los miembros de este pueblo tan originario que tiene más de 5.000 años en el área, que aún conservan su cultura tradicional, sus chamanes, sus parteras o comadronas, sus instrumentos musicales, su *Seke-Seke* o violín con su mito de creación y el relato de *Kobe* y *Naku*. Sus narraciones, cuentos o mitos de origen, sus celebraciones a sus ancestros como el *Nahanamo*, sus bellas artesanías, y sobre todo, su idioma, que es de lo más hermoso, sonoro, radiante y simbólico, en el cual, muchas de sus palabras poseen significados metafóricos, y basta citar, algunas de ellas por ahora, como lo es partera o comadrona, ellos le llaman *Diawara mojo namina*, que significa “Manos sabias que producen el nacimiento”. Para expresar el concepto alma dicen *mejokoji*, que significa “el sol del pecho”. Amigo lo expresan como *Ma-jokaraisa*, que quiere decir “mi otro corazón”. Olvidar lo expresan con la palabra *emonikitane*, que quiere decir “perdonar”.

Asimismo, los *pemón* de la Gran Sabana, que colindan con Brasil, y que se afirma están a su vez en migración, también son muy poetas en su expresión. Largo sería aquí poner tantos ejemplos. Deseáramos por tanto, que los colegas antropólogos brasileños, que son tan sensibles y

profesionales a la vez, estudiaran a los *warao* desde el punto de vista étnico, y a cada uno de estos pueblos ahora en migración, mientras estén allí, como lo que son, representantes originarios de un pasado remoto que tienen mucho que ofrecer al mundo de la ciencia por sus saberes tradicionales y por su resiliencia de vivir.

Los *warao*, en un ambiente de río, con más de tres mil caños que han logrado mantenerse como un pueblo de agua por lo menos 5.000 años o más y cuyos orígenes lingüísticos aún son desconocidos para la ciencia Antropolingüística actual y no deseáramos que sean simplemente vistos como unos migrantes más, con necesidades, pobreza y enfermedades, y algunos, con ciertos comportamientos inadecuados, copia de las culturas de la dominación que por fuerza de la moda, las escaseces, insuficiencias y en crisis, las han debido agudizar. Podríamos asegurar y -quizá no equivocarnos- que los *warao* volverán a sus caños en el Delta del Gran Río Orinoco, a quien ellos reconocen con todo respeto, como su Río Padre, pero si deciden formar otro pueblo en los territorios brasileños, les deseamos de toda buena voluntad, los mejores deseos para este logro, y esperamos que los hermanos indígenas del Brasil, los acojan con las mejores intenciones, que no los vean como invasores, sino, como unos hermanos lejanos que quizás, hace más de 10.000 años también emigraron de esas regiones del Sur para ubicarse en el gran Delta del Río Orinoco, a quien consideran hoy, su Río Padre, pero que también, forma parte de la Gran Cuenca del Río Amazonas, como lo demuestra el mito genésico de *Amalivacá*, que aún sigue siendo relatando por los grandes narradores de los pueblos indígenas del Orinoco.

Los indígenas Warao vivieron en las calles de Belém en 2019.



Foto: Roberta Brandão / Amazônia Real.

En el refugio indígena warao hacen artesanías en Boa Vista (RR)



Foto: Yolanda Simone Mêne / Amazônia Real / 2016

Referencias bibliográficas

ACNUR. *Nota Informativa para municipios sobre la llegada espontánea de población venezolana incluyendo indígenas*. 2019. Disponible em: <<https://www.acnur.org/portugues/publicacoes/>>. Acceso em: 12 de agosto de 2020.

ARMELLADA, Cesáreo de y BENTIVENGA DE NAPOLITANO, Carmela. *Literaturas Indígenas Venezolanas*. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela, 1991.

BARRETO, Daysi y MOSONYI, Esteban E. *Literatura Oral warao*. Caracas: Coordinación de Literatura, Ediciones Consejo Nacional de la Cultura, 1980.

BARRAL, Basilio María de. *Los indios Guaraúnos y su cancionero: historia, religión y alma lírica*. Biblioteca "Misionalia Hispánica", Vol.15. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Dep. De Misionología Española, 1964.

_____. *Guarao A-Ribu*. Universidad Católica Andrés Bello. Págs. 304. Venezuela, 1969.

_____. *La Música Teúrgico-Mágica de los Indios Guaraos*. Publicado en Revista Montalbán, N°. 10. 1980. Pp. 7 a 201.

BERMÚDEZ, Beatriz. Jojomare. *Música y baile Warao*. Fundación Cultural Chacao. Caracas. Venezuela, 1999.

CORA, María Manuela de. Kuai-Mare. *Mitos Aborígenes de Venezuela*. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela, 1972.

ESCALANTE, Bernarda & MORALEDA, Librado. *Warao a rejetuma*. Fundación La Salle. Caracas: Cultura e Historia, 1992.

GARCÍA, Argimiro. *Cuentos y tradiciones de los indios Guaraúnos*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas. Venezuela, 1971.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro A. "De pescadores y agricultores a obreros: el impacto socio-económico del cierre del caño Manamo entre los Warao del delta Occidental". *L Convención anual. 50 años AsoVAC. 23 de noviembre. Auditorio de la Biblioteca. Universidad Simón Bolívar (USB)*. Caracas, 2000a.. (Publicado en: Monografías.com).

_____. "Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos". En: *Boletín Antropológico. (Revista arbitrada del Centro de Investigaciones Etnológicas y el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes (ULA). Mérida)*. Nro 48: Enero/abril, 2000b. (79-90).

_____. "Mendicidad Warao en Caracas". En: *Revista Bigott*. N° 56. Agosto-septiembre-octubre. Caracas: Fundación Bigott, 2001.

_____.y HEINEN, Dieter. "Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela", en *Antropológica*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle. 91, (31-56), 1999.

GILIJ, Felipe Salvatore. *Ensayo de Historia Americana*. Tomo III. Volumen N°, 73. Publicaciones Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas, 1965.

GUANIRE, Noreye; ARANGUREN, B. & GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, Omar. Etnobotánica Medicinal de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla De Araguabisi en el Estado Delta Amacuro, Venezuela, en *Boletín Antropológico*. Año 28, N° 79, Mayo-Agosto, Universidad de Los Andes. pp. 139-158 2010.

HEINEN Dieter. *Aportes para una etnografía Warao*. Caracas: ICAS. Instituto Caribe de Sociología y Antropología, 1980.

_____. "Estructura social y mecanismos de desintegración en la sociedad Warao." In: *Acta Científica Venezolana* 33(5):419-423, 1982.

_____. *Oko Warao: Marschland People of the Orinoko Delta*. Münster: Lit. Verlag, 1988a.

_____. "Los Warao." In: Walter Coppens (Ed. Gen.). *Los Aborígenes de Venezuela, Vol. III*. Etnología contemporánea. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monografía no. 35. Caracas: Monte Ávila Editores, 1988b.

_____. "The early colonization of the Lower Orinoco and its impact on present day indigenous peoples." In: *Antropológica*, 78: 51-86, 1992.

HUMBOLDT, Alexander Barón. *Del Orinoco al Amazonas*. Editora Labor, España, 1967.

KOCH GRÜMBERG, Theodor, *Del Roraima al Orinoco.- Tomo II.-* Ediciones del Banco Central de Venezuela. Caracas, 1981. Edición original en alemán, Stuttgart. 1924.

LAVANDERO PEREZ, Julio. *Uaharaho. III.- Ethos Narrativo*. Ediciones de los Hermanos Capuchinos.- Caracas, Venezuela, 1994.

MEDRANO Carmen y MORAL, Berenice del. *Naba a Rohutuma. Voces musicales del agua*. Ediciones Consejo Nacional de la Cultura. Colección Cada Día un Libro. Ministerio de la Cultura. Caracas, 2005.

MEGGERS, Betty. *Amazonia. Hombre y Cultura en Un Paraíso Ilusorio*. Siglo XXI, Editores. México, 1976.

MOSONYI, Esteban Emilio. *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Editorial El perro y la rana. Venezuela, 2008.

MPF. *Parecer Técnico Warao*, 2017. Disponible em: <<http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao/view>>. Acesso em: 12 de agosto de 2020.

PEREIRA, Gustavo. *El legado indígena*. Biblioteca Básica Temática. Consejo Nacional de la Cultura. Caracas, 2004.

ROSA, Marlise. *La movilidad de los Warao y los desafíos para la gestión de una población en tránsito*. Qualificação de tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ, 2019.

_____. *Los viajeros: notas sobre a mobilidade Warao no Brasil*. In: *20 anos depois: a contemporaneidade do pensamento de Abdelmalek Sayad*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2018.

SUAREZ María Matilde. *Los Warao*. Editora Venográfica. Caracas, 1968.

SANTOS, Izabel, e MATOS, Vivianny. Coronavírus: Amazonas e Pará registram quatro casos em indígenas venezuelanos. Um homem Warao morreu. *Amazônia Real – Povo Indígenas*, 17 de abril de 2020. Disponible em: <<https://amazoniareal.com.br/coronavirus-amazonas-e-para-registram-quatro-casos-em-indigenas-venezuelanos-um-homem-warao-morreu/>>. Acesso em: 12 de agosto de 2020.

VAQUERO ROJO, Antonio E. *Tradición oral entre los Waraos*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela, 2011.

VELÁSQUEZ, Ronny. *Estética Aborígen*. FUNDARTE y FINIDEF. Caracas, Venezuela, 2008.

_____. *Mitos de Creación de la Cuenca el Orinoco*. Editorial El Perro y la Rana. Caracas, 2018.

VELÁSQUEZ, Ronny. *Estudio Bibliográfico comentado e interpretado sobre las Literaturas Indígenas de Venezuela*. UCV. Caracas, 2016.

WILBERT, Johannes. *Textos folklóricos de los indios Warao*. University of California. Los Ángeles, Estados Unidos, 1969.

_____. "Geography and telluric lore of the Orinoco Delta". En: *Journal of Latin American lore*. N° 5 (1): (129-150), 1979.

_____. "Rasgos Culturales Circuncaribes entre los Warrau y sus Inferencias". En: *Memoria*. Caracas: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Tomo XVI, N° 45, (237-257) 1956a.

WILBERT, Werner. *Fitoterapia Warao*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1995.

_____. y LAFÉE, Cecilia Ayala. *La mujer warao de recolectora deltana a recolectora urbana*, ICAS, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

_____. "Conceptos etnoecológicos Warao." En: HEINEN, H. Dieter, SAN JOSÉ, José J. y CABALLERO ARIAS, Hortensia. *Scientia Guayanae*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) Caracas: (335-370), 1995.

Indígenas, imigrantes e refugiados: os Warao e a proteção jurídica do Estado brasileiro

Indígenas, inmigrantes y refugiados: los warao y la protección jurídica del Estado brasileño

Carlos Alberto Marinho Cirino
Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia - PUC de São Paulo
Docente da Universidade Federal de Roraima -UFRR
carlos.cirino@ufrr.br

Resumo: *O artigo busca refletir sobre a situação dos Warao, da Venezuela, na condição de índios, imigrantes e refugiados no estado de Roraima, Brasil. O trabalho é construído com base em trabalhos etnográficos que trazem registros dos elementos da cultura tradicional e das mudanças ocorridas ao longo dos anos. Traçamos o percurso migratório dos Warao, ao adentrar o território brasileiro pelo município de Pacaraima, assim, como uma discussão sobre as formas de abrigo e as políticas públicas então criadas para minorar a situação de vulnerabilidades do grupo. Num segundo momento, analisamos o modus vivendi dos Warao como abrigados para, depois, traçarmos um discurso sobre os dispositivos jurídicos que a garantem aos Warao, enquanto índios, imigrantes e refugiados direitos constitucionais e infraconstitucionais. No final, uma breve reflexão sobre a pandemia entre os Warao no abrigo.*

Palavras-chave: Warao; imigrante; refugiado; direitos.

Resumen: *El artículo busca reflexionar sobre la situación de los warao, de Venezuela, como indígenas, inmigrantes y refugiados en el estado de Roraima, Brasil, siendo construido a partir de trabajos etnográficos que aportan registros de elementos de la cultura tradicional y los cambios que se han producido a lo largo de los años. Trazamos la trayectoria migratoria de los warao, al ingresar a territorio brasileño por el municipio de Pacaraima, como una discusión sobre las formas de albergue y políticas públicas creadas para paliar la situación de vulnerabilidades del grupo. En un segundo momento, analizamos el modus vivendi de los warao acogidos para luego desarrollar un discurso sobre las disposiciones legales que les garantizan, como indígenas, inmigrantes y refugiados, derechos constitucionales e infraconstitucionales. Al final una breve reflexión sobre la pandemia entre los warao en el refugio estudiado.*

Palabras clave: warao, inmigrante; refugiado; derechos.

Introdução

O ensaio é resultado parcial da pesquisa em andamento sobre a imigração dos Warao desde 2016, quando da chegada dos primeiros grupos no estado de Roraima. Ao longo dos últimos três anos, temos acompanhado a saga dos Warao, a realizar pesquisas na cidade de Pacaraima, área fronteira com a República Bolivariana da Venezuela, na capital Boa Vista e na cidade de Manaus. Vários trabalhos etnográficos foram realizados nas três localidades. Através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRR, formamos um grupo que tem buscado compreender todo o processo migratório, as políticas públicas de acolhimento, os direitos consagrados como refugiados e a dispersão no território nacional. Nossa contribuição, através dessa coletânea, é traçar um pequeno esboço da cultura tradicional dos Warao, refletir sobre as condições quando da chegada às cidades de Pacaraima, Boa Vista e Manaus. Focamos a criação dos abrigos de acolhimentos e os impactos no *modus vivendi* dos Warao. E finalmente, os dispositivos legais que asseguram direitos aos Warao no território nacional, a partir da própria Constituição Brasileira de 1988, assim como tratados e convenções internacionais.

Os Warao: alguns elementos da cultura tradicional e as mudanças ao longo do século passado.

Ao apoiar-se em Heinen (2011)¹, passei a entender o porquê das diferentes informações etnográficas sobre a cultura dos Warao. O antropólogo observa que a heterogeneidade dos diversos subgrupos Warao se explica em decorrência das adaptações de diferentes microambientes e de distintos contatos com a população *criolla*². Portanto, as mudanças não podem ser pensadas numa linearidade do grupo como um todo, haja vista que a intensidade do contato com os *criollos* se processou em contextos distintos. Assim, a afetação se processa de forma variada nas questões econômicas, políticas, demográficas e cosmológicas. E ele acrescenta:

No es lo mismo interactuar con los ex encomenderos de *Koreabu* (Curiapo), que estar al lado de un centro misional como el de San Francisco de Guayo y su numeroso grupo de criollos. Tampoco es lo mismo tratar con los funcionarios de la Corporación Venezolana de Guayana la cual, para ganar tierras nuevas, construyó un dique en el caño Manamo, en el extremo occidental del Delta, o enfrentarse a los ganaderos, que reclaman, el uso de estas tierras (HEINEN, 2011: 973).

O grupo se autodenomina *Warao* que significa “gente da canoa” (*wa*: embarcação; *arao*: gente, habitante). Independente da procedência, os Warao são considerados “*hatarao*”, ou seja, gente da terra alta (*hota*: terra alta; *arao*: gente, habitante) O grupo, na literatura, também é conhecido por “Guaraúnos”. Os Warao estão localizados nos canais do Delta Orinoco e nas áreas próximas da Guayana Esequiba, além dos estados Bolívar, Monagas y Sucre (HEINEN, 2011: 974). Conforme assinalamos, de acordo com a situação de localização no Delta Orinoco, os Warao apresentam características diferentes frente às trocas culturais promovidas em diferentes contextos. O nicho ecológico por eles ocupado é uma faixa costeira de 70Km do Delta do Orinoco e para sobreviver, foi necessário um alto conhecimento do meio ambiente. As atividades econômicas tradicionais dos Warao se concentravam na pesca, caça e coletas de frutos silvestres, conforme as estações do ano.

1 H. Dieter Heinen nasceu na Bonn, Alemanha em 1929 e se doutorou em Antropologia pela Universidade da Califórnia em Los Angeles. Suas pesquisas estão focadas na disciplina Antropologia Econômica e Aplicada. Realizou trabalhos com população indígena Warao, Pemón e Ye'kuana. Atuou com pesquisador associado do Instituto Venezuelano de Pesquisas Científicas e como docente do Centro de Estudos Avançados/Venezuela.

2 Termo que os Warao denominam os venezuelanos não indígenas.

Castro-Garcia (2000) também aponta os Warao como pescadores e coletores, no entanto, afirma que há mais de 70 anos tornaram-se também horticultores, cujas comunidades palafitas e as atividades de subsistência se situavam tradicionalmente nas zonas ribeirinhas (fluvial/marítimas) e úmidas.

Para Heinen (2011), poderíamos denominar de atividades de autossubsistência e, a partir dos anos 30 do século passado, adotaram a prática de cultivo de sementes em pequenas áreas para auto abastecimento. Contudo, logo iniciaram atividades produtivas para venda, como o cultivo do arroz. Com relação à divisão social do trabalho, os homens e as mulheres cooperam, conjuntamente, nas atividades produtivas, no entanto, algumas delas são rigidamente de um dos sexos, destarte a fabricação de canoas é exclusivamente do homem, assim como a construção de casas. Já as mulheres trançam os fios na fabricação de redes, responsáveis em colher a lenha e fazer o fogo para preparar a alimentação.

Para os Warao, não há uma concepção de propriedade da terra. Cada grupo ocupa uma área que esteja desocupada. Com relação ao sistema político, Heinen (2011) assinala que os Warao fazem uma distinção entre poder e autoridade que, por sua vez, seria pouco usual na nossa sociedade. O antropólogo ilustra essa observação e registra um fato empírico de um poderoso chefe que tinha o papel de intermediar as relações do grupo com as agências governamentais *criollas*, mas que foi preterido num ritual de um baile e teve que ceder o lugar a autoridade de um *shamán*:

Un shamán *hoarotu* puede tener poder porque es temido, pero no necesariamente tiene autoridad. Por otra parte, un shamán *wisiratu* puede tener muy poço poder, pero si gozar de gran autoridad. (...) Entre los Warao es más importante la autoridad que el poder; la meta es la armonía social, que todos queden <contentos>, <tranquilos> (*oriwakaya*) que haya um equilibrio y que no se imponga una decisión, *kokotuka aononona takitane* (HEINEN, 2011:1067).

Segundo a tradição, o chefe dos Warao é recrutado entre os anciãos, *aidamo* que quer dizer velho; *aidamo* é o chefe. Na cultura Warao, há um respeito grande pelos mais velhos, haja vista que uma das tarefas deles é manter o equilíbrio entre a sociedade, o meio ambiente e o sobrenatural.

Da forma como o poder se manifesta entre os Warao, leva-nos aduzir que o poder não tem uma essência, como preconiza Foucault (1984 X). Ele se apresenta de formas variadas e em pontos diferentes das redes sociais. Ao mesmo tempo, tanto o poder como autoridade no caso analisado, emergem como uma necessidade de manter a ordem, a harmonia, superar as tensões e os conflitos, mas não necessariamente pela imposição, percepção também corroborada por Balandier (1982: 7).

Não podemos afirmar que em todos os grupos indígenas está presente essa relação de respeito com os mais idosos, no entanto, via de regra, há uma valorização dos mais velhos frente ao papel que desempenham como depositários da memória do grupo e também com relação a fatos ocorridos no passado que marcaram a trajetória das antigas lideranças. Como exemplo, no caso das etnias de Roraima, mesmo não estar mais a frente de funções de “poder”, como tuxaua (chefe), ou de funções que surgiram no contexto atual como a de professor indígena, diretor escolar, há um respeito grande pelos mais velhos, principalmente as antigas lideranças, durante as assembleias, por representarem a resistência contra as violências a que foram submetidas no passado e por terem lutado em defesa dos direitos dos povos indígenas. Geralmente, “chamadas as grandes lideranças indígenas”.

Com relação às mudanças, segundo o autor, a introdução de atividades comerciais e do trabalho assalariado minou o sistema tradicional Warao, porque agora as equipes de trabalho se constituem com base em contratos comerciais em curto prazo que substituem os contratos soci-

-ais a longo prazo, antes baseados no parentesco e alianças. As relações que se estabeleciam com os casamentos são fortemente abaladas na cultura Warao com as mudanças advindas do contato. Alguns valores culturais foram entrando em desuso, outros estão a resistir ou se redefinir. A dieta alimentar, em grande parte, foi sendo substituída por alimentos industrializados. Outro elemento impulsionador dessa mudança foi o uso da força de trabalho indígena de baixo custo nas atividades madeireiras e na plantação comercial do arroz. Os Warao também foram afetados por grandes projetos desenvolvimentistas, como as obras da “Corporación Venezolana de Guayana – CVG”. A esse respeito, ressalta Hienen (2011):

Las obras realizadas por la CVG para ganar tierras aptas para la agricultura afectaron a los indígenas del Delta Bajo occidental. Por falta de presión en la corriente de la red del río Orinoco, todos los caños de la zona sufren en la época de verano la presencia de aguas salobres, con la consiguiente falta de agua potable y la reducción, a um mínimo, de la muy abundante pesca fluvial. Los estudios preliminares de la CVG, a pesar de las advertencias, no enfocaron con suficiente seriedad los problemas humanos. Los que más se perjudicaron con esta situación son propios habitantes de la ciudad de Tucupita quienes están expuestos a la contaminación del caño Manamo en el que se descargan las aguas negras (HIENEN, 2011: 1099).

Coincidentemente, a maior parte dos interlocutores Warao que nossa equipe de pesquisadores teve contato, tanto em Boa Vista como em Manaus, era procedente de Tucupita. Para Wilbert & Lafée-Wilbert (2011), no marco temporal entre 1963 e 1988, os Warao teriam passado por um processo de contato mais frequente. O contato se intensifica a partir do momento em que os Warao buscam o mundo dos *criollos* a procura de trabalho, prestação de serviços em curto prazo, ajuda técnica, médica e/ou política. Dessa forma, houve uma abertura para os não índios penetrarem nos territórios indígenas a levar atividades privadas extrativas ou projetos os quais necessariamente não estavam imbricados com cultura indígena Warao. Conforme Lugo (2007) os Warao passaram a ter dificuldades em termos de sustentação de suas estratégias reprodutivas, em decorrência do pouco acesso fiscal à infraestrutura e as políticas públicas governamentais. Não houve uma ação firme do Estado em várias frentes para melhorar a situação desfavorável da população indígena Warao.

Entre os projetos desenvolvimentistas que mais impactaram o território Warao, pesquisadores apontam as atividades nas indústrias madeireiras, plantações de arroz e indústrias alimentícias, construção de estradas nos anos de 1960, o programa de canalização e drenagem no Delta ocidental que afetou o habitat do grupo. Outro fato que impulsionou um deslocamento interno dos Warao foi à epidemia da cólera surgida na comunidade Mariusa entre 1992 e 1993, dizimando mais de 500 vidas. A grande maioria se deslocou em direção a Tucupita e Barrancas (HEINEN, 2011).

Com agravamento da crise econômica e política na República Cooperativista da Venezuela, a partir de 2016, diante das informações que eram levadas para pelos *criollos* de que no Brasil havia melhores condições de vida, principalmente alimentos, os Warao foram motivados a migrarem para o Brasil. Os *criollos*, por sua vez, desde 2015 já se deslocavam para o Brasil e mantinham um fluxo entre os dois países. Quando nos referimos à motivação, entende-se em termo de direção, haja vista que a migração dos Warao se enquadra nas que denominamos de forçadas, conforme as experiências de contato que tiveram ao longo da sua história. O deslocamento forçado é qualquer tipo de migração em virtude de força maior, desde alterações climáticas, desastres naturais que coloquem em risco a vida e os direitos das pessoas.

Imigração em direção ao estado brasileiro.

Ainda merece uma reflexão maior por parte dos pesquisadores sobre as categorias teóricas que possam entender essa caminhada dos Warao para o território brasileiro. Migração seria uma categoria mais abrangente e encontra consonância com os dispositivos legais, ao contrário de deslocamento e diáspora. Para Castiglione (2009) não há uma teoria sobre migração que possa dar conta as especificidades do fenômeno e aqui temos um caso concreto. Segundo a autora migração tem muitas dimensões. Para Rodrigues (2002) o deslocamento seria uma espécie de migração mais abrangente e de um caráter mais de permanência. A condição de refugiados dos Warao, conforme a Lei Brasileira de Refúgio, estaria relacionada, em tese, a uma possível violação de direitos humanos que estariam sendo alvo no local de origem. Mas, em termos práticos, como se deslocaram, em sua grande totalidade, numa situação de indocumentados, ao contrário dos venezuelanos não indígenas, a forma mais rápidos de dar legitimidade de permanência no país foi nessa condição.

Como já frisamos, os Warao, historicamente, já experimentavam um processo de deslocamento interno na Venezuela, consequência dos impactos socioambientais promovidos por grandes projetos que atingirem os territórios tradicionais que ocupavam. O deslocamento interno dos Warao para os centros das grandes cidades venezuelanas foi à estratégia encontrada para captar recursos financeiros e suprir necessidades não mais cobertas com os recursos naturais disponíveis nos territórios de origem, principalmente da pesca. Já inseridos no mercado de trabalho, passam a experimentar novas dificuldades com a crise econômica e política na Venezuela e inicia-se a longa caminhada para o Brasil. A grande maioria dos Warao se desloca de Tucupita, cerca de mil quilometro, até a cidade de Pacaraima, fronteira do Brasil com a Venezuela. Os Warao migram em grupos familiares extensivos, às vezes, chegam a agregar dois grupos, cuja composição gira em torno de 30 a 40 indígenas, chefiados por um ou dois *aidamos*. Nessa caminhada para o Brasil, a primeira parada é a cidade fronteira de Pacaraima/Roraima/BR, depois de transpor a última cidade venezuelana, Santa Elena de Uairén.

Em Pacaraima, os Warao ocupavam um terreno baldio a céu aberto, ao lado do Terminal Rodoviária Rubens Cabral de Macêdo e nas ruas adjacentes, em condições de muita precariedade. A permanência era passageira até conseguirem recursos financeiros com a venda de artesanatos e mendicância e seguirem à cidade de Boa Vista capital de Roraima, a cerca de 220 km da área fronteira. Na medida em que um grupo se deslocava para cidade de Boa Vista, outros chegavam continuamente. Ademais, somente em novembro de 2017 é criado o abrigo "*Janokoida*" em Pacaraima, palavra que, em Warao, significa "casa". No entanto, mesmo abrigados, a dinâmica de chegada e partida continuava a mesma. Em Boa Vista, os Warao se abrigaram, inicialmente, no Terminal Rodoviário Internacional José Amador de Oliveira. A visibilidade dos Warao perambulando pelas ruas de Boa Vista e mendigando nos sinais de trânsito impactava a população Boavistense, inclusive, muitas crianças em situação de vulnerabilidade. Porém, em 28 de dezembro de 2016, por determinação judicial, os Warao são levados para uma área concedida pelo Sindicato da Construção Civil de Roraima, em seguida para o Ginásio Poliesportivo do bairro Pintolândia, zona oeste da cidade de Boa Vista, abrigo que recebeu a designação de Centro de Referência ao Migrante - CRI. No início, sem muita infraestrutura, aos poucos foi se estruturando, a partir do apoio das organizações não governamentais, como o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR, da Ogn's Fraternidade Federação Humanitária Internacional e do Exército Brasileiro que passou a atuar nas ações de acolhimento a partir de março de 2018, conforme delegação do governo federal, através do Ministério da Defesa, que passou a coordenar a logística e a segurança.

No entanto, a dinâmica continuava a mesma, à medida que um grupo chegava ao abrigo, outros partiam para a cidade de Manaus. Na capital amazonense, instalavam-se embaixo do viaduto localizado em frente à rodoviária. A Prefeitura Municipal de Manaus, através da Secretaria da Mulher e Direitos Humanos – SEMASDH disponibilizou três imóveis residências para abrigá-los, mas insuficientes para acolher a grande quantidade de imigrantes Warao e, partir daí, se inicia uma diáspora ao longo do território nacional, conforme defende Santos (2019) em trabalho recente. Para o pesquisador, apoiado nas teses de James Clifford e Stuart Hall, o fenômeno da imigração Warao já se configura um processo diaspórico. A diáspora pressupõe longa distâncias entre o local de origem e de destino, de pessoas que não têm como manter um deslocamento de mão dupla entre as duas localidades. Para Clifford (1994) esse distanciamento reflete uma condição de exilado. Da capital amazonense, grupos partem para cidades de Porto Velho/RO, Rio Branco/AC, Santarém/PA, Altamira/PA, Belém, São Luis, Teresina, Fortaleza, Natal, João Pessoa, Recife, Salvador e Belo Horizonte. Portanto, não podemos mais falar em movimento pendular dos Warao entre os dois países. A pesquisa realizada pela Organização Internacional para as Migrações – Brasil e publicada em 2018 sobre os Warao afirma que “... os indígenas retornam com frequência à República Bolivariana da Venezuela para levar dinheiro e produtos aos parentes, além de trazerem outros familiares, de modo que sua regularização no Brasil deveria ser condizente com suas práticas e necessidades” (2018: 40). O fluxo, mobilidade ou movimento pendular, em decorrência das dificuldades financeiras que não tardaram a chegar ao local de destino, como a queda nas vendas de artesanatos, haja vista a dificuldade em obter matéria prima e redução dos recursos proveniente mendicância desarticula o movimento de dupla mão de pessoas, caso dos Warao.

Assim Hannerz (1997) assinala que a palavra a fluxo não representa apenas uma noção, mas um movimento mais amplo, ligando e transcendendo questões de ordem locais e perpassando aspectos de diversas ordens: econômicos, sociais, simbólicos e culturais. Para o autor as barreiras geopolíticas não são obstáculos de circulação e fluxos de pessoas, mercadorias e informações. Mas, o que estamos chamando a atenção no nosso caso concreto ora analisado é que o fluxo de pessoas e mercadorias se tornou quase inexistente em razão da dispersão dos Warao no território nacional. Já não se trata de um deslocamento populacional de caráter não permanente, circular, pendular ou sazonal. Isso não significa a quebra do vínculo com seu local de origem e nem com as suas tradições. Quando entrevistamos alguns Warao na cidade de Manaus, eles demonstraram a incerteza em fazer um caminho de volta.

Podemos afirmar que a criação do abrigo Centro de Referência ao Migrante – CRI em Boa Vista decorreu por determinação da 1ª Vara da Infância e Juventude em dezembro de 2016, quando da tentativa de deportação de 45 (quarenta e cinco) Warao pela Polícia Federal, afora a vulnerabilidade de crianças Warao em situação de moradores de ruas. No início da instalação do CRI foram abrigados imigrantes refugiados venezuelanos não indígenas e indígenas, das etnias Warao e Eñapá, os últimos em números reduzidos. O Ginásio Poliesportivo de Pintolândia não tinha uma infraestrutura física adequada para abrigá-los. Alguns ficaram amontoados na quadra de esporte. Famílias se dividiam nas arquibancadas e outros improvisaram tendas na parte externa do ginásio. Uma cozinha improvisada não oferecia condições mínimas de higienização e apenas 2 (dois) banheiros femininos e 02 (dois) masculinos para atender em torno de 400 (quatrocentos) abrigados. Mas, o maior problema era o sistema de fossas esgotadas diariamente pela Companhia de Águas e Esgotos de Roraima – CAER para que não transbordassem. A acomodação era compartilhada entre Warao e *criollos*, mas logo gerou conflitos e, por decisão administração, o abrigo passou a acolher apenas indígenas.

No início de 2018, a situação do abrigo já era outra, em decorrência da atuação de entidades da sociedade civil, como a Operação Anchieta, Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – ACNUR e o poder público, como a Secretaria do Bem-Estar Social do Trabalho Estado do Estado – SETRAES e a Operação Acolhida do Governo Federal.

A Operação Acolhida passou a contar com o Exército Brasileiro, enquanto missão humanitária em território nacional. O abrigo passou a contar com seis grandes contêineres, logo na entrada, onde as entidades desenvolvem suas atividades administrativas. Foram instalados vários banheiros, construção de uma cozinha com fogões suspensos, não obstante alguns darem preferência cozinhar em fogueiras, conforme seus padrões culturais, 6 (seis) overliers, 36 (trinta e seis) barracas e um redário. Na ocasião do trabalho de campo, o abrigo contava com 606 (seiscentos e seis) indígenas, sendo 263 (duzentos e sessenta e três) crianças. Com as novas instalações, os Warao passaram a ter mais condições de produzir seus artesanatos e começaram escoar a produção através de uma feirinha na entrada do abrigo, geralmente aos sábados.

Porém, o que poderia se chamar de viver com mais dignidade, para os Warao, essa nova forma de “comunidade” num abrigo era/é, no mínimo, estranha e desafiadora, pois vai de encontro aos valores culturais do grupo. Isso se reflete no fato dos gestores do abrigo não conseguirem manter os abrigados sob o controle e do isolamento da sociedade envolvente. Não se tinham e não se tem um controle exato do número de Warao no abrigo, ao considerar que muitos, semanalmente, deixam o local sem prestar informações que estão indo embora, como é de costume, em grupos familiares.

As regras e normas rígidas estabelecidas no âmbito administrativo em termos de horário das atividades diárias, de fechamento dos portões, entre outros, não são compatíveis com a dinâmica cultural do grupo. Assim, não é de estranhar o encontro de Warao, ainda mendigando em sinais de trânsito na cidade de Boa Vista, mesmo considerando um número bem reduzido. O estado de confinamento que forem submetidos, não obstante a boa intenção dos órgãos públicos e da sociedade civil de achar que estão dando condições mais dignas de vida pode acarretar problemas de ordem psicossociais, como depressão, ansiedade e transtornos alimentares. O nicho ecológico tradicional ocupado pelo grupo no Delta do Orinoco é toda uma faixa costeira de 70 km de largura e a vida dos Warao depende de dois períodos do ciclo anual, período de chuvas e estações secas, onde o modo de viver não está desvinculado da natureza. A “casa” para os Warao não é mera habitação, mas o espaço de ocupação tradicional (HEINEN, 2011) que se configura em toda a extensão do território tradicionalmente ocupado. O confinamento no abrigo, as normas, regras, imposições, falta de autonomia é desesperador.

Essas partidas e a diáspora podem ser explicadas a partir desse *status quo* que se instalou na vida desses indígenas. Como os Warao partem do abrigo sem comunicação oficial, não há condições de um registro mais oficial desse movimento e semanalmente se faz uma contagem, conforme informações coletadas em *locus*. Em outubro de 2018, através do acordo de cooperação entre o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJRR) e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), o Serviço de Justiça Itinerante passou a prestar serviços jurisdicionais, como emissão de documentos. Nessa data se registrava um número menor de abrigados. No ápice da emigração, tinha-se chegado a mais de setecentos e, na naquela ocasião, apenas pouco mais de 500 (quinhentos abrigados). Essa oscilação reforça a tese de um processo diáspórico: muitos partiram para Manaus e de lá seguiram para outras regiões.

Em 2019, um grupo de imigrantes refugiados venezuelanos e indígenas Warao ocupou uma grande área no bairro Jóquei Clube, zona oeste da capital de Boa Vista, um antigo clube do trabalhador, imóvel pertencente do Governo do Estado de Roraima. Ao todo 644 venezuelanos, desse total, 337 indígenas e, no geral distribuídos em 65 famílias. As crianças representavam em torno de 42% dessa população. O abrigo alternativo³ denominado de “*Organización Ka'ubanoko*” (na língua indígena lugar de descanso) é organizado na forma de coordenações, cada uma com as suas atribuições, a saber: religiosa e cultural, educação, segurança, comunicação, limpeza e alimentação. A população total foi dividida, administrativamente, em 06 (seis) grupos e cada um com a sua chefia.

³ As Ongs denominam esse abrigo de “Ocupação Espontânea” o que me parece estranho, haja vista que a terminologia da palavra espontânea dar o sentido de natural, sem uma motivação. Indiretamente, são forçados por não se adaptarem.

Os autoabrigados não têm interesse em ocupar os abrigos oficiais, administrados pela ACNUR e Exército Brasileiro. Alguns deles, conforme informações em *locus*, já tinham passado pelos abrigos oficiais, mas não se adaptaram as normas estabelecidas. Cumpre ressaltar que o abrigo alternativo está tendo apoio da Organização Internacional para Migrações – OIM, Médico Sem-Fronteiras e Unidade de Saúde Região Cambará.

Fachada do abrigo da Pintolândia



Foto: José Santos Torres, 2019.

Parte interna e entrada da quadra



Foto: José Santos Torres, 2019.

A proteção jurídica do estado brasileiro

Quando da chegada dos primeiros grupos de Warao, o grande questionamento que se fazia com os profissionais da área de Relações Internacionais da Universidade Federal de Roraima/UFRR era quanto ao acesso aos direitos indígenas consagrados pela Constituição de 1988. Entre os questionamentos, tratava-se de uma etnia que não ocupava tradicionalmente o território no Brasil e nem a área de fronteira e, portanto, considerados estrangeiros. Durante um trabalho de campo realizado na Terra Indígena São Marcos/Pacaraima/RR, indagamos a uma das lideranças daquela TI sobre a possibilidade de concessão de uma área para os Warao. Ele informou que chegaram a discutir em pauta de uma assembleia, mas que todos foram contrários a essa possibilidade. Em outra oportunidade, quando me encontrava no Ministério Público Estadual/MPE/RR, encontrei outra liderança e perguntei como havia sido essa discussão. Ele confirmou a decisão por unanimidade e acrescentou: “eles não são índios da fronteira e são preguiçosos”. Não vamos entrar nessa discussão, mas o preconceito também se manifesta entre os “iguais”.

Sobre os direitos constitucionais e infraconstitucionais dos Warao no Brasil, percebemos que diante das provocações ao judiciário, entendimentos foram se consagrando, como esse que me foi enviado pelo Juiz da Vara da Justiça Itinerante do Estado de Roraima:

A Constituição Federal, no artigo 231, reconhece aos indígenas o direito à organização social, costumes, língua, tradição e também a terra tradicionalmente ocupada. Apesar de os warao não terem terra tradicionalmente ocupada no Brasil, isto não impede o exercício dos demais direitos, já que estes não são condicionados ao *locus* físico. Além disso, a Lei 5.371/67, que criou a FUNAI, e o Decreto 9.010/2017, que regulamenta seu estatuto, não restringem a sua atuação a índios brasileiros ou transfronteiriços.

A Fundação Nacional do Índio/FUNAI, por sua vez, reconhece que os migrantes têm os mesmos direitos dos demais e que os migrantes indígenas não deixam de serem índios, mas que só atuava com índios nacionais e transfronteiriços (OIM, 2018). Apesar de nada haver na legislação que assegure amparo adequado e específico a indígena venezuelano, por sua vez, não há nada que restringem conforme citação acima.

No bojo concernente aos direitos ao Warao, cumpre citar a Resolução Conjunta nº 03 do Conselho Nacional do Ministério Público – CNMP e Conselho Nacional de Justiça – CNJ de 2012 que normatizou o assento de nascimento de indígenas nos cartórios de registro civil, assegurando o registro na certidão do sobrenome o nome da etnia, da aldeia de origem como informação da respectiva naturalidade, assim como nas observações consta a indicação da respectiva etnia no registrado. Ao considerar que as crianças indígenas ainda apresentam um alto índice de sub-registro, o CNJ e a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República lançaram o Projeto “Cidadania, Direito de Todos” com o objetivo de erradicação do sub-registro entre os indígenas brasileiros o qual incluiu as crianças Warao nascidas no Brasil. Conforme prevê o art. 231 da Constituição Federal cuja aduz que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições” cabe aos índios a livre escolha do seu nome no registro, direito extensivo às crianças Warao.

Entre os dispositivos legais aplicáveis ao caso concreto dos imigrantes Warao, destacamos a “Nova Lei de Migração”, ao agregar os princípios e direitos estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. A nova lei preconiza, entre os diversos dispositivos, regularização documental, igualdade de tratamento e de oportunidade ao migrante e a seus familiares, inclusão social, laboral, acesso aos serviços, programas e benefícios sociais, bens públicos, educação, assistência jurídica integral pública, trabalho, moradia, serviço bancário e seguridade social. Os imigrantes Warao ainda têm amparo na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, amplamente garantidos, principalmente no seu artigo 1 – “Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos”.

Outro dispositivo com força de lei é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que não dá condição de um tratado internacional vinculante, foi internalizado no nosso ordenamento jurídico através do Decreto nº 5.051/2004. Entre os direitos preconizados na OIT, podemos ressaltar o artigo 2º que dispõe sobre a responsabilidade que os governos deverão assumir e desenvolver, com a participação dos povos interessados, ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito a sua integridade. Aduz ainda promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando sua identidade social e cultural, costumes e tradições e suas instituições, direitos já preconizados na Constituição Federal de 1988.

No que diz respeito à legislação sobre refugiados, em 1951 foi criada a Convenção da ONU que versa sobre o tema e, em 1967, o seu Protocolo. São dispositivos os quais tratam da proteção aos refugiados e que são as bases para criação de princípios, legislação, tanto internacional como local.

A Convenção citada acima aduz que os refugiados não podem ser expulsos ou devolvidos para os territórios de origem, haja vista suas vidas ou liberdade estarem ameaçadas. Esse dispositivo estabeleceu direitos básicos que os países signatários devem prover aos refugiados. A grande contribuição do texto da Convenção foi trazer uma definição de refugiados no seu artigo 1º:

I - devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país;

II - não tendo nacionalidade e estando fora do país onde teve sua residência habitual, não possa ou não queira regressar a ele, em função das circunstâncias descritas no inciso anterior;

III - devido a grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país.

Esses dispositivos permitem aos venezuelanos imigrantes, tanto indígenas como não indígena, se regularizarem no Brasil de duas maneiras, como refugiados ou residentes temporários. Como o procedimento de refugiado é menos burocrático, geralmente os venezuelanos recorrem a esse dispositivo para, mais tarde, requererem o visto de residente temporário. No caso dos indígenas Warao, a grande maioria regulariza a situação pedindo o refúgio, devido à falta de documentação venezuelana. Com o protocolo de refúgio, podem tirar o CPF e a Carteira de Trabalho e Previdência Social.

Um acordo de cooperação celebrado entre o Tribunal de Justiça do Estado de Roraima (TJRR) e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR, em 2018, possibilitou emissão de documentos e regularização e assim como a homologação de alguns acordos nas causas civis, através da Vara da Justiça Itinerante. Entre as documentações se destacam: reconhecimento de união estável, reconhecimento de paternidade, guarda de filhos menores e registro de nascimento. Chegamos a acompanhar, no segundo semestre de 2019, uma ação da Vara da Justiça Itinerante no abrigo da Pintolândia.

No início de 2019, através de uma ação civil pública, iniciaram as tratativas entre a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Secretaria do Estado de Educação e Desporto - SEED/RR e o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR no sentido promover a inclusão de crianças e jovens indígenas venezuelanas nas escolas de Boa Vista e Pacaraima, conforme recomendação da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania -CGPC, órgão ligado a Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável - DPDS. Entre as recomendações, fornecer o número de profissionais da área de educação indicados para realizarem capacitação junto à FUNAI/SEED/RR, informar os procedimentos de matrículas no sentido da FUNAI analisar as discrepâncias pátria que disciplina a exigência de documentos, a situação concreta dos indígenas, um plano de matrícula, possibilidade de contratação de professores indígenas venezuelanos para atuarem com tradutores da língua Warao, promoção de reuniões e oficinas de escuta com os indígenas migrantes com a finalidade de promover a inclusão, contemplar suas demandas e especificidades, preparar as escolas para receberem os alunos indígenas de forma não preconceituosa e discriminatória; informação sobre o espaço físico das escolas e supervisão de todas as recomendações pela FUNAI. Na ocasião, foram enviados a SEED/RR os dados das crianças a serem matriculadas. No abrigo *Janokoida*, 178 crianças entre 3 a 17 anos e 75 jovens entre 18 e 25 anos. No abrigo da Pintolândia, 227 entre 3 anos e 17 anos.

Além disso, os projetos de capacitação dos profissionais da SEER/RR chegaram a ser elaborados, mas em decorrência da pandemia no início de março, as atividades programadas

não prosperaram. Enquanto isso, os Warao aguardam o fim da pandemia no isolamento social feito nos abrigos. Cumpre ressaltar que o fato de estarem no abrigo já é um isolamento. Eles não conseguem compreender um novo isolamento que, segundo os protocolos, os impedem de conviver em grupo. Apesar da criação de comitês no abrigo, que tentam cumprir os protocolos de prevenção do COVID-19, os Warao não conseguem assimilar a necessidade de lavarem constantemente as mãos, de manter certa distância, principalmente quando colocados em filas e acima de tudo a crença de que não vão contrair o coronavírus. Outro aspecto a considerar é que apesar do controle do abrigo, os Warao vão constantemente visitar os parentes no abrigo alternativo (ocupação espontânea).

Desde a chegada ao estado de Roraima, já se registrava um número grande de Warao acometidos de doenças respiratórias, TB, pneumonia, asma e muitas crianças desnutridas. Quanto aos contaminados com o novo coronavírus, a mídia divulgou um óbito de uma indígena Warao de 59 anos no dia 10 de maio 2020, moradora do abrigo de Pacaraima, depois de 10 dias internada no Hospital Geral de Roraima. A Secretaria Especial de Saúde Indígena – Distrito Sanitário Especial Leste de Roraima divulga boletim de casos de óbitos e de confirmados de Covid-19, mas apenas os casos notificados ao DSEI-LRR, ou seja, de indígenas aldeados. A Secretaria do Estado de Saúde, por sua vez, divulga diariamente boletim epidemiológico sobre o Covid-19, casos notificados, confirmados, descartados, recuperados e óbitos. Também discrimina por faixa etária, sexo e localidade. Portando, não temos informações sobre os casos de indígenas que moram na cidade e dos índios Warao vítimas do novo coronavírus. O fato de estarem abrigados numa quadra de esporte e em tendas coletivas no seu entorno, numa área murada, afora a questão cultural já aventada, nos leva a presunção de uma contaminação dos Warao em larga escala.

Parte externa da quadra



Foto: Paulo Luã Xavier, 2019.

Grupo familiar na parte externa da quadra.



Foto: Paulo Luã Xavier, 2019.

Considerações Finais

Conforme se constata, o fenômeno da imigração dos índios Warao para o território brasileiro é um processo dinâmico, em andamento, onde a cada momento surgem novas indagações e desafios. Por outro lado, fica evidente que se trata de uma imigração forçada, em decorrência dos impactos socioambientais ocorridos a partir da década de 60 do século passado nos territórios que, tradicionalmente, ocupavam. Segundo os autores consultados, ao longo das pesquisas bibliográficas realizadas pelo nosso grupo de estudo, é partir daí que se inicia o processo de deslocamento interno dos Warao na Venezuela.

Ademais, o outro processo é recente, decorre da crise econômica e política ocorrida nos últimos 5 anos na Venezuela. A imigração dos Warao para o território brasileiro é posterior a dos *criollos*. Aproximadamente, desde 2014 os venezuelanos não indígenas já entravam no Brasil pela fronteira de Pacaraima e mantinham um fluxo constante entre os dois países. Os *criollos* mantinham esse fluxo, ao se deslocarem constantemente à Venezuela, a levar dinheiro, produtos, principalmente gêneros alimentícios para os parentes. As informações levadas pelos *criollos* das oportunidades e, principalmente, de alimentos no Brasil direcionaram a imigração dos Warao para Brasil, mesmo que um percurso mais distante do que outros países fronteiriços com a Venezuela. Mas a chegada para os Warao não foi fácil, haja vista que a imigração se processa em grupos familiares extensivos, diferentemente dos *criollos* que chegam, geralmente, em grupos de duas ou três pessoas. Os Warao, portanto, ficavam numa situação de maior vulnerabilidade, em acampamento, em lugares públicos, geralmente terrenos desocupados. Assim ocorreu na cidade de Paracaima, Boa Vista e Manaus, até que o poder judicial obrigou os órgãos públicos a abrigá-los.

Por outro lado, os abrigos não ofereciam uma boa infraestrutura, principalmente o dos Warao. Mas, com o apoio das organizações não governamentais, do poder público estadual e federal, contribuíram para melhorar as condições de um modo geral. No entanto, a forma de gestão, disciplina, normas e regras impactam os sentimentos, relacionados a forma de viver do povo Warao. Na verdade, os abrigos e todas as políticas públicas voltadas para os Warao não minorou o desejo de se dispersar pelo território nacional, ao se distanciar ainda mais do local de origem. Entendemos que, nesse momento, o que parecia um simples processo de deslocamento temporário, se transformou numa grande diáspora.

E, por fim, analisamos os dispositivos nacionais e internacionais que garantem direitos aos imigrantes Warao, tanto na qualidade de índio quanto na de refugiado. Fica comprovado que os direitos dos povos indígenas no Brasil são extensivos aos Warao, apesar de não terem terras tradicionalmente ocupadas e de não habitarem áreas transfronteiriças. Destacamos algumas iniciativas já realizadas respeitando esses direitos. A mais recente, é a inclusão dos índios Warao na rede escolar do estado de Roraima.

Referências bibliográficas

BALANDIER, Georges. *O Poder em cena*. Brasília: Editora UNB, 1982.

CASTIGLIONI, Aurélia. Migração: abordagens teóricas. In: ARAGÓN, L. E (org.). *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém. NAEA/UFPA, 2009.

CLIFFORD, James. *Cultural Anthropology*, Vol. 9, no. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future, 1994, pp. 302-338.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 4ª Ed. 1984. 295p.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. Revista Mana, 3 (1), 1997, p 7-39.

HEINEN, H. Dieter. Los Warao. In: *Fundación la Salle de Ciencia Naturales. Etnología Contemporânea: Los aborígens de Venezuela*, Monografía nº35. Vol. III, Caracas: Editora Total Venezuela. 2ª edição, 2011. pp. 966-1113.

LUGO, Diosey. Economía indígena y estrategias de reproducción em el grupo indígena warao. *Cayapa: Revista Venezolana de Economía Social*. Año 7, nº 13, Enero-Junio 2007. Universidade de Los Andes (ULA) NURR-Trujillo, 56-75.

AGENCIA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA AS MIGRAÇÕES. *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil*. 2018.

SANTOS, José R. T. *Diáspora dos índios Warao da Venezuela*. Dissertação de Mestrado. PPGANTS. Universidade Federal de Roraima, 2019.

RODRIGUES, Lana Araújo. *O fio do desencanto: Trajetória espacial e social de índios urbanos em Boa Vista (RR)*. Dissertação de Mestrado da Universidade Federal Fluminense, 2002.

WILBERT, Werner & LAFÉE-WILBERT, Celicilia Ayla. Los Warao. Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica. *Fundación la Salle de Ciencia Naturales. Etnología Contemporânea: Los aborígens de Venezuela*, Monografía nº35. Vol. III, Caracas: Editora Total Venezuela. 2ª edição, 2011. pp. 1115-1157.

Interculturalidade e os desafios da inclusão dos Warao

Interculturalidad y desafíos de la inclusión de warao

Carmen Lúcia Silva Lima
Doutora em Antropologia – UFPE
Professora da Universidade Federal do Piauí – UFPI
carmen.lima@ufpi.edu.br

Resumo: *O presente artigo reflete sobre a situação dos Warao em Teresina, capital do Piauí, e analisa os desafios enfrentados em termos de ações de acolhimento e proteção. Utilizando dados etnográficos, aborda o contexto e as relações estabelecidas, evidenciando a necessidade da interculturalidade como um princípio que permitirá o respeito à especificidade sociocultural deste povo e a superação dos entraves que impedem a efetivação dos direitos que eles possuem. O argumento sustentado é que para serem eficazes, as ações do poder público e de outras instituições deverão respeitar o protagonismo dos Warao e precisarão ser gestadas e desenvolvidas através do diálogo intercultural, que é uma exigência para a construção de uma convivência democrática e inclusiva.*

Palavra-chave: *indígenas Warao – interculturalidade – diálogo intercultural.*

Resumen: *En este artículo se reflexiona sobre la situación de los warao en Teresina, capital de Piauí, analizando los desafíos enfrentados en términos de acciones de recepción y protección. Basándose en datos etnográficos, aborda el contexto y relaciones establecidas, destacando la necesidad de la interculturalidad como principio que permitirá respetar la especificidad sociocultural de este pueblo superando los obstáculos que impiden la puesta en vigor de los derechos que posee. El argumento es que, para ser eficaces, las acciones del poder público y otras instituciones deben respetar el protagonismo de los warao, siendo imprescindible sean gestionadas y desarrolladas por medio del diálogo intercultural, requisito imprescindible para la construcción de una convivencia democrática e inclusiva.*

Palabras clave: *Indígenas Warao - interculturalidad - diálogo intercultural*

Começando o diálogo

Desde que os Warao chegaram à Teresina, tenho acompanhado diversas ações voltadas ao acolhimento e assistência desta coletividade. Ao longo deste processo, venho refletindo sobre a necessidade de construir relações interculturais, para favorecer à superação dos impasses e conflitos que têm emergido na relação estabelecidas entre os Warao e os não indígenas, principalmente com os agentes do poder público, que estão atuando diretamente nas ações de abrigamento em nossa capital.

Vale ressaltar que no Brasil, assim como em outros países, temos uma vasta literatura que mostra a aplicação do princípio da interculturalidade em diversas áreas, com resultados bastante positivos em termos de análise e aplicação, principalmente, no campo da antropologia e educação indígena (MATO, 2008; SOUZA LIMA, SANTOS e RIBEIRO, 2018; BARTOLOMÉ, 2006 e 2017; CANDAU e RUSSO, 2020; WALSH, 2007a, 2007b, 2008, 2009, 2010 e 2019; NASCIMENTO, QUADROS e FIALHO, 2016; NASCIMENTO, 2017). Defendo nesse artigo a necessidade da aplicação desta perspectiva nas ações desenvolvidas com os Warao, considerando que a “interculturalidade é uma maneira de se comportar, de conviver procurando manter relações simétricas e de valorizar e fortalecer as identidades étnicas para que os povos indígenas se apresentem e façam frente aos conflitos que a diversidade produz” (BELTRÃO, 2018: 275).

A posição que adoto é distinta da abordagem multicultural, pois “O reconhecimento de e a tolerância para com os outros que o paradigma multicultural promete não só mantém a desigualdade social como deixa intacta a estrutura social e institucional que constrói, reproduz e mantém essas desigualdades (WALSH, 2019: 24). A interculturalidade defendida

es un imperativo político, que parte de una perspectiva que asume la diferencia cultural no sólo como un valor, sino como un dato constitutivo de una realidad dada. Al ser la pluralidad cultural un hecho fáctico, su existencia no requiere ser moralmente argumentada, sino entendida en función de la calidad diferencial específica de los actores intervinientes. Un diálogo intercultural equilibrado e igualitário debería constituirse como el mecanismo articulador normal de una sociedad plural. No se trata de proponer una utopía social, sino de la necesidad lógica de un sistema de esta naturaleza, que debe superar los múltiples obstáculos que encuentra. (BARTOLOMÉ, 2017: 145).

Para desenvolver a minha argumentação, utilizarei o relato etnográfico para descrever o cenário que se constituiu com a chegada dos Warao na capital piauiense e as relações estabelecidas. Na medida em que a exposição for sendo efetivada, evidenciarei os desafios, os impasses e os conflitos vivenciados por eles. Isso permitirá ao leitor entender a importância e a necessidade da interculturalidade nas ações de assistência e abrigamento que estão sendo desenvolvidas, para que possamos construir uma convivência democrática.

Os Warao em Teresina

Os Warao chegaram à capital piauiense no dia 12 de maio de 2019, em situação de bastante vulnerabilidade, causando preocupação para o poder público e a sociedade civil, que até então não havia estabelecido contato com indígenas migrantes refugiados¹ da Venezuela. Inicialmente, chegaram 52 pessoas, mas logo em seguida vieram outras famílias, totalizando em julho, apenas dois meses depois, cerca de 200 indígenas na cidade.

1 MARIN e JUNIOR (2020) apresentam críticas bastante consistentes às categorias classificatórias migrantes e refugiados.

Os Warao são originários da região nordeste da Venezuela, localizados majoritariamente nos estados de Monagas, Sucre e Delta do Amacuro, sendo este o que abriga o maior contingente populacional nos municípios de Tucupita, Pedernales, Casacoima e Antonio Dias. O censo do ano de 2011, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística da Venezuela², informa a existência de 48.771 indígenas desta etnia. É o segundo povo mais numerosos, ficando atrás apenas do Wayuu/Guajiro. São tradicionalmente coletores, pescadores, agricultores e exímios artesãos. Da fibra do buriti e arrumã produzem diversos artefatos tais como peneiras, cestas, carteiras, chapéus e redes. Com missangas confeccionam colares e pulseiras³.

De acordo como os próprios Warao, a migração para ao Brasil está ocorrendo devido as dificuldades de sobrevivência na Venezuela. Desta forma, eles buscam melhores condições de vida. Segundo o indígena Aníbal Perez Cardona (2020), no ano de 1965, a vida de seu povo foi severamente impactada pelo Governo da Venezuela, que construiu uma barragem que represou o Rio Manamo. Este empreendimento produziu a salinização das águas e transformou severamente o ecossistema. Em decorrência, passaram a viver com grande dificuldade devido à escassez e extinção de espécies animais e vegetais. Esse problema socioambiental obrigou muitas famílias a se deslocarem do território originário para diversas cidades venezuelanas.

Outras adversidades também impactaram os Warao. Em 1992, no estado do Delta do Amacuro, eles tiveram muitos óbitos em decorrência de um surto de cólera. Neste momento, novos deslocamentos foram realizados devido ao adoecimento da população. A partir de 2014, a crise econômica, política e social que afetou a Venezuela se intensificou, produzindo a migração para o Brasil.

Já entre os anos de 2014 e 2016, especialmente, os/as Warao passaram a se deslocar para outros países, como o Brasil, porque a Venezuela vive uma crise econômica profunda, com escassez de alimentos, remédios, peças para a reposição de motores de popa e gasolina.

Com a crise, já não encontrávamos dinheiro em espécie nas agências bancárias. Quando conseguíamos, ele não tinha valor. O salário mínimo não era suficiente para comprar um par de sapatos. Havia alguns produtos básicos, mas com preços altíssimo, que não podíamos pagar. Assim, muitas famílias Warao foram obrigadas a sair do país porque a situação da Venezuela é insuportável. Saímos em busca de um contexto melhor - uma vida digna (CARDONA, 2020:7).

Em 2016, os deslocamentos foram intensificados; contudo, prevaleceram na região Norte⁴ e somente em 2019, os Warao seguem para o Nordeste e passam a estar presentes em todas as regiões do país.

Hoje, há núcleos Warao em Pacaraima, Boa Vista, Manaus, Rio Branco, Santarém, Belém e em outras 18 cidades do Pará. Também há famílias em quase toda a região Nordeste (Imperatriz, São Luís, Teresina, Mossoró, Natal, Campina Grande, João Pessoa, Recife) e em diversas outras cidades do país, como Rio de Janeiro, Campinas, Ribeirão Preto, Belo Horizonte, Brasília, Anápolis, Goiânia e Florianópolis (CARDONA, 2020:8).

2 Para conhecer os dados demográficos sobre os indígenas da Venezuela acesse: <http://www.ine.gov.ve>

3 Na Venezuela, há uma vasta literatura sobre os Warao, tais como García Castro & Heinen (1999 e 2000); Heinen (1980) Wilbert (1995 e 1999); García Castro, (2000a e 2000b); Gassón & Heinen (2012); Suárez (1968); Vaquero Rojo (2000) e González Muñoz (2010).

4 A situação dos Warao na região Norte é abordada por BOTELHO, RAMOS e TARRAGÔ (2017); SONEGHETTI (2017); TARRAGÔ (2017); SANTOS, SONEGUETTI e TARRAGÔ (2018)

Venho acompanhando essa mobilidade através de diálogo com os Warao e com pesquisadores da região Norte e Nordeste. As informações que tenho acesso, evidenciam que eles têm uma grande agilidade para empreender esses deslocamentos e são muito articulados entre si. As barreiras linguísticas não representam um elemento inibidor para a imigração contínua.

Diariamente, eles trocam informações sobre como estão as condições de abrigo e os problemas enfrentados nos locais onde estão. Para favorecer ainda mais a comunicação, criaram no dia 09 de maio de 2020, em uma rede social, o grupo Rede Warao Brasil, que está sendo um espaço de intenso diálogo entre eles mesmos e com pesquisadores/as que os apoiam no Brasil. É constante também a comunicação com os parentes que estão na Venezuela, através dos quais ficam sabendo das condições adversas que persistem, impossibilitando a ideia de retorno ao país de origem.

No Brasil, de acordo com a ACNUR (2020), temos 5.043 indígenas venezuelanos. Warao é o grupo mais numeroso com 65% deste contingente, seguido dos Pemom (30%)⁵, Eñepa (3%) e Kariña (1%) e Wayúu (1%). Estão inseridos em um fluxo migratório mais intenso que já alcança cerca de 260 mil venezuelanos⁶ em nosso país.

Quando chegaram à Teresina, os Warao ocuparam uma praça da cidade e passaram a realizar a prática da coleta nas ruas da cidade. Eles se tornaram notícia frequente nos meios de comunicação, que inicialmente os tratava genericamente como “os venezuelanos”. Integrantes do Movimento Pela Praz na Periferia (MP3), sensibilizados com a vulnerabilidade do grupo, orientaram o deslocamento para a sede do Clube Social Piratinga, no bairro Poti Velho. A Pastoral do Povo de Rua, a Ong Eu Quero Ajudar e a Cáritas da Arquidiocese de Teresina passaram a contribuir com a doação de alimentos e água.

Nas semanas seguintes, novos grupos chegaram, tornando necessário a busca de novos espaços de abrigo. O abrigo do Poti Velho foi o primeiro espaço que visitei. No local conheci Lucineide e Luciana⁷, que me guiaram até uma casa no bairro Mocambinho, onde estavam algumas famílias que haviam chegado recentemente. O abrigo nesta residência aconteceu graças a mediação de padre João Paulo, da Pastoral do Povo de Rua. Neste dia fiquei muito preocupada com a vulnerabilidade das famílias e a precariedade e falta de segurança dos dois espaços.

O grupo que estava no Mocambinho era constituído de mulheres e crianças. Posteriormente, fiquei sabendo que esta é uma estratégia adotada nos deslocamentos dos Warao. As mulheres chegam primeiro com as crianças e passam a pedir nas ruas da cidade, pois há uma maior sensibilidade da população com as mulheres com crianças e isso resulta em um número maior de doações. Assim que elas conseguem arrecadar uma certa quantia, custeiam o deslocamento dos homens do grupo. O método adotado é recriminado por algumas pessoas, que advertem que as mulheres e as crianças são mais suscetíveis à violência urbana. Essa narrativa foi sustentada, por exemplo, quando o grupo foi obrigado a deixar casa do referido bairro devido ao medo de serem atacadas por ladrões no meio da noite. Uma vez que elas passavam o dia coletando nas ruas, à noite ficavam na casa com o dinheiro que haviam arrecadado e isso passou a atrair a atenção de elementos mal intencionados que tentaram invadir a residência.

5 A ACNUR cita os Pemom como refugiados, mas para alguns eles são indígenas transfronteiriços. Andrello (1993) afirma que eles habitam a região da tríplice fronteira: Brasil, Venezuela e Guiana. Essa denominação étnica é uma auto-designação dos Arekuna, Kamarakoto, Taurepang e Macuxi.

6 De acordo com a ACNUR (2020), os refugiados venezuelanos foram realocados em mais de 450 municípios de 25 estados brasileiros. Cerca de 70% deste contingente foi realocado em São Paulo, Amazonas, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Os venezuelanos foram realocados em todo o país para mais de 450 municípios em 25 das 27 unidades federais do Brasil. A maioria das realocações está agrupada em cinco estados: São Paulo, Amazonas, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Combinados, esses estados estão hospedando mais de 70% da população total realocada.

7 Membros da Cáritas Arquidiocesana de Teresina que acompanham os Warao desde que chegaram a capital piauiense.

A presença dos Warao sensibilizou muitas pessoas em Teresina e no início, eles informam que receberam muitas doações, porém alguns itens não eram considerados apropriados para o uso e consumo. Como eles não se apegam ao que não consideram útil de acordo com suas práticas culturais, houve muitas reclamações quando foi constatado o descarte de objetos e alimentos recebidos.

No intuito de prestar assistência, alguns agentes de movimentos sociais, das pastorais e do poder público municipal e estadual passaram a dialogar com eles e entre si. Reuniões foram realizadas para refletir sobre a situação e o Ministério da Cidadania e a Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) no Brasil foram acionados, pois ganhou evidência a identidade de imigrantes refugiados. Em decorrências do diálogo entres as organizações governamentais e não governamentais, criou-se uma rede de parceria para ajudar essa coletividade. As redes sociais, especificamente o whatsapp, passaram a ser utilizadas para a comunicação de um grupo que se constituiu com a denominação de Coordenação Geral.

Provocada pelo MP3, a juíza da 1ª Vara da Infância e Juventude de Teresina, realizou audiência pública no dia 31 de maio de 2019 para debater a situação dos Warao. Nesta ocasião estava sendo bastante problematizado a presença de mulheres adultas e idosas com criança fazendo a coleta nas ruas da cidade, ato definido como mendicância. Indesejável, essa prática passou a ser evocada como uma violação ao Estatuto do Idoso e da Criança e do Adolescente.

Neste aspecto, vale mencionar a percepção de alguns Warao sobre essa ação. Ao chegar nos abrigos, por diversas vezes quando perguntei por alguém que não estava no local, eles respondiam que a pessoa estava trabalhando. Um dia, no abrigo do Poti Velho, quando perguntei por Abel e Rafael, disseram-me que eles tinham viajado para trabalhar. Posteriormente, soube que eles estavam em Caxias (MA), haviam alugado uma casa e estavam pedindo nas ruas da cidade.

Da referida audiência participaram conselheiros tutelares, representante do MP3, da Secretaria Estadual da Assistência Social (SASC), da Secretaria Municipal de Cidadania, Assistência Social e Políticas Integradas (SEMCASPI), Secretaria de Educação (SEMEC), Defesa Civil e Cáritas da Arquidiocesana de Teresina. A situação das crianças e as condições precárias das habitações ocupadas pelos Warao foram bastante debatidas e, ao final, a juíza solicitou algumas providências. De acordo com o Termo da Audiência, foi dado um prazo de cinco dias para a SASC, SEMCASPI, Fundação Municipal de Saúde e Defesa Civil comunicarem as ações desenvolvidas e as que iriam desenvolver para atender os Warao abrigados, neste momento, nos bairros Poti Velho, Mocambinho e Santo Antônio / Km 7. Solicitou a elaboração de um protocolo para a conscientização dos indígenas sobre a cultura brasileira, com a orientação de que evitassem a mendicância nos sinais da cidade com crianças e adolescentes. Pediu que fosse notificada a assessoria de imprensa do Estado e do Município, para que conscientizassem a população quanto a presença dos venezuelanos na cidade e para aceitação destes como estrangeiros refugiados em situação de vulnerabilidade.

Para a efetivação da assistência aos Warao, o Governo do Estado do Piauí e a Prefeitura de Teresina fizeram uma pactuação. O primeiro ficou responsável pela cessão de prédios públicos para o abrigamento e o segundo por fornecer alimentação e material de limpeza e higiene pessoal. Mesmo com a referida atribuição de responsabilidades, continuou sendo necessária as doações, pois sempre que visitávamos os abrigos, eram recorrentes as falas sobre a falta de alimentos e outros recursos. As instituições do estado e município, quando interpeladas, verbalizavam que o motivo principal para o atendimento precário era a falta de recurso.

Estruturação das ações de acolhimento

Nos primeiros meses, considerando a vulnerabilidade dos Warao, foram desenvolvidas ações emergenciais que contemplaram campanha de doação de alimentos, roupas, produtos de limpeza e higiene pessoal. Apesar de algumas manifestações de solidariedade, passamos a verificar o declínio das doações devido a circulação de uma mensagem nas redes sociais de uma pessoa não identificada, que afirmava que a prefeitura estava suprindo todas as necessidades dos Warao e que não devia ser feita nenhuma doação para eles por esse motivo. Diante da intensa carência que persistia, em parceria com o Instituto Federal do Piauí (IFPI), Cáritas, Funai e AEFAPI, iniciamos no mês de julho de 2019 uma campanha de doação de alimentos e materiais de limpeza e higiene pessoal. Para orientar os donativos e evitar o desperdício, optamos por listar os itens que deveriam ser doados, observando a especificidade da cultura Warao⁸. Apesar da credibilidade das instituições envolvidas na campanha, persistiu a dificuldade nas doações.

Na medida em que passamos a dialogar mais intensamente com os Warao, tornou-se evidente que a situação em que eles se encontravam demandava ações e reflexões mais elaboradas, em vista de favorecer a inclusão e o respeito aos direitos que possuem. Contudo, quando passamos a sustentar essa ideia publicamente, houve algumas resistências, pois neste momento estava sendo dito por alguns agentes do poder municipal que a presença dos Warao era temporária; afirmavam que eles eram nômades e estavam em Teresina de passagem. No dia 22 de junho de 2019, quando alguns se ausentaram, chegou a ser noticiado que eles tinham iniciados o processo de saída da cidade⁹. Durante uma reunião, fiquei sabendo que a intenção da prefeitura era estruturar ações para um período de seis meses, pois essa era a expectativa de tempo máximo de permanência deles na capital piauiense.

Com o passar dos dias ficou difícil sustentar a tese de nomadismos, pois eles continuavam em Teresina e novas famílias chegavam, principalmente de Belém (PA) e São Luís (MA). Como foi dito, em julho de 2019, dois meses após a chegada das primeiras famílias, o contingente populacional já havia atingido cerca 200 indígenas.

Nas visitas aos abrigos que continuei realizando, verifiquei que havia deslocamentos de alguns para São Luís, Caxias e Fortaleza; mas sempre seguido de um retorno, em alguns casos. Uma das razões para essas viagens, segundo eles, era o declínio das manifestações de solidariedade da população local. Nos abrigos, os recursos destinados pelo poder público contemplavam de forma insuficiente a alimentação e material de limpeza. Eles afirmavam que necessitavam de itens como leite e fralda para as crianças e materiais de higiene pessoal. O dinheiro que coletavam nas ruas era utilizado para prover essas carências, para viabilizar o deslocamento de outros Warao e ajudar financeiramente os parentes que estavam passando por dificuldades em outras cidades brasileiras e, até mesmo, venezuelanas.

Em São Luís, constitui-se um núcleo de Warao¹⁰, em Caxias não consegui saber se alguém permaneceu e em Fortaleza não houve condições de se fixarem. Conversei com algumas mulheres do abrigo CSU do Buenos Aires, que me disseram que não gostaram do período que ficaram nesta cidade. Elas alugaram um quarto nas proximidades da rodoviária, durante o dia saíam para pedir e todos as noites, quando chegavam à pensão, o proprietário cobrava a diária da hospedagem e não aceitava que elas preparassem alimentos dentro das instalações. Uma delas ficou doente e resolveram retornar para Teresina. Avaliaram que era a melhor saída, pois aqui tinha o abrigo, onde estavam os parentes e não precisavam pagar para ficar no local; recebiam alimentos da prefeitura e podiam cozinhar.

Desde que conheci os Warao, tenho escutado inúmeros relatos sobre os familiares que estavam em outros locais acometidos por doença e falta de alimentos. Certa vez, Yovini Torres

8 Para conhecer a campanha ver: <https://ufpi.br/ultimas-noticias-ufpi/32125-ufpi-e-ifpi-realizam-campanha-de-solidariedade-aos-indigenas-warao>

9 <https://www.meionorte.com/noticias/venezuelanos-comecam-a-deixar-teresina-365583>

10 Algumas famílias que chagaram em Teresina dizem que passaram um tempo em São Luís (MA).

compartilhou o seu sofrimento, pois havia escutado de um funcionário da Prefeitura que não receberiam mais indígenas nos abrigos, devido à insuficiência de recursos do poder municipal. Ele confidenciou que entendia as limitações do poder municipal, mas para ele era muito difícil recusar a vinda dos parentes que estavam em Boa Vista (RR) sofrendo com a superlotação nos abrigos desta cidade. Ele mesmo havia morado na capital roraimense e foi obrigado a partir, pois era insustentável a permanência no local.

Depois de falar dos inúmeros problemas enfrentados pelo seu povo na referida cidade, mencionou que além dos Warao, há um contingente ainda maior de criollos (venezuelanos não indígenas) e haitianos, o que agrava ainda mais a situação dos refugiados.

Yovini é o Warao com quem mais mantenho diálogo. Ele é muito inteligente e sensível. Era professor na Venezuela, domina bem português e tem se tornado uma referência na cidade. Todas as instituições o procuram quando precisam dialogar com os Warao. Devido a liderança que possui, quando chegou o recurso do governo federal¹¹ para a gestão dos abrigos, ele foi contratado como supervisor¹².

Apesar das dificuldades enfrentadas em Teresina, os Warao manifestam a intensão de permanecer na cidade. Como mencionei, o conhecimento desta pretensão evidenciou a necessidade de pensarmos novas ações de acolhimento. Com essa pretensão, realizamos o **Seminário Indígenas Warao: Direitos e Práticas de Acolhimento e Proteção**, nos dias 10 e 13 de setembro de 2019, no Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí. O evento foi bastante produtivo e contou com uma rede de parcerias que agregou a Universidade Federal do Piauí (UFPI)¹³; Fundação Nacional do Índio (Funai); Alto Comissariado das Nações Unidas para os(as) Refugiados(as) (ACNUR/ONU); Defensoria Pública da União (DPU); Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME); Instituto Federal do Piauí/Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI); Secretaria de Estado da Assistência Social, Trabalho e Direitos Humanos (SASC); Superintendência das Relações Sociais do Governo do Estado do Piauí (SUPRES); Secretaria Municipal de Cidadania, Assistência Social e Políticas Integradas da Prefeitura de Teresina (SEMCASPI); Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado do Piauí e Cáritas Arquidiocesana de Teresina.

Construída em diálogo com os Warao e as organizações parceiras, a programação foi constituída de conferência, mesas redondas, minicurso, palestra, grupo de discussão e exposição de artesanatos produzidos pelos(as) indígenas. Participaram do seminário 337 pessoas, sendo 80 Warao (adultos(as) e crianças). Entre os inscritos, identificamos integrantes da comunidade universitária, organizações governamentais, pastorais, movimentos sociais e outros segmentos da sociedade civil. Considerando o pouco conhecimento que tínhamos sobre o grupo, convidamos as pesquisadoras venezuelanas Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UFPA) e Jenny González Muñoz (UFMG), que conhecem os Warao há décadas. Elas nos ajudaram bastante a entender criticamente a situação dos indígenas na Venezuela e a cosmologia Warao.

Em síntese, foram dias de intensa reflexão e debate sobre a situação dos Warao em Teresina. Bastante oportuno foi o despontar da concepção de que eles são portadores de direitos em nosso país enquanto indígenas, imigrantes e refugiados. A programação foi direcionada a

11 Apenas no final do ano de 2019, a Prefeitura de Teresina recebeu recurso do governo Federal para manter os abrigos.

12 Recentemente, fiquei sabendo que Yovini deixou de receber salário desde agosto de 2020 e que a Fundação Cajuína informou que o motivo da suspensão do contrato foi a falta de recursos. Isso foi gerou descontentamento, pois alguns Warao questionaram a demissão dele e a manutenção dos contratos de outros funcionários não indígenas. A notícia de contratação de agentes de portaria para o turno noturno aumentou o aborrecimento. Eles alegam que as contratações anunciadas evidenciam o desejo da Prefeitura de vigiá-los até a noite e destacam que a atuação de Yovini e educadores sociais deveria ser uma prioridade, para minimizar a ociosidade nos abrigos.

13 Trabalharam na realização do seminário docentes e discentes das seguintes áreas: Laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais (DCIES), Departamento de Serviço Social (DSS), Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas (PPGPP),

esse fim e a atuação da FUNAI, ACNUR, DPE e DPU ajudaram bastante neste entendimento. Isso pode parecer aos leitores algo muito evidente, mas foi uma percepção que alterou o discurso de alguns participantes, que equivocadamente acreditavam, por exemplo, que os Warao obrigatoriamente deviam se enquadrar aos nossos padrões culturais e caso isso não acontecesse, poderiam ser mandados de volta para o país de origem. Igualmente danosa, era a afirmação de que “eles são um problema da Venezuela e não do Brasil; o justo é cuidarmos dos nossos indígenas e pobres, que são muitos, e não dos venezuelanos”. E para finalizar, “quanto mais ajudarmos, mais o problema vai aumentar, pois motivará a vinda de outros Warao para o Piauí”. Essas afirmações, que ainda persistem, são um grande entrave para a construção de relações interculturais.

A final do seminário, foi construído o documento **Propostas de Acolhimento e Proteção ao Povo Warao**, que contém ações emergenciais, em curto, médio e longo prazo, que tem a finalidade nortear a atuação dos entes públicos municipais, estaduais e federais e a sociedade civil brasileira. Neste documento as ações são elencadas a partir dos seguintes aspectos: temporalidade, demanda, providências (o que fazer?), meios necessários (como fazer) e os responsáveis. A proposta é inclusiva e visa o compromisso com a concretização dos direitos dos Warao, a cooperação entre os povos, o combate ao racismo e à xenofobia; o respeito à diversidade e a promoção da dignidade humana.

Nesta construção, que considero uma demonstração de que a interculturalidade é possível, o protagonismo dos Warao foi surpreendente. Em seus próprios termos, participaram ativamente das atividades e se apropriaram do seminário de acordo com os seus interesses e necessidades. Eles aproveitaram a ocasião para apresentar as suas demandas e mostraram a existência de uma organização social e política bem articulada entre os núcleos familiares que vivem nos abrigos. Por iniciativa própria, chamaram o líder Aníbal Perez Cardona, que veio de São Luís (MA) com a finalidade exclusiva de participar do seminário. Além deste, pela atuação política no uso da palavra, destacaram-se Yovini, Guerrero, Abel, Rafael, Maritza e Yumeli. Foi recorrente os pedidos de ajuda pautados em uma consciência política admirável. Evidenciaram o desejo de apreender o português e pediram a oportunidade de trabalho para poderem viver com um pouco de dignidade no Brasil.

Dando continuidade as atividades desenvolvidas com os Warao, o Núcleo de Direitos Humanos e Tutela Coletiva da Defensoria Pública do Estado do Piauí realizou uma reunião no dia 23 de outubro de 2019, com a finalidade de apresentar as propostas do seminário e constituir o Grupo de Trabalho (GT) para monitorar as políticas públicas desenvolvidas com os Warao. Integro o referido grupo, que conta com a participação de representantes da Prefeitura de Teresina, Governo do Estado, Defensoria Pública do Estado, Defensoria Pública da União, a FUNAI, CÁRITAS e a ACNUR.

Um ano após a efetivação do seminário, é possível afirmar que alguns passos foram dados, contudo a maioria das propostas presentes nas 23 páginas do documento produzido no seminário ainda precisam ser efetivadas. O próprio GT teve dificuldade de realizar reuniões periódicas, mas recentemente as atividades foram retomadas, reanimando a esperança de avançar na proposta de relações interculturais com os Warao. Contudo, percebo que a pandemia impactou as pessoas e as organizações impossibilitando a realização de atividades, representando um desafio ainda não superado.

Avaliando a trajetória dos Warao em Teresina, vejo com preocupação a dificuldade de incluí-los no processo de idealização e efetivação das ações desenvolvidas. Outro problema grave é falta de atenção à autonomia indígena. Para construir diálogos interculturais será necessário o abandono da prática de decisões verticalizadas e a visão etnocêntrica que prevalece no assistencialismo que vem sendo praticado.

Departamento de Ciências Jurídicas (DCJ), Centro Acadêmico de Ciências Sociais (CACS), Núcleo de Estudos em Saúde Pública (NESP), Coordenação de Letras Estrangeiras – Português e Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização.

Abordarei a partir de agora alguns casos exemplares para comunicar minha percepção das situações vivenciadas, mostrando os avanços e impasse para a efetivação da interculturalidade, que deve ser o princípio norteador de relações inclusivas. Posições etnocêntricas constituem um fator que favorece a vulnerabilidade dos Warao, afeta a sua dignidade e os coloca em uma posição de submissão e exclusão.

Tensões e conflitos no acolhimento aos Warao

O primeiro episódio que abordarei refere-se ao remanejamento dos indígenas para o prédio do CSU Buenos Aires. Na pactuação firmada para a assistência aos Warao, como foi dito, coube ao governo do Estado a responsabilidade de disponibilizar imóveis para o abrigamento. De acordo com essa atribuição, foi realizada a reforma do prédio onde funcionava um Centro Social Urbano (CSU), contudo o remanejamento das famílias gerou muita tensão, pois no dia da mudança para o local ganhou visibilidade a falta de entendimento dos indígenas em relação à proposta de ocupação do novo espaço. As divergências entre os núcleos familiares eclodiram, resultando na recusa de compartilhar o mesmo espaço.

No dia, antes de chegar ao CSU do Buenos Aires, recebi uma ligação da superintendente da SUPRES pedindo ajuda, pois a confusão que se formou estava difícil de administrar. Chegando ao local, de fato a situação era caótica. Os indígenas estavam irritados, falavam entre si em warao e ninguém os entendia. As famílias lideradas por Guerrero chegaram primeiro ao local e ocuparam todos os quartos, que eram insuficientes até mesmo para eles. O grupo liderado por Celso, vendo a situação, se recusou a entrar. Ficaram do lado de fora do prédio e como não foi apresentada nenhuma outra possibilidade, eles prefeririam ir embora neste mesmo dia para São Luís (MA). Fiquei sabendo que o grupo liderado por Abel e Rafael, anteriormente, não havia aceitado a ida para o novo espaço, mesmo sabendo que o prédio em que moravam estava comprometido e a instalação elétrica representava um sério risco aos ocupantes.

Neste dia, verbalmente, recebi o pedido de ajuda de funcionário/as da SUPRES, SEMCASP¹⁴ e do administrador do abrigo, que havia sido contratado recentemente pela prefeitura. Afirmaram que em seus quadros de funcionário não havia pessoas preparadas para lidar com os Warao e que precisavam da ajuda da universidade e da minha contribuição como antropóloga. Para minimizar a expectativa acerca da Antropologia, expliquei que trabalhava com povos indígenas, mas não conhecia os Warao; que os povos indígenas são diversos e isso deviria ser levado em consideração.

A confusão que se criou certamente foi determinante para o pedido de ajuda e com o passar dos dias. Contudo, foi a relação estabelecida com os Warao que mais me motivou para escrever a proposta do seminário. Passamos a trabalhar no projeto do seminário, que foi devidamente cadastrado como evento de extensão na UFPI. A longo desse processo foram sendo construídas as parcerias com as instituições mencionadas anteriormente e, principalmente, o diálogo com os Warao, pois a nossa preocupação maior era contar não apenas com a anuência do grupo, mas incluí-los efetivamente na atividade. Observando o princípio da interculturalidade, o seminário não poderia ser apenas um momento de reflexão sobre eles como destinatários das ações, era preciso refletir com eles, considerando a necessidade de respeito à identidade, à cultura e à autonomia indígena.

14 Em relação a SEMCASPI, quando chegou o recurso do governo federal, que contemplava a contratação de pessoas para trabalhar nos abrigos, solicitaram ajuda novamente. Desta vez apresentaram a solicitação de um curso de formação para os/as contratados. O curso de extensão ASSISTÊNCIA E INCLUSÃO DOS INDÍGENAS WARAO chegou a ser cadastrado na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFPI, mas não ocorreu devido a um conflito que emergiu. Ele estava estruturado na abordagem dos seguintes temas: 1) Cultura e identidade indígena; 2) Direitos Indígenas e Política Indigenista no Brasil; 3) Os indígenas Warao: cultura, identidade e trajetória; 4) O acolhimento e a proteção de refugiados e 5) Acolhimento e proteção dos Warao em Teresina: experiências, desafios e perspectivas.

Neste momento havia apenas dois abrigos localizados nos bairros Poti Velho e Buenos Aires. No período que antecedeu o seminário, passamos a visitar mais intensamente o CSU do Buenos Aires, pois a Cáritas atuava intensamente no outro abrigo e assumiu a responsabilidade da articulação necessária neste espaço.

Na medida em que perceberam que estavam sendo valorizados, os Warao passaram a apresentar as suas demandas. Pediram materiais para confeccionar artesanatos, para expor e vender durante o seminário. Solicitaram tecido para confeccionar as roupas tradicionais, pois desejavam cantar e dançar, para mostrar a beleza de sua cultura. Elaboramos o cardápio da alimentação de acordo com as preferências alimentares juntamente com a Cáritas, que complementou os gêneros alimentícios doados pela prefeitura. A FAPEPI e o Governo do Estado contribuíram no financiamento das despesas do evento e as instituições parceiras assumiram os custos de deslocamento e hospedagem de seu funcionário. A FUNAI enviou uma delegação¹⁵ e trabalhou intensamente em todas as atividades.

Inicialmente, pensamos que seria possível apenas a participação dos *aidamos* (dirigentes Warao) de cada abrigo e alguns representantes dos núcleos familiares devido aos poucos recursos. Na medida em que eles se apropriaram da proposta do seminário, esse número foi aumentando. No auge do entusiasmo, eles manifestaram o desejo de que todos participassem, mas argumentamos que não tínhamos estrutura para assegurar o bem estar e a participação de todos/as. Falamos da questão da língua, pois era necessário assegurar que eles entendessem o que estava sendo dito e que o público presente também compreendesse o que eles falassem. Avisamos que estávamos providenciando uma equipe de alunos da UFPI¹⁶ para atuarem como intérpretes, mas eram poucos alunos. Negociamos e ao final encontramos um meio termo entre a demandas dos Warao e as nossas possibilidades. O resultado foi a participação de 80 indígenas Warao.

Quando tudo pareceria bem encaminhado surgiu um impasse. Os dois grupos não aceitaram compartilhar o mesmo espaço e neste momento a cosmologia religiosa do grupo se evidenciou como o motivo da recusa. A comissão organizadora afirmou que não era possível realizar dois seminários, principalmente devido à falta de recursos e a disponibilidade das pessoas envolvidas. Para superar esse obstáculo foi necessário considerar as razões por eles apresentadas e negociar uma saída que fosse minimamente satisfatória.

A recusa de compartilhar o mesmo espaço foi mencionada primeiramente no abrigo do bairro Poti Velho, liderado neste momento por Abel e Rafael. Em síntese, eles disseram que estavam sem proteção espiritual, pois a senhora que rezava e curava os acometidos de feitiço estava em São Luís. Eles sabiam que no outro abrigo tinha um *chamán* (*wisi-datu*)¹⁷, que estaria pronto para realizar os rituais de cura e para proteger o seu grupo, caso fosse necessário.

Dias antes, eu havia escutado o relato de uma integrante da Cáritas sobre uma pessoa doente no abrigo do Poti Velho. A pessoa enferma transpirava excessivamente e tremia, mas eles recusavam a possibilidade de levar a pessoa para o hospital, pois aguardavam a chegada de uma senhora do grupo que estava fazendo a coleta nas ruas da cidade. Essa situação deixou a integrante da Cáritas muito aflita e sem saber ao certo como agir. Enquanto dialogava com os presentes, insistindo em levar a pessoa para o hospital, chegou à senhora que estava sendo esperada. A pessoa enferma foi colocada em uma cadeira, a senhora se aproximou e começou a pronunciar algumas palavras, que em alguns momentos se assemelhavam a um canto de melodia bastante lenta. A pessoa parou de transpirar, parou de tremer e se acalmou. Desta forma, foi resolvido o problema.

15 Da Coordenação Regional Nordeste II participaram Renata Catarina Costa Maia, Clarissa N. M. Tavares e Sérgio Paulo Azevedo dos Santos. Da Funai de Brasília vieram Ruth Emanuelle do N. Sampaio, Léia do Vale Rodrigues e Ivanise R. dos Santos.

16 Para exercer a função de intérpretes foi constituída uma equipe com alunos da UFPI originários de país de língua espanhola.

17 Indígenas portador de poderes sobrenaturais que cura as enfermidades.

Durante a negociação para a realização do seminário, fiquei sabendo que a pessoa enferma mencionada no episódio havia encontrado nas ruas da cidade com uma determinada pessoa do outro abrigo, que lhe colocou um *jebu do mal* (espírito do mal). Nos dias que antecederam o seminário, a senhora que curou o enfermo havia viajado para São Luís, por esta razão estavam desprotegidos espiritualmente e temiam compartilhar o mesmo espaço que os outros.

De fato, este receio foi constatado em maior intensidade entre os indígenas do abrigo do Poti Velho. Quando mencionamos a possibilidade de um acordo entre os grupos, a fim de que ninguém colocasse *jebu do mal* (espírito do mal) durante o seminário, as lideranças do CSU do Buenos Aires se dispuseram a ir ao Poti Velho para negociar o acordo. Caso recusassem essa proposta, eles estavam dispostos a recebê-los. Quando apresentamos a proposta, foi prontamente recusada, pois acreditavam que corriam risco das duas formas. Refletiram e apresentaram uma contraproposta: o encontro deveria ser entre as lideranças em um local neutro. Aproveitamos, então, para propor que a conversa fosse realizada na UFPI, assim eles também conheceriam o local de realização do seminário. Essa proposta foi aceita por todos.

O encontro aconteceu na manhã do dia 02 de setembro de 2019, na sala do Laboratório do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, no Centro de Ciência Humanas e Letras da UFPI. Nesta ocasião estavam presentes representantes das organizações que integravam a comissão organizadora do evento, o Defensor Público Estadual e o administrador do abrigo. Assim que eles chegaram, iniciamos com uma breve explanação sobre o objetivo da reunião. Em seguida, eles pediram para conversar separadamente, o que fizeram na língua indígena. Não sabemos o que foi dito, mas ao final, Yovini nos informou que haviam assumido o compromisso de compartilharem o mesmo espaço e não colocarem *jebu do mal* em nenhuma pessoa durante a realização do seminário, desta forma ninguém ficaria enfermo.

Figura 1 e 2: Reunião realizada no dia 02 de setembro de 2019, ocasião em que celebraram o acordo de compartilhamento do mesmo espaço



Fonte: Autora

A partir dessa descrição desejo evidenciar a importância do diálogo, do respeito e a capacidade de negociar com os Warao. Sem perder de vista os nossos objetivos e possibilidades, consideramos a posição deles e respeitamos os saberes que possuem. As crenças indígenas não foram tratadas como coisa sem importância. O diálogo intercultural que produz resultados mais satisfatórios deve ser pautado no respeito mútuo, deve partir do reconhecimento dos saberes diversos e levar ao respeito de todos os envolvidos.

Descreverei agora outro episódio, o remanejamento de parte dos Warao do abrigo Buenos Aires, para mostrar as tensões que se evidenciam quando não há o reconhecimento dos saberes diversos e nem reconhecimento da autonomia dos indígenas. Nesse caso a assimetria de poder ganha peso, resultando na imposição da vontade de uma das partes.

No contexto da pandemia, foi proposto o deslocamento de 60 indígenas do CSU do Buenos Aires para a sede da EMATER, localizada na Br 343, na saída da cidade. O deslocamento de parte do grupo foi adotado como forma de reduzir a aglomeração no abrigo do CSU do Buenos Aires, que no momento contava com 141 indígenas. Dois dias antes da data marcada, passamos a receber ligações dos indígenas informando que eram contrários a divisão do grupo e, principalmente, aos critérios adotados pela administração do abrigo para definir os que ficariam e os que seriam levados para o novo espaço.

Inicialmente, refletimos sobre os riscos de aglomerações no contexto da pandemia, tentando mostrar a eles que essa era uma boa opção no momento. Orientamos os indígenas a tentarem dialogar com a equipe da Prefeitura, para explicar as razões da recusa e tentar negociar novos critérios para a definição dos que seriam remanejados. Eles estavam bastante exaltados diante da ideia de separação entre parentes muito próximos de uma mesma família. As ligações se intensificaram, desta vez nos informando que a coordenadora do abrigo se recusava a escutá-los e que havia dito que os que não acatassem a determinação teriam que abandonar o local.

Assim que se iniciaram as ligações informando o conflito, posteí a ocorrência no grupo de whatsapp Coordenação Geral, que conta com a participação de funcionários da SEMCASPI/Prefeitura de Teresina. Em resposta, uma funcionária confirmou que eles seriam remanejados, que haviam visitado a EMATER e que tinham gostado do espaço. Não foi considerada a argumentação dos indígenas e a ameaça de expulsão do abrigo.

Na noite anterior ao dia do remanejamento, as ligações aumentaram e desta vez foram acompanhadas do pedido da nossa presença. Eles ressaltaram que alguns iriam se recusar a sair do abrigo do Buenos Aires e tinham medo de serem expulsos. Diante do quadro, fomos obrigadas a responder a solicitação por eles apresentada. No horário indicado pelos Warao, fui ao abrigo, juntamente com Raquel Barros, uma amiga voluntária que mora nas imediações do CSU, Lucineide e Luciana, que são da Cáritas.

O momento foi bastante tenso. Fomos convidadas pela coordenadora a sair do abrigo com a alegação de que não nos conhecia. Tentamos nos apresentar e informar que fazíamos parte do Grupo de Trabalho Interinstitucional que havia sido criado após a realização do seminário para acompanhar as ações com os Warao. A tensão aumentou quando eles perceberam a chegada de uma viatura da Guarda Municipal e logo em seguida a equipe de uma tv local. Continuamos tentando dialogar, apresentamos as razões mencionadas pelos indígenas e perguntamos se não haveria a possibilidade de negociar os critérios de definição de quem deveria ir para a EMATER. A exaltação do momento dificultou o diálogo e a coordenadora do abrigo dizia que havia sido feito um estudo e que tinha sido constatado que havia três grupos distintos no abrigo e que ela tinha se baseado nesta constatação para fazer a lista com os nomes de quem seria remanejado. Os indígenas já tinham me informado sobre essa narrativa e esclareceram que houve uma compreensão equivocada. Para facilitar a execução das atividades dentro do abrigo, eles se subdividiram em três equipes e quando informaram essa organização, entenderam que eram três grupos diferentes.

Algumas pessoas que estavam se opondo ao remanejamento recusavam a separação de parentes muito próximos. Citaram com exemplo uma indígena grávida e enferma, que seria separada de seu pai, que é idoso e cego. Ela frequentemente sofria com dores de cabeça, que só eram curadas com a reza do pai. O cacique deveria ir para o novo abrigo, mas sua mãe deveria ficar. Existia, ainda, certas contradições: indígenas que estavam na lista, não queriam ir; por outro lado, havia indígenas que desejavam, mas não podiam por não ter o nome na lista. Por diversas vezes tentamos explicar tudo isso, mas o conflito que se instalou não favoreceu ao entendimento dos motivos elencados. A possibilidade de diálogo se extinguiu quando pergun-

18 Grupo criado para manter o diálogo entre as instituições que desenvolvem ações com os Warao.

19 Quando os Warao chegaram em Teresina o termo *aidamo* era bastante utilizado, no contexto do conflito percebi uma mudança: o termo cacique passou a substituir o *aidamo*.

-tamos o que aconteceria com os que se recusassem a ir para o outro espaço e a coordenadora do abrigo disse que eles iriam de qualquer jeito.

Como de um lado não havia condições para o diálogo naquele momento, foi necessário negociar com os Warao para evitar um desfecho mais grave. Depois de muita conversa, os que se recusavam aceitaram o remanejamento com a condição de produzirmos um documento, informando as autoridades a ocorrência e apresentando a demanda de todas as famílias permanecerem juntas futuramente. Cumprindo o prometido, no dia 14 de abril de 2020, a DPU recebeu a denúncia através de uma carta assinada pela Caritas da Arquidiocese de Teresina, Pastoral do Migrante, Associação São Paulo Apóstolo – Pastoral do Povo de Rua, Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização e Grupo de Pesquisa e Extensão Direitos Humanos e Cidadania – DiHuCi da UFPI.

O registro desta ocorrência foi mencionado no site da prefeitura, situando o deslocamento dos Warao no meio de outras ações voltadas ao enfrentamento da pandemia. O conflito foi negado publicamente.

A coordenação vem realizando esse diálogo há quase duas semanas com eles, tivemos o reforço da antropóloga da unidade explicando a necessidade dos cuidados. Eles aceitaram sem conflitos, contudo tiveram receio em se dividir, pois são três grupos de famílias. Informamos que isso não aconteceria, a divisão foi feita considerando estes laços²⁰.

O episódio teve repercussão devido a presença da imprensa. Não sabemos ao certo o efeito da carta de denúncia. A única mudança que tivemos conhecimento foi o deslocamento do pai da indígena grávida, que foi levado para a EMATER para ficar com a sua filha.

Considerações finais

No momento, a capital piauiense refugia cerca de 208 Warao, que estão abrigados no bairro Poti Velho, Buenos Aires e EMATER/BR 343. O número excessivo de pessoas nestes espaços contribuiu para um alto índice de contaminação com o Coronavírus. Lamentavelmente, houve um óbito e na recente testagem feita pela SESAPI foi registrado que 108 Warao estavam infectados. No contexto da pandemia surgiram algumas tensões devido as crenças religiosas sobre saúde e doença. De acordo com a percepção dos Warao, algumas doenças só podem ser saradas pelos curadores, que praticam procedimentos terapêuticos específicos da medicina indígena. Nestes casos, já houve tensão devido a recusa de levar a pessoa enferma para o posto de saúde. A localização dos wisi-datu do grupo faz necessário o deslocamento entre os abrigos para fazer o diagnóstico da causa da enfermidade, o tipo de tratamento e os rituais de cura necessários. Como o isolamento social é uma orientação das agências oficiais de saúde para conter a pandemia, a mobilidade dos Warao já causou alguns descontentamentos.

O relato etnográfico apresentado mostra o desafio de inserir os princípios da interculturalidade crítica nas ações desenvolvidas com os Warao. O diálogo intercultural, a meu ver, representará o reconhecimento da diversidade como um valor e a possibilidade de construção de relações horizontalizadas e inclusivas. Seguir nessa direção nos levará a cidadania intercultural, enquanto “un régimen de ciudadanía que se basa en las capacidades, intraculturalmente específicas e interculturalmente negociadas, para ejercer los derechos huma-

20 Fala da coordenadora do abrigo citada na notícia postada no site <https://pmt.pi.gov.br/2020/04/29/prefeitura-transfere-grupo-de-venezuelanos-para-novo-espaco/>

-nos en situaciones donde se presenten desigualdades y asimetrías persistentes e históricamente arraigadas” (DIETZ, 2017: 206). Apostar nas relações interculturais significa acreditar que é possível a convivência e a troca entre culturas distintas, entre Warao e os teresinenses, sem que seja necessário a anulação ou submissão de uma das partes.

Referências Bibliográficas

ACNUR. *Relatório de atividades para população indígena*. Agostos de 2020.

AGUILERA URQUIZA e NASCIMENTO. O desafio da interculturalidade na formação de professores indígenas. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 44-60, jan/jun. 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, D.F.: SigloVeintiuno Editores, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Las identidades imaginadas: algunos problemas del diálogo intercultural en una sociedad plural. In: MONTARDO, Deise Lucy Oliveira e RUFINO, Márcia Regina Calderipe Farias (Org). *Saberes e ciência plural: diálogos e interculturalidade em Antropologia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

BELTRÃO, Jane Felipe. Povos indígenas: histórias e histórias sobre políticas afirmativas. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza, SANTOS, Luis Felipe dos e RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs). *Interculturalidade(s) : entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina*. Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018.

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

CANDAU, Vera Maria; Russo, Kelly. Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. In: *Revista Diálogo Educacional*, vol. 10, núm. 29, janeiroabril, 2010.

CARDONA, Aníbal Perez. *Warao tecendo um diálogo de igualdade*. S/P: Natal (RN), 2020.

DIETZ, Gunther. Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos* [online]. 2017, vol.39, n.156.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad Indígena: Los warao Urbanos. *Boletín Antropológico n° 48*. Enero-Abril, Centro de Investigaciones Etnológicas – Museo Arqueológico – Universidade de Los Andes. Mérida, 2000a.

_____. *Warao Indian Migrations to Urban Centers in Venezuela: Adaptation as a strategy for survival*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Centro de Antropología, Laboratório de Ecología Humana, Caracas, Venezuela, 2000b.

GARCÍA-CASTRO, Álvaro & HEINEN, Dieter. “Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela”. In: *Antropológica*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle. 91, (31-56), 1999.

_____. & HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. In: *Tierra Firme. Revista Arbitrada de Historia y Ciencias Sociales*. Caracas: N° 71. Tercer trimestre, 2000.

EntreRios – Revista do PPGANT -UFPI -Teresina • Vol. 3, n. 2 (2020)

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. *La oralidad como instrumento esencial para la reconstrucción de la memoria etnohistórica del pueblo warao*. Tesis (Doctorado em Cultura y Arte para América Latina y del Caribe), Instituto Pedagógico de Caracas, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, 2010.

HEINEN, Dieter. *Aportes para una etnografía warao*. Caracas: ICAS. Instituto Caribe de Sociología y Antropología, 1980.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo e JÚNIOR, Amarildo Ferreira. Migrantes, “refugiados venezuelanos”: conflitos e políticas de estado. In: REIS, Tiago Siqueira; SOUZA, Carla Monteiro de; OLIVEIRA, Monalisa Pavonne e JÚNIOR, Américo Alves de Lyra (Orgs). *Coleção história do tempo presente: volume II*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

MATO, Daniel (Org). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO, 2008.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. *Antropologia, Interculturalidade e Educação Escolar Indígena em Roraima*. Curitiba: Appris, 2017.

_____; QUADROS, Marion Teodósio de e FIALHO, Vânia. Interculturalidade Enquanto Prática na Educação Escolar Indígena. In: *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, Ano 20, 27(1):187-217, 2016.

ROMERO, Carlos Giménez. *Interculturalidade e Mediação*. Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2010.

SANTOS, Marcio; SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa; TARRAGÓ, Eduardo. *Parecer Técnico N° 328/2018 – DPA/SPPEA/PGR*. Ministério Público Federal (MPF), 2018.

SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. *Parecer Técnico N°10/2017 – SP/ MANAUS/ SEAP*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de Souza, SANTOS, Luis Felipe dos e RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs). *Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018.

SUÁREZ, María Matilde. *Los warao*. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), 1968.

TARRAGÓ, Eduardo. *Peça Pericial n.º 01.2017/Antropologia/PR-RR/SP-BV/CRP-4*. Ministério Público Federal (MPF), 2017.

VAQUERO, Antonio. *Manifestaciones religiosas de los warao*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

VAQUERO, Antonio. *Manifestaciones religiosas de los warao*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

_____. & HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas warao. In: *Tierra Firme. Revista asbitrada de Historia y Ciencias Sociales*. Caracas: N° 71. Tercer trimestre, 2000.

WILBERT, Werner. *Fitoterapia warao*. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología (ICAS). Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 1995.

_____. La Etnobotánica warao en su contexto cultural. En: *Memorias del Instituto de Biología Experimental*. Vol. 2. Caracas. p. 23-26, 1999.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, colonialidade y educación*. *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidade de Antioquia, Facultad de Educación, vol. XIX, núm. 48, p. 25 – 35, Mayo – Agosto, 2007a.

_____. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Um pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007b.

_____. *Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y revivir*. 2009.

_____. Catherine. Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização: as insurgências político-epistêmicas de re-fundar o Estado. In: *Tabula Rasa*. Bogotá/Colômbia n°9. Julho-Dezembro, 2008.

_____. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. *Construyendo Interculturalidad Crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello, Instituto Interamericano de Integración, 2010.

_____. Interculturalidade e decolonialidade do Poder um pensamento e posicionamento "otro" a partir da diferença colonial. In: *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, V. 05, N. 1, Jan.-Jul., 2019.

Atos de resistência e organização de povos indígenas na Amazônia venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos

Actos de resistencia y organización de pueblos indígenas en la amazonía venezolana frente a los nuevos emprendimientos económicos

Rosa Elizabeth Acevedo Marin¹

Professora Titular da Universidade Federal do Pará – UFPA

rosaacevedomarin@gmail.com

Resumo: *Refletir sobre o Território de povos indígenas na Amazônia Venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos (2017) foi o objetivo do “ensaio memorialístico” apresentado como requisito para a Progressão Funcional para o cargo de Professor Titular² na Universidade Federal do Pará. Nas três últimas décadas, a luta dos movimentos sociais pela apropriação coletiva da terra encontra obstáculos nos Estados Nacionais e nos aparatos coloniais nessa região subcontinental. Por que e de que forma se erigem esses obstáculos em cada realidade específica e quais são as barreiras comuns? Essa questão tem centralidade nas investigações e é fundamental na agenda política geral do subcontinente, qualquer que seja o interessado - os movimentos sociais, as agências da política estatal ou a acadêmica. O desejo e a necessidade intelectual de refletir sobre essas questões inscrevem-se na minha experiência de vida e trajetória acadêmica. Por mais de quatro décadas tenho vivido e trabalhado na Amazônia brasileira e empreendido pesquisas sobre as questões de terra na Pan-Amazônia, especialmente em Venezuela, Colômbia, Bolívia, Equador, Guiana Francesa e Brasil. Neste trabalho retornei ao ensaio memorialístico e destaquei o que tem sido os atos de resistência e organização de Povos Indígenas na Amazônia Venezuelana face aos novos empreendimentos econômicos.*

Palavras-chaves: *Ensaio memorialístico, Resistência, Território, Política, Povos indígenas Amazônia Venezuelana.*

Resumen: *Reflexionar sobre el Territorio de los Pueblos Indígenas en la Amazonía Venezolana frente a los nuevos emprendimientos económicos fue el objetivo del “ensayo memorialista” presentado como requisito para la progresión funcional al escalafón de profesor titular en la Universidad Federal de Pará. En las tres últimas décadas, la lucha de los movimientos sociales por la apropiación colectiva de la tierra encuentra obstáculos en los Estados Nacionales y en los aparatos coloniales en esa región subcontinental. ¿Por qué y de qué forma se erigen esos obstáculos en cada realidad específica y cuáles son las barreras comunes? Esa cuestión tiene centralidad en las investigaciones y es fundamental en la agenda política general del subcontinente, cualesquiera que sea su interesado - los movimientos sociales, las agencias de la política estatal o la academia. El deseo y la necesidad intelectual de realizar una reflexión inicial sobre esas cuestiones se conectan con mi experiencia de vida y trayectoria académica. Por más de cuatro décadas he vivido y trabajado en la Amazonía Brasileña y he realizado investigaciones sobre las cuestiones de tierra en la Pan-Amazônia, especialmente en Venezuela, Colombia, Bolivia, Ecuador, Guayana Francesa y Brasil. En este trabajo vuelvo al ensayo memorialista y destaco lo que han sido los actos de resistencia y de organización de Pueblos Indígenas en la Amazonía Venezolana frente a los nuevos emprendimientos económicos.*

Palabras-Clave: *Ensayo memorialista, Resistencia, Territorio, Pueblos indígenas, Amazonía Venezolana, Política.*

1 Possui graduação em Sociologia pela Universidad Central de Venezuela, doutorado em História e Civilização - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França; pós doutorado na Université de Québec à Montreal,

Introdução

Neste ensaio³ é estabelecida a relação entre as reivindicações por demarcações territoriais - não atendidas - e as políticas definidas pelo estado venezuelano para exploração intensiva de recursos minerais na região amazônica de Venezuela, com a outorga de concessões vantajosas às empresas transnacionais. Territórios, formas de existência e conhecimentos tradicionais dos povos indígenas de Venezuela estão ameaçados fortemente, contudo, as informações sobre esses processos circulam de forma relativamente restrita, em comparação com Bolívia, Peru, Equador e Colômbia.

De que forma em Venezuela, os efeitos territoriais e ambientais dos processos de reestruturação econômica e política que marcam o presente século têm interferido nos modos de vida de povos tradicionais? A região amazônica venezuelana compreende terras férteis, irrigadas por uma rede fluvial extensa, ameaçada em vários segmentos pela contaminação de mercúrio, de resíduos de bauxita e ferro. Os conflitos com etnias da região de Guayana - comunidade indígena de Caripo (Povo Mapoyo); comunidades Panare de Las Bateas, ambas enfrentam a empresa nacional Bauxilum. O povo Uwojtüja (Piaroa) de Punta Brava e comunidade Panare de Quebrada Seca denunciou a contaminação do igarapé Las Bateas pela Bauxilum. No final dos anos oitenta, os Panare perderam suas terras tradicionais pela instalação do empreendimento da mina de bauxita de los Pijiguaos, localizados a 160 km ao norte do limite da região amazônica. A construção de um afeta a comunidade indígena de Las Tururas (povo Guahibo) e comunidade de Los Pijiguaos (Uwojtüja) pela contaminação del igarapé de Los Pijiguaos.

Aqui é preciso retroceder à década de sessenta quando se instalam grandes projetos na região Sul de Venezuela. No sul do rio Orinoco encontra-se 80% dos recursos mineiros do país. A existência do ouro é reconhecida em vários lugares e já provocou conflitos e mortes entre os Yanomami, com a exploração realizada pelos “garimpeiros” no monte Yapacana, local dessas explorações. Povos indígenas também têm explorado as veias auríferas, de forma tradicional, sem a voracidade dos “brancos”. O xamã Yanomami Davi Kopenawa se pergunta: “O que fazem os brancos com todo esse ouro. Por acaso eles comem?” (KOPENAWA&ALBERT, 2015: 407). Vários desses recursos são minerais estratégicos, sendo detectadas minas de urânio. As jazidas de ferro são conhecidas nas serras de Sipapo, território do povo Uwojtüja. Minas de diamante estão localizadas no Alto Ventuari, território do povo Ye'kuana. O titânio é relacionado com as areias negras de muitos rios amazônicos. No monte Duida é encontrado Molibdênio; o quartzo, caulim encontra-se com elevada qualidade e bauxita já foi explorada durante décadas. Listam-se ainda jazidas de cristal de rocha, manganês, estanho e cromo. Esses projetos em escala macrorregional ameaçam a biodiversidade e sócio diversidade do Escudo Guayanes em Venezuela.

Canadá e no Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), França. Docente no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido - PPGDSTU /Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA da UFPA. Colabora no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA.

2 A banca foi presidida pelo professor Saint-Clair Trindade Junior tendo como membros a professora Jane Felipe Beltrão e os professores João Pacheco de Oliveira e Ernani Pinheiro Chaves, ocorrida no dia 14 de julho de 2017.

3 O ensaio memorialístico é visto como modo de construção e desenvolvimento de argumentos, que transitem entre diferentes tempos, entre fatos e memórias da autora, inclusive, recorre a instrumentos de sistematização e análise. O documento acadêmico foi desenvolvido com base em uma série de questões que formam, em linhas amplas, um conjunto investigativo sobre os territórios de povos e comunidades tradicionais na Pan-Amazônia.

As intervenções desenvolvimentistas na região, conhecida como Guayana venezuelana, iniciaram desde os anos 1960 com a atuação da Corporación Venezolana de Guayana; região dominada por duas bacias hidrográficas: a bacia binacional do rio Orinoco, compartilhada com Colômbia, a qual percorre grande parte da Guayana, desde as nascentes do Orinoco no Morro Delgado Chalbaud, estado Amazonas, até a sua desembocadura deltaica no oceano Atlântico, estado Delta Amacuro. A outra é bacia multinacional Amazônica, onde devido ao fenômeno hidrológico denominado captura fluvial, o afluente do rio Orinoco, conhecido como Braço del Casiquiare, desvia-se e conecta-se com o rio Amazonas, através do rio Negro. Com isto, o mesmo rio pertence a duas bacias hidrográficas, uma condição excepcional.

Na região deltaica do Orinoco etnias têm sido despejadas de territórios coletivos. Os conflitos de empresas com os indígenas têm uma sequência crítica com os Warao que se distribuíam nas ilhas, nos furos dessa bacia e no estado Monagas e foram afetados pelo projeto de “saneamento das terras”. Mais recentemente, a intervenção de empresa de desenvolvimento regional para exploração de petróleo, gás, minérios na faixa do Orinoco, apoiada na política econômica do Estado e ações do governo municipal passam por alto a Constituição Bolivariana de 1999 que reconhece a existência de povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu “hábitat” e direitos originários.

No tocante a esses direitos e políticas observa-se processos de regressão institucional e de perda de espaços. Como a politização dos coletivos, seus movimentos e associações indígenas respondem a estas situações? De forma sucinta, busca-se compreender o “senso das práticas” de organização e mobilização dos agentes sociais e sua inserção nos processos regionais mais amplos.

Durante o Colóquio Internacional Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Pan Amazonia – UCV, Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia/PNCSA - novembro de 2011, contou com participantes de Colômbia, Venezuela, Bolívia e Brasil, evento no qual elaborou-se um calendário de oficinas de mapeamento social, iniciado em dezembro de 2011, com a oficina organizada pela Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana – OPIAC. Já a segunda agenda foi combinada com a Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía – ORPIA, Universidad Indígena de Venezuela – UIV, Universidad Central de Venezuela – UCV e Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas – IVIC. O Projeto Nova Cartografia Social concretizou essa agenda em Venezuela com a oficina de Cartografia Social, realizada em Puerto Ayacucho, Estado do Amazonas, entre 15 a 17 de maio de 2012 e no qual participaram 12 organizações indígenas, universidades e institutos de pesquisa de Venezuela e do Brasil e a organização não governamental Wataniba⁴.

Com anterioridade, em 2003 durante o Fórum Social Pan-Amazônico, a oficina sobre a “Situação indígena nos países da Pan-Amazônia” realizada no “Barrio” Cambalache teve participação de indígenas do Brasil (etnias Mundurucu, Macuxi e Gavião) e de Venezuela (Pemón e Warao) que expuseram as situações sociais, econômicas e políticas que os afetam no presente e constituem limites para sua existência material e cultural. No “bairro” Cambalache viviam mais de 500 Warao em condição trágica; eles relataram os deslocamentos forçados de suas terras situadas no delta do rio Orinoco; com a drenagem do Caño Manamo, as terras foram apropriadas por empresas petrolíferas, de gás e fazendeiros. Nos deslocamentos dos Warao, nos anos 1996-1997, vieram localizar-se em um trecho do rio Caroni (GARCIA CASTRO, DIETER, 1999). Essa mesma área foi destinada pelo governo da alcaldia para abrir um aterro sanitário,

⁴ O resultado está publicado no Boletín Informativo nº 1 - Octubre/2013

(lixão a céu aberto), localizado a 40 km de Ciudad Guayana. Entre barracas levantadas no lixão, à margem direita do rio Caroni, tinham o lugar de moradia e trabalho; recolhiam alimentos, sapatos, roupas, material para construir as casas, brinquedos para as crianças. O rio Caroni o lugar escolhido tem significação especial, pois Warao significa “povo das águas”, todavia o rio e a terra contaminados significavam a morte de crianças e adultos por doenças⁵. No III FSPA, vários Warao que se deslocaram das terras tradicionalmente ocupadas para o lixão dessa cidade, dialogaram com indígenas de Brasil, Colômbia, Equador, com jornalistas e professores. Simultaneamente à oficina foram realizadas denúncias em rádios e jornais sobre a situação dos Warao condenados a deslocamentos, fome e morte.

Com o interesse de sistematizar, de um lado, os efeitos que tem as demoras na titulação dos territórios para os povos indígenas da região e, de outro, registrar os megaprojetos, especialmente de extração mineral que resultam em devastação de recursos hídricos, solos e fauna dediquei tempo em organizar referências, informações e falas diversas maneira de adquirir certo conhecimento de realidades sociais localizadas da Venezuela contemporânea. No tempo de sistematização de referências bibliográfica, coleta de dados secundários em sites de organizações indígenas e de colaboradores, jornais, sites oficiais refleti questões sobre as relações sociais de pesquisa construídas em encontros com jovens indígenas, com professores, pesquisadores e ativistas políticos, dentro e fora de Venezuela.

A escolha do tema deste ensaio é relacionada à experiência profissional, pois sou egressa da UCV na Escola de Sociologia e Antropologia e tive minha primeira atividade laboral na Fundación Promocional Delta - PROMODELTA, executora do projeto que a Corporación Venezolana de Guayana (CVG) implementou na década de sessenta para transformar o delta do rio Orinoco em fornecedor de alimentos para a região de Guayana. O cargo era de Directora de Asuntos Indígenas e durante 13 meses (1971-1972) trabalhei com indígenas Warao, no então, Território Federal Delta Amacuro. O trabalho consistiu em acompanhar de forma assistencialista os indígenas e os “conuqueros criollos”, que viviam a experiência de deslocamento dos “caños” (brazos do rio Orinoco) e, em especial, do caño Manamo. No território que mudava com o “fechamento” das águas para implantação de moderno projeto de agricultura e pecuária, os Warao eram obrigados a se deslocar para Tucupita, a capital do Território Federal, para evitar morrer de fome e doenças. Lembro os pedidos frequentes de velas e caixões para seus mortos.

Por anos tenho estado bastante próxima da Universidad Indígena de Venezuela - UIVA⁶, em debates sobre o projeto pedagógico e estratégias políticas de sua institucionalização. Acompanhei como cidadã a assinatura da Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) referida como Carta Magna exemplar para os movimentos indígenas, pesquisadores e juristas, embora objeto de críticas severas sobre implementação e obediência. Assim, tenho observações sobre lideranças do movimento indígena da região sul de Venezuela que apoiam este ensaio. Ainda, estudantes indígenas de Venezuela têm participado na maioria dos eventos organizados pela Associação de Universidades Amazônicas - UNAMAZ, Universidade Federal do Pará - UFPA, Museu Paraense Emílio Goeldi - MPEG.

5 No livro “Terra Urbana e Territórios na Pan Amazônia no III FSPAN-Amazônico, Ciudad Guayana, Venezuela” apresentam-se artigos e documentos produzidos nesse III FSPA e registra-se, especialmente, a situação dos Warao.

6 A Universidad Indígena está localizada a margem do rio Tauca, Estado Bolívar; foi promovida pelos indígenas e suas organizações dos Estados Bolívar e Amazonas, desde 1990, com incentivo da Fundação Causam Ameríndia Kiwi. O reconhecimento oficial consta no Decreto Presidencial N. 8631 del 29 de Noviembre de 2011.

Nos eventos organizados pelo PNCSA junto à Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SPBC, da Associação Brasileira de Antropologia - ABA foram inseridos nas programações⁷. No Seminário Internacional “Megaprojetos, Atos de Estado e Povos e Comunidades Tradicionais”, em 16-17 de outubro 2016, na cidade de São Luís, Maranhão, organizado pelo PNCSA e o Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia - PPGCSA o jovem estudante Kaware Edgar Martins, foi designado pela UIVA para participar.

A literatura sobre a situação social dos indígenas dos estados do Amazonas e Bolívar está divulgada na internet, além de trabalhos publicados por universidades públicas e organizações não governamentais. Por essas vias e aquelas das próprias organizações é possível ter conhecimento da resistência⁸ e posicionamento político dos povos indígenas face às decisões que os afetam. Por internet recebi os “Pronunciamentos” gênero político que exprime posicionamento, reivindicações. Li na internet notícias recorrentes dos seus enfrentamentos com garimpeiros e forças armadas. Com este trabalho tomei a decisão de reduzir minha ignorância sobre os povos indígenas de Venezuela.

Em parte, essa decisão rompe com o noticiário sobre Venezuela no Brasil marcado por sensacionalismos sobre atos do governo, crise de desabastecimento, confrontos entre oficialidade e oposição; longe o noticiário de dimensionar os dramas do bloqueio econômico e das escolhas e do próprio projeto político, com dificuldades e contradições.

Neste ensaio os conhecimentos sobre Venezuela nos planos políticos, social, econômico, ecológico e ético é aberta desde o mundo indígena, o que significa conferir a irredutibilidade e irreconciliabilidade radical dos projetos dos povos indígenas com os projetos societários das elites dirigentes no país. Os atos de Estado que favorecem a penetração e usurpação dos territórios tradicionalmente ocupados são decretados concomitantes ao negligenciamento de direitos territoriais reconhecidos aos povos indígenas. Em Venezuela¹⁰ os registros sobre a concentração e o mercado de terra estão desatualizados. Todavia, a procura em fontes censitárias e cadastrais resulta praticamente inacessível. O relatório de Guereña (2016), informa que o coeficiente de Gini em Distribuição da Terra é de 0,88, com base em dados de 1997. Todavia, o dado revela insuficiências, segundo essa organização, que recorreu a outra medida da concentração de terras baseado no percentual de “explorações agrícolas” e a superfície ocupada. Por esse cálculo, no país, 1% das explorações detém 40% das terras e o 60% tem controle de 99% da superfície. Os interesses e reações de agentes econômico e políticos vinculados a este setor mostram-se radicalmente contra as medidas distributivas do recurso terra¹⁰.

7 Abilio Hachawa, do povo Pumé, Estado Apure esteve na III Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XII Encontro dos Antropólogos do Norte e Nordeste - XII ABANNE Diálogos Interculturais na Pan-Amazônia. Organizado na Universidade Federal de Roraima em Boa Vista, entre os dias 14 a 17 de agosto de 2011. Também participou no Seminário Internacional Conhecimentos Tradicionais na Pan-Amazônia, já mencionado.

8 James Scott elabora o conceito de resistência quanto ato, que apoia nossa leitura: “Mas, como estou procurando entender a resistência de seres sociais pensantes, dificilmente posso ignorar sua consciência, - o significado que eles atribuem aos seus atos. Os símbolos, as normas, as formas ideológicas que eles criam constituem o pano de fundo indispensável para o seu comportamento. Por parcial ou imperfeito que seja seu entendimento da situação, eles são dotados de intenções, valores e intencionalidades que condicionam suas ações” (2011: 229)

9 O que alinhavamos retrata a situação generalizada para toda América do Sul e os efeitos em nível local de políticas de privatização, tal como ocorreram, primeiro, nos anos sessenta e tem continuidade nos anos noventa, a reestruturação do Estado e a descentralização que em diferentes graus, escalas provocam conflitos sócio territoriais e socioambientais. A questão é a irracionalidade do projeto que se pretende impor no presente e futuro desses povos?

10 O governo venezuelano assinou o Decreto nº 3.408, 10 de janeiro de 2005 com objetivo de proceder a La Reorganización de la Tenencia y Uso de las Tierras con vocación agrícola. A reação ao Decreto foi forte ao processo

O ensaio compreende três partes. Na Parte I apresenta-se uma síntese das questões de terras e territórios na Pan-Amazônia e tem como base os debates destacados no Seminário homônimo que teve lugar no III FSPA, já citado. Contudo, partes foram excluídas para fins desta publicação. Nas partes II e III focalizam-se as questões acima na Amazônia Venezuelana sintetizadas neste artigo.

Resistências dos povos indígenas à usurpação dos seus territórios

Com as obras de construção da linha de transmissão elétrica de Guri causaram impactos ambientais ao cortar o Parque Nacional de Canaima (La Gran Sabana), território de várias etnias. Fearnside e Barbosa (2015) afirmam que não houve negociações entre a empresa estatal de eletricidade e os povos indígenas, que resistiram à construção das linhas de transmissão¹¹. O trecho de 680 km dos 1500 da extensão total foi inaugurado em 200, com atraso de quatro anos.

A construção das linhas de transmissão no Estado Bolívar atravessou as terras do povo Pemón que se manifestou contra. Os indígenas e o movimento indígena argumentaram que a linha de transmissão representava custos ambientais e sociais para a região, assim como o crescimento predatório da indústria mineral, turística e florestal. Do lado brasileiro, a linha de transmissão atingiu a Terra Indígena de São Marcos e o governo, após um ano de negociações, assinou um acordo para instalar energia elétrica nas comunidades da T. I. São Marcos. O acordo permitiu despejar 101 invasores da área, estabelecidos ilegalmente dentro da reserva e os indígenas conseguiram da Eletronorte a recuperação de áreas degradadas pela construção das torres de energia e indenização pela faixa que não podia ser recuperada

No projeto “Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Pan-Amazônia: una red social en consolidación” várias dessas situações sociais foram debatidas a partir dos mapeamentos sociais conduzidos pelas comunidades, em encontros regionais e transnacionais. As realidades localizadas estão marcadas pelos mecanismos que provocam o esquentamento do mercado de terras, a elevação dos preços das *commodities* agrícolas e minerais na região, articulados ao conjunto de dispositivos legais e instrumentos administrativos que desencadeiam campanhas de desterritorialização de povos e comunidades tradicionais. A intensa mobilização indígena e os movimentos sociais presididos pelos povos tradicionais na Pan-Amazônia¹² constituem um fato novo que produz formas de articulação e organização, antes não experimentada, em nível local, nacional e macrorregional.

de intervenção de propriedades latifundiárias e vários governos estaduais, como ocorreu com a autoridade do Estado de Cojedes, manifestaram posição contrária as intervenções. Em 2005, seis governadores haviam iniciado a intervenção de terras e elaboraram a lista de latifúndios a intervir. Contudo, os discursos eram ambíguos no sentido de afirmar, primeiro, o respeito pela propriedade privada e o seu caráter produtivo ou não; segundo a segurança e soberania do país e, no relativo ao atendimento das reivindicações de indígenas e comunidades tradicionais, menos consequente (STAHÉLIN, 2006: 57-58).

11 Os autores comparam as mobilizações de povos indígenas contra a Linha de Transmissão do Guri. “Ressalta-se que a linha de transmissão de Guri para Boa Vista, de 676 km (191 km no Brasil) causou impactos ambientais e sociais na Venezuela por cortar o Parque Nacional de Canaimá (Gran Sabana Venezuelana), que é também uma área indígena. Foi notável a diferença de visões nos dois países entre organizações não governamentais (ONGs) ambientalistas e indigenistas: as ONGs venezuelanas se opuseram à linha de transmissão enquanto as brasileiras apoiaram como maneira de evitar os impactos da hidrelétrica de Cottingo. No lado venezuelano, não houve negociações entre a empresa estatal de eletricidade e os povos indígenas, que resistiram a construção da linha, inclusive dinamitando algumas torres de transmissão” (FEARNSIDE; BARBOSA, 2015: 72).

12 Mudanças nos regimes políticos, estamentos legais e as estruturas socioeconômicas impostas pelos grupos dominantes no continente americano deram novo ar ao movimento indigenista que se reconfigura em Guatemala, México, Argentina, Chile, Paraguai, Brasil, Equador, Peru, Colômbia, Bolívia e Venezuela, o que redesenha a política regional. Nesses países persistem as condições de discriminação e de tutela. Todavia, a situação atual é muito diferente de tempos anteriores pela posição assumida por esses povos no terreno da luta política. Os indígenas são sujeitos do seu próprio destino e tem tomado um papel ativo nas sociedades, sem precedentes na história.

As lutas dos povos indígenas em Venezuela para reverter as condições de injustiça, discriminação e opressão, as quais têm sido submetidos há séculos, não é nova. Mas a partir da década de setenta, do século XX, manifesta-se uma nova dimensão da participação e luta social dos povos indígenas, no tempo que se incorporam temas novos na agenda política do governo nacional. No último quartel do século passado, a força tomada, pelo movimento indigenista, recupera espaços importantes na dinâmica social e política. A antropóloga Nelly Arvelo-Jiménez produz análise testemunhal sobre as mobilizações indígenas na região sul de Venezuela:

Desde 1971 he seguido de testigo además de analista de las luchas contemporáneas de las etnias indígenas orinoquenses para reivindicar derechos territoriales y culturales directamente lesionados por las políticas públicas de carácter geopolítico, económico y ambiental de la Región Sur del país (ARVELO JIMÉNEZ, 2001: 10).

No artigo Arvelo-Jimenez retoma informações sobre projetos desenvolvimentistas¹³ implantados entre 1969-1973, fase de intervenção estatal para realizar o reordenamento territorial do que passa a ser denominada “Región Guayana” para efeitos da política de planejamento, incluída a construção de projetos infra estruturais como a hidrelétrica de Guri, para fornecimento de energia para os projetos de mineração de bauxita e ferro.

A “mobilização indígena etnicopolítica”, que irrompe, em 1971, no então Território Federal do Amazonas, é examinada em profundidade pela autora e no decorrer da análise, expõe o choque de forças e de interesses que antagonizam o Estado e os povos indígenas que reivindicam a permanência nos territórios e garantia de direitos:

Lo que parece modificar cualitativamente el cuadro político es que los indígenas no han permanecido ni pasivos ni calados ante tales políticas. Producto de este choque de fuerzas entre intereses de Estado y derechos indígenas se desencadenó en el Sur del Orinoco un tenso juego de fuerzas que enfrenta de un lado a especuladores y colonos en busca de tierras junto con mineros “criollos” quienes interpretan las políticas públicas según sus intereses. Del otro lado están las poblaciones autóctonas que reivindican derechos territoriales, mediante diversas estrategias de oposición y resistencia.

Las políticas públicas destinadas a consolidar la presencia de los entes del Estado han estado acompañadas de un flujo migratorio de técnicos y profesionales “criollos” que llegan al Sur para fundar, reforzar o expandir los servicios sociales de salud, educación, vialidad y comunicación, y mediante la puesta em marcha y funcionamiento de los mismos interfieren en la relativa autonomía cultural y política que los indígenas no sometidos a misión disfrutaron durante algunas décadas del siglo XX (ARVELO-JIMÉNEZ, 2001:10).

A mobilização etnopolítica com protagonismo dos Ye'kuana do Alto Ventuari no Território Federal Amazonas é destacada pela autora. A unidade de mobilização desse povo é construída com “o bloque político ye'kuanas y dekuanas”, localizados no rio Caura do estado Bolívar e no alto Orinoco do Território Amazonas. O protesto Ye'kuana alcançou projeção nacional com apoio nos meios de comunicação de massas. Denunciavam a invasão de parte do território ancestral por uma companhia formada por “extranjeros” e “criollos” que tinham a pretensão de colonizar áreas fronteiriças com Colômbia, Brasil e Guiana e estavam à procura das riquezas minerais, madeireiras e de terras devolutas para serem apropriadas. Tal investida se

13 Sobre os Programas de Desenvolvimento na região Guayana a autora escreveu artigos em 1980 e 1983.

sustentava na classificação como áreas “desprotegidas e vazias”, em termos “geopolíticos” e como “marginais ao desenvolvimento econômico”.

A processualidade do protesto Ye'kuana, de caráter específico e, entendido como de rápida solução, foi acompanhada pela saída imediata do jogo político, quando entram a figurar “dirigentes indígenas dispersos” não preparados para *enfrentar organizadamente las artimanhas que les presentó la maquinaria política del Estado. Esta condición de “communitas” facilitó al Gobierno tomar la iniciativa de organizar un movimiento indígena decretado*. Surgiram as federações indígenas e logo, decorreu uma ação do governo no relativo as terras indígenas:

Estos novísimos dirigentes indígenas organizados artificialmente por técnicos de instituciones gubernamentales en movimientos inter-étnicos estadales, se convirtieron en los únicos interlocutores oficiales reconocidos por el Estado y a través de ellos el gobierno logró en escasos meses que aceptaran sumarse al programa de dotación de tierras diseñado en Caracas por técnicos del Instituto Agrario Nacional (I.A.N.) (ARVELO-JIMÉNEZ, 2001: 11-12).

Essas observações permitem entender a concepção oficial sobre a questão da terra indígena, enquadrada na Lei de Reforma Agrária de 1961, que considerou os indígenas como camponeses, que receberiam fragmentos, sem incorporar o território étnico ancestral, somado à ideia de microempresas agropecuárias e de federações interétnicas. Assim, não houve titulação da propriedade coletiva de suas terras, enquanto as terras ancestrais ficaram dentro de ambiguidade jurídica.

No início da década de noventa conferem-se avanços das fronteiras e novos acontecimentos políticos adversos aos direitos dos povos indígenas advinham com maior força. Os Ye'kuana, do Estado Amazonas, repudiaram em 1993 esses avanços¹⁴ e iniciaram o processo de autodemarcação das terras ancestrais,

significando con este acto de soberanía local y autonomía cultural, que habían asimilado la falsedad de las promesa gubernamental de los años setenta a la vez que comprendían que la resolución de la ambigüedad legislativa de sus derechos territoriales tenía que pasar a manos indígenas quienes son los directamente afectados e implementar una lucha reivindicativa más proactiva (JIMÉNEZ, PERZO, 1994 apud ARVELO- JIMÉNEZ, 2001: 12).

Arvelo-Jimenez insiste na leitura enviesada realizada por alguns antropólogos, politólogos e outros analistas que não encontraram os múltiplos esforços indígenas de resistência e, rapidamente, elaboraram julgamentos negativos acerca da oportunidade política perdida e do desaparecimento do capital de negociação política adquirido pelos Ye'kuanas para eles e para todos os indígenas.

Mario García, do povo Uwojtüja relatou a organização da luta “por lo que se dió en Guanay” e o “progreso del pueblo Piaroa, en caño Grulla”. A liderança refletiu sobre as reações da “sociedad criolla y occidental” sobre esses progressos organizativos, pois “es como temblarle el mundo, la tierra, es como si aflojara la tierra, la piedra y entonces dijeron: “Los indígenas!?””. A frase de surpresa, estupefação que García menciona é para insistir nas posições assumidas pela sociedade “criolla” ante a organização indígena, que logo procuraram controlar, quer dizer “utilizar por la política” (BOLETÍN 1: 4).

14 Ver os trabalhos de Arvelo-Jiménez (1995) sobre a autodemarcação Ye'kuana.

Diversos autores articulam a perspectiva da cooptação e tutela dos movimentos indígenas pelas organizações governamentais e partidárias e insistem, com diversos argumentos, na resistência e especificidade das organizações indígenas (ARVELO- JIMÉNEZ, 1994 e 2001; MARTINEZ, 2011; ANGOSTO-FERRANDEZ, 2010 e 2016). No discurso oficial, de setores da academia e do jornalismo, o tema recorrente é “criollización” dos indígenas, utilizado para invalidar as reivindicações e obscurecer os movimentos. Essas visões, por extensão, anunciaram o desaparecimento das “etnias orinoquenses”. Arvelo-Jiménez (2001: 6-7) investiga a organização e sistema sociopolítico dos Pemón, Ka'riñas e dos Ye'kuana com base no modelo interpretativo do Sistema de Interdependência Regional - SIRO, a partir dessa observação afirma que a horizontalidade das relações entre povos indígenas orinoquenses não deixou de existir. Ainda, desenvolve argumentos sobre as características do movimento etnopolítico: não se trata de uma militância dispersa e desorganizada, formada por grupos, federações e fações de movimentos que trabalham ineficientemente, sem coordenação e sem um projeto comum. Ao contrário, reúne triunfos e vitórias e conseguiu resultados para os movimentos etnopolíticos com a abertura para canalizar a articulação com o Estado e os povos indígenas entre eles e com a opinião pública nacional. No entanto, esse canal de articulação favoreceu “experimentos de cooptação política” por parte de instâncias do poder local, do executivo, de governos estaduais e partidos políticos (Acción Democrática; Partido Social Cristiano COPEI; Movimiento al Socialismo; Causa R; Pátria Para Todos). A par desse cooptação política aponta as tentativas de controle da força política das etnias e das organizações (expressamente cita a ORPIA) pelas ordens religiosas (jesuítas e salesianos).

Nos anos noventa, os indígenas integraram uma “coordinación criolla” formulada por ambientalistas e indígenas com ações no Delta Amacuro, Bolívar e Amazonas a qual conseguiu capitalizar o descontentamento por políticas governamentais dirigidas à exploração petrolífera, mineração de ouro e de exploração madeireira a cargo de empresas transnacionais, eximidas de consulta aos povos indígenas; o projeto afetaria as terras ancestrais diretamente. Outro detonador que mobilizou a articulação de indígenas com ambientalistas foi a desafetação da área protegida Reserva Florestal de Imataca, por meio do Decreto Executivo nº 1.850, de 1997 e cujo objetivo foi realizar as obras das Linhas de Transmissão da Hidrelétrica do Guri, conforme o acordo comercial assinado entre Venezuela e Brasil. Os Pemón fizeram diversas tentativas de impedir a execução da obra, derrubando as torres e bloqueando a estrada ElDorado-Santa Elena de Uairén.

A análise contextualizada por Arvelo-Jimenez contém elementos para compreender a continuidade das políticas governamentais e, sobretudo, a resistência atualizada, as estratégias dos povos indígenas da região amazônica, conforme sua designação de “etnias orinoquenses” unidas para impedir os projetos desenvolvimentistas do Estado venezuelano. Van Cott (2002) e Bello (1996, 2011) interpretam que os indígenas do Amazonas iniciam processos organizativos novos nos anos 90 e, no final da década, lutaram por uma representação até então não prevista no processo de reforma constitucional (1998-1999), período anterior à instalação da Assembleia Constituinte. Destacam o fato deles terem recebido apoio institucional e de setores da sociedade civil, o que contribuiu a consolidá-los como “protagonistas coerentes” durante o processo de reforma constitucional no qual travaram disputas, estabeleceram acordos entre organizações indígenas, de maneira a articular propostas à Assembleia Nacional Constituinte de 1999.

No estudo de Van Cott (2002) com alinhamento na teoria política, aponta que o movimento indígena de Venezuela encontrou uma “estrutura política de oportunidades” - entendendo por tal a totalidade de oportunidades e restrições para a ação coletiva que apresen-

-tem as instituições do Estado; logo, examina elementos considerados correntemente: “apoio de aliados chaves, mudança dramática dos alinhamentos e fraturas internas das elites”. Frisa, ainda, as “tendências e eventos internacionais no forjamento das instituições e alinhamentos internos, inseridos com menor relevância”. Conclui que o processo de codificar direitos nas Constituições teve “un efecto de una 'difusión transfronteriza'”, para significar que ideias e formas organizativas dos movimentos sociais atravessam as fronteiras e promovem objetivos semelhantes. O que contou para o movimento indígena obter resultados é ter estabelecido interação sustentada com o movimento social na rápida e “cambiante estructura de oportunidad política en el país”. Portanto, Venezuela refletiria a tendência latino-americana de codificar direitos indígenas em constituições, fato que subverte a sociedade considerada moderna, com o regime de direitos indígenas menos moderno de todo o continente.

De acordo com Van Cott (2002: 43), até 1999, na Venezuela, esteve vigente a Constituição de 1961 que determinava no artigo 77: - El Estado propenderá a mejorar las condiciones de vida de la población campesina. La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación. Este regime de exceção foi objeto do Projeto de “Ley de Comunidades, Pueblos y Culturas indígenas”, que não foi aplicado. O seu caráter assimilacionista, regressivo omitiu direitos culturais e de propriedade, inclusive codificados na Constituição de Venezuela de 1947.

O argumento de força da autora indica que a Venezuela, entre os países da Pan-Amazônia, é o país que mais demorou a incorporar direitos coletivos para os indígenas. Observa-se o peso da visibilidade jurídica dos povos indígenas comparável aos outros países da Pan-Amazônia cuja jurisprudência e institucionalidade incorpora significados novos: “En Venezuela, los indígenas introdujeron nuevos valores a las instituciones (diversidad, inclusión, ciudadanía colectiva), aseguraron un espacio permanente dentro del Estado y, en consecuencia, transformaron las relaciones entre Estado y sociedad, y entre indígenas y no indígenas” (VAN COTT, 2002: 42). Assim, apresenta-se como nova a “capacidade jurídica e política”, o “reconhecimento de suas autoridades políticas”, a força para “constituir associações”, enquanto modificações pós-tutela, como escreveu Oliveira (2016) para o Brasil. Nos estados de Bolívar e Amazonas as organizações com articulação étnica, referida a povos e territórios, constituem unidades de mobilização ativas.

Direitos indígenas na Venezuela: embates pelo futuro

A Constituição da República Bolivariana de Venezuela – CRBV inspira-se no marco jurídico internacional e foi impulsionada pelo movimento indigenista venezuelano e latino-americano, conseguindo uma ruptura com o anterior estatuto indigenista homogeneizante e integrador. Desde essa perspectiva, a sociedade venezuelana se reconhece como multiétnica e pluricultural. Os povos e comunidades indígenas, conforme esse princípio são reconhecidos como sujeitos de Direitos Coletivos, diferenciados de acordo com as próprias culturas.

Na organização do movimento indígena para debater as propostas e definir a participação de delegados à Assembleia Constituinte estão a narrativas de uma ação e conquista política que ocorreu por primeira vez na história republicana de Venezuela. O Congresso Extraordinário de los Pueblos Indígenas de Venezuela, reunido em Ciudad Bolívar, (22 e 25 de março de 1999), teve participação de 300 indígenas, que procederam a elaborar a Proposta dos Pueblos Indígenas para la Nueva Constitución; elegeram 6 dirigentes indígenas como Constituintes e corredores da Constitución Bolivariana de Venezuela. Os representantes indígenas à Asamblea Nacional Constituyente defenderam como posicionamento:

El proceso de desarrollo de una nueva Constitución debe poner fin a cinco siglos de colonialismo jurídico, debe imponerse un replanteamiento de nuestra estructura constitucional, entendida como un nuevo pacto social entre Gobierno, Indígenas y no Indígenas, que establezca principios y fundamentos de una convivencia política, religiosa, jurídica y económica, plural, justa, digna y solidaria; que permita la revisión del principio de igualdad jurídica y avanzar hacia la pluralidad, en reconocimiento de las especificidades culturales, económicas, sociales y políticas, maneras diferentes de ver el orden del mundo, la concepción sobre la tierra, territorio y recursos naturales y ordenar así, las nuevas relaciones entre el estado y los pueblos Indígenas; debe inscribirse y apoyarse en los principios y las prácticas de los derechos humanos, como horizonte universal; así mismo en el principio de participación democrático, que les garantice a los Pueblos indígenas, través de circuitos especiales, su representación directa en la Asamblea Nacional Constituyente.

A Constituição da República Bolivariana incorporou no Capítulo VIII “De los Derechos de los Pueblos Indígenas”:

Artículo 119 - El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley.

Artículo 120 - El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley.

Artículo 121 - Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.

Artículo 122 - Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos.

Artículo 123 - Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral.

Artículo 124 -Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.

Artículo 12 -Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

Artículo 126 - Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional. El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional.

O texto constitucional de Venezuela, como ocorre em outros países da região, resulta do embate de forças que instauram um campo de possibilidades e potencialidades para os povos e comunidades indígenas constituídas como Povos Sujeitos de Direitos Coletivos, diferenciados de acordo às próprias culturas de raízes ancestrais, sem que isso seja “obstáculo para que formem parte da Nação, do Estado e do povo venezuelano, entendido como único, soberano e indivisível”, conforme o último artigo. Entretanto, a leitura de posições e ações divisionistas (secessionistas) dos povos indígenas continua a produzir visões discriminatórias e desconfiança profunda entre setores dominantes.

A participação do movimento indígena em espaços políticos: nacional, regional, local é crivada de dificuldades analíticas que a antropologia tenta iluminar. Arvelo-Jiménez (2001) menciona que os indígenas tiveram (ou tem?) a “ilusão de dispor de mecanismos políticos” que os “funcionários indigenistas partidariam mediante a manipulação de seus dirigentes” e, de várias formas, são “incitados a competir segundo as diferentes concepções partidárias” que “possuam pautas para resolver sobre as relações Estado/indígenas”. Esse fato neutraliza o escasso potencial político, e tem o efeito de aumentar a “pugnacidade entre os dirigentes”. Logo, escreve Arvelo-Jiménez, “os indígenas apreenderam a amarga lição do limitado potencial das lutas etnopolíticas ideadas e dirigidas desde arriba, pelos Governos”.

A situação política experimenta contornos novos. De acordo com Ávelo-Jiménez (2001), as gerações novas formadas em momentos políticos recentes têm manifestado rebeldia e protestos; elas realizaram formação média e superior e se conectaram com movimentos indígenas internacionalistas. Quer dizer estão em posse de outro “capital político”.

O Movimento Indígena de Guayana, organizado em 1980, mostra esse “vigor reivindicador”. No Estado Amazonas, o Consejo Nacional Índio de Venezuela – CONIVE (1988) é reconhecido como coordenador nacional de movimentos locais e regionais. Ao lado, da Organização dos Povos indígenas da Amazônia – ORPIA (1993) e as organizações HORONAMI, OIYAPAM, KUYUNU, OPIAC, OPIBA, OMIDA. Em 1991, o CONIVE teve a iniciativa de inserir a reforma do Art. 77, da Constitución de Venezuela, antes citado com o corpo seguinte:

El Estado reconoce la existencia de las etnias indígenas y su derecho inalienable e imprescriptible sobre las tierras que habitan de modo permanente, las que utilizan para sus actividades productivas y los recursos ambientales necesarios para su bienestar y desarrollo cultural, según sus costumbres y tradiciones. Son autónomos en su organización, régimen de trabajo, explotación de la tierra y uso sostenido de los bosques y fauna silvestre, dentro del marco que esta Constitución establece” (DIAGNÓSTICO, 2014: 6).

A proposta não foi aprovada pelo Parlamento Nacional. Nove anos depois, o papel e posição política do CONIVE foram relevantes na Assembleia Constituinte na condução dos debates do movimento indígena nacional e participação dos delegados. Em dezembro de 2000 aprovou sete legisladores, além de eleger Concejales municipales (vereadores) em nível local. Os autores consultados são unânimes em reconhecer que no contexto político global tem sido favorecida a participação direta de representantes indígenas em espaços de poder. Observam, entretanto, os efeitos do “experimento de cooptação política”, quer dizer, a subordinação ao Estado e, de outro lado, a fragilização das organizações. A estratégia de alianças de lideranças aos governos nacional e regional, que identifica posições de crítica e dissenso como atos de traição (TILLET, 2009: 140).

No balanço da visibilidade e participação política indígena na Venezuela, Tillett (2009) lista os cargos ocupados por indígenas: (1) governador, (6) alcaldes, (5) deputados, (8) legisladores indígenas em Conselhos Legislativos de oito Estados com população indígena. Situa os espaços para implementação de políticas de Educação, Saúde, Cultura, Vivenda e Defesa. Foi criada uma Defensoria do Povo especificamente na área de Proteção de Povos indígenas, com objetivo de “velar pelo direito dos povos indígenas e exercer ações para sua garantia e efetiva participação”.

De forma sintética, resumo o conjunto de dispositivos jurídicos, a estrutura administrativa vigente no país, em tese, à disposição para atender os povos indígenas. Ademais dos artigos citados na Carta Magna, existem 42 leis aprovadas na Assembleia Nacional (até 2009) que concernem ao conjunto de direitos territoriais, étnicos, educacionais, saúde, linguísticos, portanto, uma jurisprudência completa. A Ley de Idiomas Indígenas (nº 38.981, de 28/7/2008) entrou em vigência com objetivo de “regular, promover, fortalecer o uso e revitalização de idiomas indígenas”.

Com o propósito de coordenar políticas e projetos dirigidos aos Povos indígenas, no primeiro governo do presidente Hugo Chávez Frías, inspirando na concepção de “missão” lançou a Misión Guaicaipuro, em 2003. Tillett registra três convênios internacionais assinados¹⁵. Contudo, a implementação desse aparelho normativo mostra poucos avanços.

Enquanto à instalação da Comisión Nacional de Demarcación em 2004 representou novo embate do movimento indígena para provocar avanços no encaminhamento de direitos territoriais. O novo avanço normativo é a promulgação da Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas que insere no artigo 3 os conceitos de “Povos Indígenas” e “Comunidades Indígenas” a que se refere a Lei nº 38.344, de 27 de dezembro de 2005¹⁶ (Título I).

Pueblos indígenas. Son grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por ter uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y, sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras.

Comunidades indígenas. Son grupos humanos formados por familias indígenas asociadas entre sí, pertenecientes a uno o más pueblos indígenas, que están ubi-

15 O governo de Venezuela ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, em 2003, dispositivo infraconstitucional que é evocado pelo movimento indígena para reivindicar direitos territoriais e direito de consulta.

16 O documento indica 41 povos autodeclarados indígenas em Venezuela. O Censo dos Povos Indígenas informa a existência de 52 povos no ano 2011.

-cadas en un determinado espacio geográfico y organizado según las pautas culturales propias de cada pueblo, con o sin modificaciones provenientes de otras culturas.

Os movimentos indígenas e estudiosos identificam a armadilha contida neste dispositivo, distinção com conteúdo essencialista. Os “pueblos originários”, do primeiro conceito, têm-se revelado como obstáculo à titulação, de maneira que até o presente não houve titulação de território coletivo para nenhum “pueblo indígena” na Venezuela. O conceito de comunidade mostra-se ambíguo, pois assimila uma noção de “família indígenas associadas entre si” pertencente a um ou mais povos indígenas, com reconhecimento de “terras”.

Durante a oficina de Mapeamento Social em Puerto Ayacucho os presentes fizeram menção ao Povo Multiétnico Yabarana formado pelos povos Maco, Jodí, Panare, Uwojtüja. Entendo que nessa situação social os indígenas constroem fronteiras étnicas e representam processos sociais de territorialização. Na apresentação do território reivindicado a senhora Maria Fernanda Pérez sintetizou os argumentos do grupo que elaborou o croqui:

Ella (refiere a señora que inicia la presentación en indígena) está diciendo que nosotros estamos trabajando por este territorio, pues, y lo dibujamos aquí para hacerles llegar a conocer a ustedes el trabajo que nosotros estamos realizando. Y estos muñecos que ustedes ven aquí pintados, estos son los sitios sagrados para la etnia Yabarana y para el pueblo multiétnico. Porque nosotros no estamos reclamando este territorio nada más para pueblo Yabarana. No. Sino ahí hay varias etnias, que son los Jodí, los Panaré y los hermanos Piaroas. ¿Por qué? Porque esta gente desde que nosotros llegamos a ver lo que es mundo ellos siempre han convivido con nosotros y cuando nosotros comenzamos a hacer este trabajo ellos también apoyaron, con respecto a la zona donde ellos han habitado. Ellos también hicieron su recorrido como nosotros para poder anexar al mapa general. Y aquí nosotros dibujamos el Hato la Trinidad y el Hato La Mata. ¿Por qué lo dibujamos? Porque esos dos hatos están expropiados por el gobierno, y como ya muchos hermanos que están aquí presentes saben que nosotros hicimos nuestra apertura, pero no sabemos qué va a pasar con estos dos hatos expropiados por el gobierno. Es una lucha todavía que tenemos allí ahora no es con los que estaban allí, con los que antes ocupaban ese espacio, ahora es con el propio gobierno que tenemos el problema. Porque no sabemos, nadie nos ha dicho que si se va a quedar en manos de ellos o si nos lo van a entregar a nosotros. Lo único que ellos nos dijeron que la tierra es de nosotros, pero lo que está dentro de la tierra no, es del gobierno. Entonces, eso a nosotros nos preocupa ahorita, pues que estamos en este proceso de demarcación. Esto que ustedes ven por aquí este es el camino, en idioma de nosotros los Yabarana camino lo llamamos *zima* y aquí pintamos también las lagunas, las cordilleras y, bueno, las casitas que indican donde están las comunidades. Como no había que pintar mucha cosa, nosotros hicimos lo más importante que había que hacer. No podíamos pintar todo lo que está dentro del mapa. Y nos falta todavía terminarlo porque tenemos que agregarle aquí ¿por qué nosotros hacemos esto? ¿Por nuestro territorio? ¿Por qué nosotros estamos luchando? ¿Para qué?

A incerteza do pueblo multiétnico é sobre a classificação que será operada no processo de demarcação pelas autoridades governamentais, pois os critérios não necessariamente coincidem com as representações dos povos indígenas. No argumento está a reivindicação de um território, o reconhecimento como povos indígenas com identidades específicas - Yabarana, Maco, Jodí, Panare, Uwojtüja, que ocuparam e permanecem em um mesmo território. O argumento é elaborado na história e no presente: *porque esta gente desde que nosotros llegamos a ver*

lo que es mundo ellos siempre han convivido con nosotros. Todavía, é o presente da luta, as forças e pressões externas, a vontade dos técnicos e posições políticas que precisam encarar. A demarcação do território multiétnico deve incorporar as terras usurpadas dos indígenas por membros da oligarquia para formação de duas fazendas (hatos) expropriados pelo governo¹⁸.

Oliveira contribui para elucidar as questões em relação ao povo multiétnico, pois nos contextos de reconhecimento de direitos territoriais existem, ou não, forças de suporte político:

o processo de territorialização exprime as razões de Estado, e nele se expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo. Tais concepções são atualizadas em um contexto social específico, no qual os significados e as estratégias podem se referir a distintas escalas e adquirir sentidos múltiplos (OLIVEIRA, 2016: 267).

A propósito do processo demarcatório a Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas – CND, apresentou os dados dessa ação entre 2005 e 2008: haviam sido outorgados 36 títulos de propriedade coletiva a “comunidades indígenas” somando um total de 958.886 hectares, estavam auto identificadas 2.296 comunidades em Venezuela.

Quadro 1 - Titulações de Comunidades/Povo Indígena 2005-2008

ESTADO	TOTAL DE COMUNIDADES E POVO INDÍGENA
Anzoátegui	12 comunidades do Povo Ka'riña ¹⁸
Apure	13 comunidades – 9 Pumé, 3 Jivi e 1 Cuiva
Delta Amacuro	1 comunidade Warao
Monagas	9 comunidades Warao
Sucre	1 título várias comunidades Warao

Fonte: Comisión Nacional de Demarcación - CND (apud TILLET, 2009).

17 Durante a oficina em conversas com o Povo Multiétnico manifestaram preocupações devido à posição nada animadora do funcionário do Instituto Nacional de Tierras INTI a propósito da reivindicação demarcatória do povo multiétnico de receber o patrimônio integral. O território multiétnico abrange duas fazendas (hatos) expropriados pelo governo em 2009. Na informação oficial sobre o ato de desapropriação do Hato Trindade, no Estado de Amazonas consta que pertencia a Herman Zingg; correspondia a uma área de 12.000 ha descrita como uma “fazenda agroturística com alguma produção de gado”. Segundo a declaração do Ministro Elías Jaua “Zingg foi apropriando-se com os anos de “tierras que pertenecian a la etnia de la región”. Ver. “Intervendrán hato La Trinidad propiedad de la familia Zingg. El Nacional. 29.04.2009. Disponível em: <<http://www.guia.com.ve/noti/39415/intervendran-hato-la-trinidad-propiEDAD-de-la-familia-zingg>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

18 CASTILLO (2006) estuda as titulações no Nororiente de Venezuela que ocorrem de forma fragmentada e de pequenas áreas.

O estancamento do processo, de acordo com as explicações do CND, residia no “funcionamento ineficiente das Comissões Regionais de Demarcação¹⁹”; as mudanças devido a troca de ministros; falta de recursos financeiros e de pessoal especializado, é dizer obstáculos de ordem administrativa e burocrática. Contudo, os entraves são de ordem política e social. O reconhecimento de direitos (paradigma de reconhecimento) não se corresponde com redistribuição dos territórios dos povos indígenas (paradigma de redistribuição) resulta em obnubilar a justiça social (paradigma da justiça) na sua dimensão política, argumento que organizo com base em Fraser (2006). A falta de justiça é interpretada no ritmo da titulação, na forma concretizada, somente titulação de comunidades e nenhum povo indígena; nas mudanças de rituais administrativos e jurídicos, na ausência de participação e consulta dos povos indígenas em questões das demarcações de terras.

Um ato culminante de Estado em matéria de institucionalização e reconhecimento dos povos indígenas aparece no decreto que instituiu o Ministério Popular de los Pueblos Indígenas – MPPI ou MINPPI, “organo rector y coordinador de políticas gubernamentales en el ámbito indígena”. Essa instância acumulou críticas e desencadeou conflitos políticos e institucionais. Partiu das autoridades legítimas, delegados e representantes das organizações locais dos Povos e Comunidades indígenas do Estado Bolívar, reunidos na XI Assembleia Geral Regional da Federación de los Indígenas del Estado Bolívar – FIEB, introduzir “Voto de Censura” à autoridade superior do MPPI, o que foi feito “após escutar as denúncias dos delegados das comunidades” que reiteraram a “atitude divisionista, desconhecimentos de autoridades tradicionais legítimas, intromissão nas atividades próprias das comunidades, com claras intenções de desacreditá-las e colocar pessoas afeitas a ela”. Somavam-se críticas pela criação de um grupo paralelo às organizações legítimas que foi denominado “Frente indígena anti-imperialista Guaicaipuro” o que provocou fortes divisões e confusões. No Voto de Censura encaminhado ao Presidente da CRBV solicitava-se avaliar o exposto e tomar medidas em benefício da tranquilidade dos Povos indígenas (FIEB, 13 de maio de 2011).

O Ministério recebeu críticas severas por ter impedido avanços na implementação dos direitos dos povos indígenas, em especial não se materializaram direitos territoriais, o que gerou descontento entre as organizações. Asseveram as vozes do movimento indígena que o governo nacional estava desenvolvendo uma política assistencialista e paternalista representada pela gestão desse Ministério, transformado em um aparato vertical e hierárquico que impõe uma organização artificial e alheia. Os descontentamentos indígenas faziam eco e despertaram mobilizações.

As posições das autoridades políticas têm sido manifestamente contrárias às demarcações de territórios indígenas. Elias Jaua, Vice-presidente da RBV assumiu o cargo da Comissão Nacional de Demarcação²⁰ com o discurso de esclarecimento aos indígenas neste teor: *no se dejen confundir, sabemos que hay sectores que pretenden generar conflicto e inducir a los indígenas a aspiraciones que no son posibles. Se delimitarán los territorios que realmente necesitan*. Exortou à convivência pacífica entre os “criollos” y las etnias *para que quepamos todos los que queremos vivir en paz*. Dirigia-se aos fazendeiros explicando que *o gobierno no pretende generar conflictos con ellos, y*

19 No período, as Comisiones Regionales de Demarcación dependiam da CND, que constitui uma comissão paritária formada por representantes de oito Ministérios e oito representantes indígenas, coordenada pelo Ministério do Ambiente e dos Recursos Naturais. Nos oito Estados com população indígena formavam-se as Comissões Interinstitucionais e Regionais. Quanto aos procedimentos estão discriminados no artigo 38. O detalhe interessante é que a solicitação podia ser apresentada Oral ou mediante Ofício. Contudo, uma série de documentos exigidos (exemplo da situação de Terceiros não indígenas) mostram a vagariedade e exigências do processo, o que redundava em demoras no andamento. Os indígenas presentes na oficina de mapeamento narraram o ato de protocolar o pedido de demarcação – abertura do expediente – com detalhes do cerimonial para a qual são convidados os anciãos, organizações, associações e pesquisadores, testemunhas do direito reivindicado.

20 Por meio do decreto N° 8188 procedeu-se à Reforma Parcial do Decreto 7.855 que indica como “rector y supervisor” do Processo Nacional de Demarcação e Presidente da CND o Vice-Presidente da República, sem consulta aos indígenas e suas organizações.

les garantizó un avalúo para indemnizarlos y su reubicación para que continúen sus actividades productivas (TILLET, 2012: 132).

A demarcação de territórios em estados de fronteira revela outras questões políticas. Caballero (2007) fez o registro sobre as demarcações a partir de dados do Ministério do Ambiente e dos Recursos Naturais e confere que os Estados Amazonas, Bolívar e Zúlia - estados fronteiriços com a maior população indígena não haviam recebido nenhum título de terra, o que significa que o Estado não tem disposição de titular grandes extensões de terra para “grupos minoritários”; esse argumento é reforçado pela negação explícita do presidente de aprovar títulos com o argumento de que era “demasiada terra para pouco indígena”. Caballero interpreta a posição dos povos indígenas que mostram vigor e resistência a desprender-se de suas terras e afirma, com base nos estudos realizados, especialmente sobre os Yanomami, que política de etnicidade e territorialidade indígena são inseparáveis.

A revelia das indeterminações políticas os indígenas Ye'kuana iniciaram suas auto-demarcações, como menciona a antropóloga Nelly Arvelo-Jiménez, o mesmo fizeram os Yukpa, Jotí, Panare, Pemón e Barí. Johan Silva Semenedu, do povo Ye'kuana, estudante da Universidad Indígena de Venezuela, na oficina de mapeamento social descreveu essas ações e práticas de demarcação:

Y en cuanto a la demarcación, pues, también es participe en esa situación, porque la Universidad es uno de los aliados de las comunidades, por allí nosotros entramos, podemos entrar, incluso con la organización de la universidad. Hemos tenido contacto con universidades de Brasil, Bolivia, Cuba, hemos hecho esas promociones conquistando aliados y si lo hemos logrado. Ahora trabajamos para construir una especie de reglamento interno. Tenemos también apoyo técnico, algunos estudiantes están trabajando con las demarcaciones, con el auto-demarcación, haciendo curso de GPS para ayudar en el trabajo técnico. Bueno yo también soy secretario de la organización KUYUNI, del Alto Ventuari.

Lucha por la auto demarcación Ye'kwana no empieza cuando nace la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, ahí no. Que mucho más antes. En 1999 en adelante con un sujeto jurídico este proceso es impulsado por los Ye'kwanas por medio de varios encuentros, asambleas generales para hacernos entender la importancia que tiene la auto demarcación.

Ancestralmente el territorio Ye'kwana estaba ya demarcado por KUYUJANI, nuestro creador, de manera oral la cual estuvo o está reservado en la memoria de los ancianos sabios y sabias que hacen vida en las comunidades Ye'kwana de los tres sectores: sector Alto Caura, sector Alto Ventuari, Alto Orinoco y los Ye'kwana de Brasil. Para hacer este trabajo con las herramientas como: la Constitución de República Bolivariana de Venezuela y demás leyes internacionales que favorecen a los pueblos indígenas, así como el apoyo y la asesoría técnica de algunas instituciones aliadas. En todo sentido, somos guardianes de nuestra tierra, de nuestra naturaleza que nos dejaron nuestros ancestros para seguir viviendo en libertad sin destruir el ambiente y todo nuestro entorno. En este momento el pueblo Ye'kwana tenemos que unificarnos más entre los líderes, maestros, estudiantes... para dar fuerza a este proceso de auto demarcación que es un proyecto muy importante porque “el indio sin tierra es un indio muerto”. De acuerdo a esto, el otro paso importante es la unión de todos los indígenas de Amazonas y sus organizaciones para así fortalecerse más y decir ante el Estado que los indígenas Ye'kwana, Piaroa, Jotí, Yawarana, Baré y otros están vivos y que nos reconozcan nuestro territorio tal como estamos solicitando, no por parcela o por consejos comunales. Los sitios sagrados, los ríos, caños, animales, los morros, los monumentos sagrados hacen identificarnos como Ye'kwana”.

Os povos indígenas na Venezuela que conquistaram oito artigos na Constitución Bolivariana de Venezuela os que lhes garantem direitos étnicos, territoriais e culturais e ademais conquistaram espaço político tem feito da garantia e do cumprimento desses direitos uma longa e intrincada luta política. Não obstante a existência desse aparato legal e institucional²¹, aprovado pelo Congresso e Executivo, registra-se operações de obliteração progressiva pelo governo nacional, o que faz com que os povos indígenas elaborem novas estratégias e realizem mobilizações tanto para remover obstáculos à demarcação das terras como objetar às intervenções políticas e econômicas que ameaçam sua permanência nos territórios.

O Arco Mineiro, como veremos, é a mais recente decisão de política econômica que ameaça os territórios e os povos indígenas dos estados de Amazonas, Bolívar, Apure, Delta Amacuro, Monagas e Anzoátegui. Na oficina de Mapeamento Social em 2012 os discursos apontaram-se críticas às posições do governo nacional em relação ao corpus jurídico. Guillermo Diaz Arana²² destacou o território como direito fundamental para a vida e citou a violência da colonização:

Después de 500 años de resistencias indígenas, nosotros seguimos vivos y luchando, reclamando nuestros derechos a la tierra, cultura, costumbre, cosmovisión para que nuestras futuras generaciones no se desaparezcán, para que la vida en el planeta continúe en armonía e en paz con nuestros hermanos. Nosotros los pueblos Uwojtüja que hemos habitado la cuenca, la cabecera de los ríos, desde tiempos ancestrales, nuestros abuelos sabían los límites del territorio y ellos se respetaban de los otros territorios o pueblos. Con la llegada de la colonización nuestro territorio fue violado, a través de las leyes que nosotros desconocíamos, y a través de las leyes occidentales nos redujeron nuestros territorios de oriundo de Uwojtüja – Piaroa.

Os povos indígenas insistem na completude do reconhecimento de direitos étnicos. O líder Guilherme Arana destacou na sua fala a necessidade de informação no país, nos estados da região amazônica venezuelana.

Todos los pueblos multiétnico y pluricultural queremos el reconocimiento del Estado como Indígena. Hay que concientizar a la población, haciendo asambleas y nombrar comisión independientemente de políticas, sin distinción de color y pueblos. Solamente hacer el anteproyecto de los pueblos del Estado como multiétnico y pluricultural. ¿Qué beneficio trae al Estado para trabajar en colectivo? Tener comunicación y progreso y apoyo en colectivo en la parte social, económica y cultural respetando las costumbres y tradición de cada pueblo.

O “Estado Amazonas”²³ es un Estado indígena” opinaram os participantes na oficina de mapeamento; reconhecimento político apoiado em dado demográfico, a saber, 45,8% da popula-

21 O Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas foi instituído em 2007, como órgão executor da política pública no âmbito indígena. O cargo foi ocupado pela senhora Nicia Maldonado (2007-2012) do povo Ye'kwana. Disponível em: <<http://www.laguarura.net/2012/06/28/informe-sobre-la-situacion-de-los-pueblos-indigenas-de-venezuela-en-el-2011/>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

22 Guillermo Diaz Arana é do Povo Uwojtüja (Piaroa) fundador do CONIVE (1988) e da ORPIA (1993). Foi deputado ao Consejo Legislativo do Estado Amazonas. Actualmente, compõe a diretiva da Organização Indígena Piaroa Unidos del Sipapo – OIPUS e é membro da Comissão de Demarcação do Estado Amazonas, conduzido pelo Conselho de Anciãos. A sua experiência em direitos territoriais foi produto de relacionamentos com “la gente” de Brasil, Equador, Colômbia e Peru (BOLETÍN 1, 2013: 17).

23 Em 2012, os cartazes na cidade de Puerto Ayacucho, faziam alusão à identidade indígena do Estado do Amazonas. Esta identidade apoia politicamente a administração dessa unidade federativa, governada por Liborio Guarulho, do povo Baniva, eleito nos pleitos ocorridos em 2001, 2003; 2005-2009; 2010-2016 conduzido pelos parti-

-ção identificou-se como indígena e tem 19 povos indígenas - Arawaco, Baniva, Bare, Curripaco, Dzase (Piapoco), Eñepa, Inga, Hiwi (Guahivo), Jodĩ, Maco, Puinave, Saliva, Sanõva, Uwotjüja, Warekena, Yabarana, Ye'kuana, Yanomami e Yeral. A questão dessa designação Estado Indígena do Amazonas atravessou vários debates. Todavia, destaco a dificuldade na compreensão política desses atos e decisões. Em Venezuela persiste o medo por uma suposta vontade secessionista dos povos indígenas. O presidente Hugo Chávez Frías fez, em 2008, um pronunciamento desafiante sobre o projeto político identitário do Amazonas: *No por habitar indígenas o Amazonas se assignara todo o Estado ou se independizará de Venezuela* (TILLET, 2009: 145).

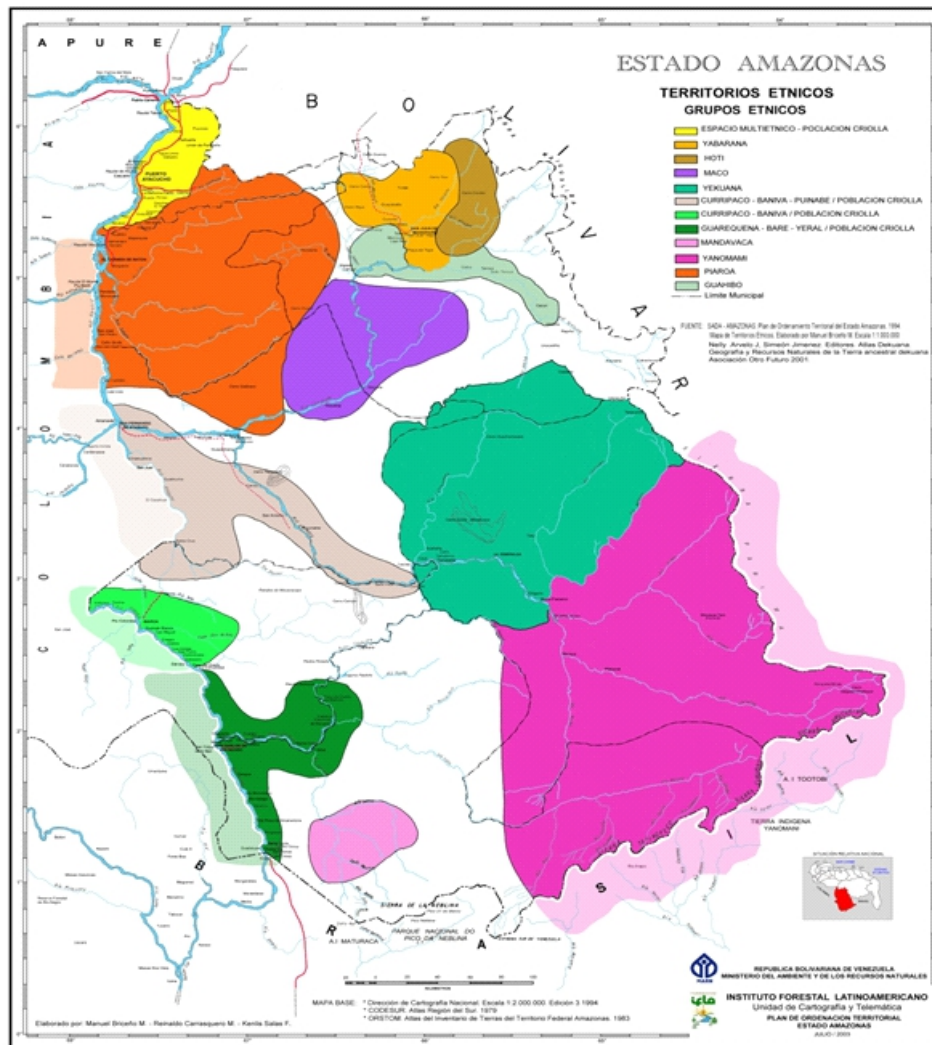
Na oficina, já mencionada, participaram representantes de 12 organizações indígenas: ORPIA, HOROMANI, OIYAPAM, OIPUS, KUYUNI, OPIPA, OCIUSPA, OPIJKA, OMIDA, PUAMA, OPIBA, a Asociación de Maestros Piaroa Madoja Huarija. Elas estão articuladas no que é reconhecido como movimento indígena do Amazonas. O mapa²⁴ de Territórios Étnicos inserido no Atlas Dekuana (2001), no qual se identifica a colaboração da antropóloga Nelly Arvelo-Jiménez e Simeón Jiménez²⁵ identificam 12 Territórios étnicos e 12 grupos étnicos, assinalando povos indígenas e população crioula: *Curripaco, Baniva, Puinave, População crioula; Curripaco, Baniva, Población Criolla; Guerequena, Bare, Yeral, Población Criolla*. O Espaço Multiétnico é demarcado em torno da capital do Estado. A representação do território é a quase totalidade identificada como indígena. Esse elemento é fundamental para a política identitária dos povos indígenas. Contudo, as ações locais e regionais para demarcação dos territórios indígenas não são contrabalançadas com a visibilidade étnica.

-dos: Movimento al Socialismo, Causa Radical; Pátria para Todos, Movimiento Progresista de Venezuela. Assinalo esse último fato relacionado com os “experimentos de cooptação política” que informa Arvelo-Jiménez. Desde outubro de 2016 foi aprovado pelo Conselho Legislativo a nova designação de Estado Indígena de Amazonas.

24 A base desse mapa é tomada do Plan de Ordenamento Territorial del Estado Amazonas de 1994.

25 No Mapa é identificada a colaboração da antropóloga Nelly Arvelo-Jiménez e Simeón Jiménez.

Figura 1 – Mapa Territórios étnicos - 2001



Na Venezuela a politização da demarcação dos territórios pelos povos indígenas é realizada de forma intensa, é debate central nas organizações, diversas mobilizações e eventos. A demarcação está no dia a dia dos povoados indígenas, na Universidad Indígena de Venezuela. O movimento tem feito os Pronunciamentos, um gênero de documento expressivo dessa politização, que se dirige ao Executivo Nacional e regional, ao legislativo, a imprensa, aos meios de comunicação de massa e aos aliados estratégicos nas universidades, nas organizações não governamentais. O Pronunciamento é uma peça que circula nos Congressos e Reuniões das Organizações e deve produzir efeitos políticos. Essa forma de posicionamento político público está presente em movimentos congêneres em México.

O direito e o próprio processo de demarcação estão politizados como se depreende de todas as ações, discursos e estratégias para efetivá-lo, em meio a condições de possibilidade restritas na medida em que o quadro político e econômico do país tem experimentado mudanças e tensões graves. Mas, radical é a posição das elites de negar justiça

Em 2011, o IV Pronunciamento das Organizações Indígenas trazia os dados da Secretaria Técnica de la Comisión Nacional de Demarcación e foi elaborado em nome da:

Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas (ORPIA), la Organización Indígena Piaroa Unidos del Sipapo (OIPUS), la Organización Ye´kuana del Alto Ventuari (KUYUNU), la Organización Indígena Yabarana del Parucito Medio (OIYAPAM), la Organización Indígena Jivi Kalievirrinæ (OPIJKA), la Comisión de la Organización Yanomami (HORONAMI), la organi-

-zación Mujeres Indígenas de Amazonas (OMIDA), la Organización de Comunidades indígenas Huôttuja del Sector Parhuaza (OCIUSPA), la Asociación de Maestros Piaroa (Madoya Huarijja), la Organización Yekuana del Alto Orinoco KUYUJANI ORIGINARIO, y el Movimiento Político Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas (PUAMA).

Nesse documento arrolam-se os argumentos demonstrativos da paralisação das demarcações coletivas, o que não corresponde com o “espírito da Constituição”. Conforme dados atualizados na Secretaria, havia sido entregue um total de 40 títulos de terras demarcadas com uma extensão de 1.005.846,73 ha, incluindo 73 comunidades, de um total aproximado de 3000 comunidades, reconhecidas pelos órgãos oficiais. Essas demarcações beneficiavam à 6 povos indígenas dos 40 com presença em Venezuela e comentava:

Esto significa que después de casi 12 años de vigencia de la Constitución, sólo se ha demarcado aproximadamente el 2,4 % de los territorios de los pueblos y comunidades indígenas del país, quedando pendiente el 97,6 % de las demarcaciones. Por todo esto el GOBIERNO NACIONAL, órgano que tiene el deber constitucional de demarcar (Artículo 119 de la Constitución) TODAVÍA SE ENCUENTRA EN DEUDA con los pueblos indígenas de VENEZUELA. Con la finalidad de contribuir con el avance del proceso de demarcación y partiendo de la nueva voluntad manifestada por el Gobierno Nacional presentamos las siguientes.

O IV Pronunciamento do Estado Amazonas frisa a “necesidad de reimpulsar con voluntad política el proceso nacional de demarcación del hábitat y tierras indígenas” e comunica nove propostas:

1. Reactivar la demarcación del hábitat y las tierras indígenas, priorizando la implementación y desarrollo del proceso nacional de demarcación como la principal política pública del Ejecutivo Nacional para garantizar los derechos territoriales de los pueblos indígenas en Venezuela, mediante la articulación entre instituciones del Estado y organizaciones indígenas, trabajando con las demarcaciones colectivas pendientes demandadas por varios pueblos indígenas del país.
2. Hacer una revisión de la Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y las Tierras Indígenas, tanto desde el punto de vista de su composición como de su funcionamiento, para lograr una planificación adecuada y definir las prioridades de trabajo en cada una de las regionales con población indígena. Esta revisión debería incluir las dificultades encontradas en el proceso durante estos años, los problemas técnicos y prácticos, los principales conflictos y obstáculos, y las posibilidades de continuidad de los procesos adelantados con anterioridad por las comisiones regionales.
3. Definir mecanismos para operativizar y llevar a la práctica el procedimiento para la demarcación definido en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas partiendo de la especificidad de cada pueblo indígena y de las diferentes situaciones regionales. Proponemos que los estudios socio antropológicos se sustenten en los peritajes de profesionales conocedores de la realidad de cada pueblo indígena y pertenecientes a instituciones públicas y privadas.
4. Establecer criterios técnicos y operativos para desarrollar el proceso en cada una de los estados con población indígena, definiendo prioridades y posibilidades, según las diferentes opciones planteadas por la Ley de Demarca-

-ción; esto es, demarcaciones por comunidades, por pueblos o segmentos de pueblos, y por grupos o zonas multiétnicas, logradas mediante la discusión y el consenso.

5. Diseñar una estrategia efectiva y consensuada de demarcación, partiendo de las autodemarcaciones ya realizadas por los propios pueblos indígenas y sus organizaciones en todo el país, haciendo las revisiones necesarias para avanzar y llegar a las convalidaciones y homologaciones permitidas por la ley. Llamamos la atención sobre los Estados en los que se están realizando planes de ordenación del territorio, en el sentido de que en los mismos se tome en cuenta y respeten los procesos de demarcación de hábitat y tierras indígenas ya iniciados. De igual forma, que instituciones como el Instituto nacional de Tierras se abstengan de entregar cartas agrarias y otras figuras legales en tierras indígenas. Para evitar conflictos potenciales.

6. Asignación de recursos económicos suficientes por vía presupuestaria a los órganos competentes para desarrollar el proceso, incluyendo la capacitación técnica específica de funcionarios públicos y líderes indígenas.

7. Analizar las diferentes experiencias comparadas de demarcación y titulación de territorios indígenas en otros países de América Latina (Brasil, Bolivia, Colombia, Nicaragua), para verificar criterios técnicos y socioeconómicos, avances, extensiones territoriales reconocidas en número de hectáreas, formas de saneamiento y solución de conflictos, acuerdos con terceros, etc. **Brasil** es el país latinoamericano con mayor superficie de tierras indígenas demarcadas conforme al artículo 231 de la Constitución, con un total de **108.519.996 hectáreas** de extensión territorial. **Colombia** tiene un total aproximado de **31.207.978 hectáreas** reconocidas en resguardos a los pueblos y comunidades indígenas (Constitución de 1991 y Convenio 169 de la OIT); y **Perú** un total de **12.550.427 hectáreas** reconocidas a los pueblos y comunidades indígenas de la región amazónica. En **Bolivia**, también se han registrado avances importantes en la región amazónica y oriente con un total de **7.404.500 hectáreas** y en **Ecuador con 5.282.850 hectáreas**. En **Nicaragua** existen desarrollos significativos de los procesos de demarcación de territorios indígenas, durante el año 2010, se lograron titular cuatro territorios indígenas adicionales a los ocho entregados con anterioridad, sumando **así 12 territorios titulados** y registrados entre los 23 previstos por la Comisión de Demarcación (Negrito no original).

8. Destruir el proceso de los prejuicios ideológicos e interpretaciones erradas mediante el establecimiento de criterios claros y políticas bien definidas que hagan referencia a la demarcación de hábitat y tierras indígenas como la materialización de un derecho constitucional para un grupo específico y originario de la población, en el marco del Estado venezolano y sus exigencias.

9. Definir mecanismos claros de resolución de conflictos y controversias internas entre los propios pueblos indígenas y los terceros ocupantes de sus territorios, incluyendo el establecimiento de criterios sobre el alcance de los derechos de los terceros que permitan destrancar los conflictos existentes²⁶.

No Coloquio Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Pan-Amazonia (2012), o antropólogo Esteban Emilio Mosonyi refletia as contradições e paradoxos da política indigenista de Venezuela:

26 No Quarto Pronunciamento é datado de 25 de outubro de 2011. Disponível em: <011https://www.aporrea.org/ddhh/a132655.html>. Acesso em: 5 maio 2013.

Tenemos una de las mejores legislaciones proindígenas del mundo –Constitución incluida– más al propio tiempo, al cabo de casi catorce (14) años de conducción bolivariana, estamos en medio de un gran estancamiento y una incertidumbre como pocas veces en la historia. Somos uno de los países donde en menor cantidad se han demarcado tierras indígenas; con una Educación Intercultural Bilingüe todavía incipiente y errática; en cuyo territorio la justicia apenas funciona para los pueblos indígenas. Y –nos duele constatarlo una y otra vez – las comunidades tradicionales enmarcadas en su propia cultura distintiva se ven interferidas por organizaciones verticales dirigidas desde el Estado, provisto de una ideología absolutamente ajena al acervo auténtico y autóctono de las comunidades y pueblos originarios (MOSONYI, 2013, Mimeo).

O movimento e as organizações indígenas na região Amazônica propõem ser diferentes desde sua diversidade e nas circunstâncias concretas produzem pressões e elaboram o quadro de alianças estratégicas. Nesse ponto o diálogo com Pacheco de Oliveira (2016) permite pensar tanto os movimentos indígenas como uma nova política indígena das próprias organizações.

O Estado venezuelano tem direcionado para os indígenas um clientelismo partidário, políticas assistenciais feitas na base de negociação sobre das “novas necessidades” (gasolina, transporte, serviços de comunicação e telefonia). Projetos que representam autonomia como a educação e formação de jovens são dificultados. A Universidad Indígena de Venezuela é um exemplo, pois com mais de 15 anos, o seu reconhecimento oficial como instituição de educação superior, enfrenta dificuldades pelo controle sobre curriculum, professores e, ainda a suspeição e vigilância²⁷.

A ruptura com o modelo institucional e ocidental de universidade é produto de lutas desiguais. A UIV tem-se empenhado em impulsionar a demarcação de terras indígenas, os problemas das comunidades e os conhecimentos ancestrais. Manifesta posicionamento crítico face ao Proyecto de la Zona de Desarrollo Sur Arco Minero del Orinoco.

As concepções políticas, e de política dos povos indígenas, concretizam-se em organizações partidárias. No Estado Amazonas foi organizado como partido regional o Movimento Indígena Pueblo Unido, Autoctono y Multiétnico do Amazonas – PUAMA. A relação e transformação de movimentos étnicos em partidos político-étnicos constituem um debate aberto²⁸ do jogo e campo político e da profissionalização política de algumas lideranças²⁹.

Paralisação das demarcações e acirramento dos conflitos. Posição do CONIVE

Desde 2007, o movimento indígena em Amazonas permanece à frente de uma série de atos e manifestações para exigir o cumprimento da Constituição e estar atento aos recuos, cortes, reinterpretações nos direitos territoriais, ameaças e controle da sua participação em decisões relevantes à causa indígena. Eventos políticos singularizam esse intervalo. Em 2006, o V Congresso do CONIVE não teve a presença da presidente eleita no IV CONIVE – Nicia Maldonado, da etnia Ye'kuana – que decidiu organizar um evento paralelo. A líder indígena Noely Pocaterra, do povo Wayúu, com trajetória destacada na Assembleia Nacional Constituinte assume o V Congresso CONIVE e a presidência. Em 2007, o governo anunciou o

27 Foi reconhecido pelo Decreto nº 39.810, de 29/11/2011. O reitor anterior, o antropólogo Emilio Esteban Mosonyi, foi afastado por ter assinado o “revocatorio”. Após negociações, os indígenas conseguiram fosse nomeado Guillermo Guevara, do Povo Jivi, formado em Educação é primeiro reitor indígena na história do país e da Universidad Indígena de Venezuela.

28 Van Cott (2003) escreve que o partido étnico é *de identidades étnicas entre otros factores* (VAN COTT, 2003: 27 apud ANGOSTO-FERRÁNDEZ, 2012: 115)

29 O trabalho de Luis Fernando Angosto-Ferrández (2012) levanta questões sobre esses processos de participação, no limite de posicionamentos e trajetórias individualizados.

Ministério Popular para os Povos Indígenas - MPPI nomeando Nicia Maldonado como ministra, com aberto desacordo e críticas por parte de segmentos do movimento indígena, como já foi frisado. A ministra ascendeu disputas por novos espaços e estruturas regionais de poder.

Ainda, na linha de intervenções autoritárias, em 2008, o executivo propõe modificação de leis sem consultar os indígenas e suas organizações. A primeira modificação diz respeito à LOCPÍ de 2005, com isto violando os direitos territoriais e de consulta. Na proposta de alteração de 2008, modificavam-se os termos “hábitat” e “terras indígenas” substituídos por “territórios comunales”; determinava a eliminação das organizações indígenas para substituir por “Consejos Comunales”; insere mudanças nos procedimentos de demarcação e nos decretos de participação dos indígenas. O mais grave foi o decreto de criação das Áreas sob Regime de Administração Especial – ABRAE, por violar decretos dos povos indígenas as suas terras, hábitat e aproveitamento dos recursos naturais. A CONIVE e os movimentos indígenas se mobilizaram para impedir a execução do decreto.

Os conflitos sociais têm-se ampliado com os obstáculos que aumentam para a demarcação das terras. Nos conflitos e disputas os indígenas enfrentam seus antagonistas históricos, enquanto o Estado tende a reforçar às oligarquias regionais e setores empresariais que renovam seus interesses pelos recursos naturais e pleiteiam concessões de terras, minérios, madeiras, recursos que se encontram nos territórios tradicionalmente ocupados. Outros conflitos de propriedade verificam-se entre comunidades indígenas e não indígenas, de povos indígenas com áreas sob regime de administração especial, como os parques nacionais, com instâncias do próprio Estado que segue fiel à noção de soberania e de intervenção militar em zonas de fronteira. Assim, a ausência de demarcação acirra os conflitos por terra e recursos. A Comissão Nacional de Demarcação, em 2004, recebeu 23 casos de conflitos e o ritmo de denúncias de novos é crescente.

Alguns desses conflitos informam uma trajetória inserida nos processos demarcatórios, paralisados ou tangenciados pelo Estado. As ações mais dilatadas no tempo têm sido para preservar os territórios de ameaças, realizar as autodemarcações, empreendidas pelo povo Yukpa (Estado Zúlia), Ye'kuana, Pemón, Jodí e Eñepa (Estado Bolívar e Amazonas); exercer pressão sobre as comissões de demarcação e vigiar atentamente as decisões do executivo e legislativo. Essa agenda é compartilhada pelas organizações solidárias dos Estados organizações dos Estados Zúlia, Monagas, Amacuro e Anzoátegui.

Nos últimos quinze anos, o conflito mais noticiado envolve o povo Yukpa e o povo Barí com fazendeiros do Estado Zúlia. O território ancestral dos Yukpa encontra-se na Sierra de Perijá³⁰ e progressivamente foi lhes usurpado com o repasse de terras férteis para famílias privilegiadas durante o governo de Juan Vicente Gómez, nos anos 1920; continuaria com os sucessivos mandantes. Descendentes da família García tomaram conta dos indígenas, da floresta e dos rios e continuaram a ampliar domínios sobre as terras por eles ocupadas, ademais, utilizam-se de serviços de pistoleiros que os atemorizam. Mais radical e perigoso foi ter procedido a provocar faccionalismos.

O povo Yukpa retoma a recuperação das terras³¹ e, em 2004, introduz o expediente para demarcação de terras, correspondendo a 285.000 hectares na Sierra do Perija. Na região zuliana a demarcação tinha poucas chances de ocorrência pela intrincada rede de interesses entre os pecuaristas, setores do executivo e legislativo nacional³². Os Yukpa, igualmente, exigiram a sus-

30 A Sierra de Perijá localiza-se na fronteira Venezuela Colômbia. Interesses de pecuaristas e de empresas de mineração (carvão) reduziram e contaminaram as terras dos Wayúu, Yukpa, Barí e Japreria.

31 As estratégias de recuperação de terras dos Yukpa são narradas desde a década de setenta, confrontando o poder dos fazendeiros e de empresas de mineração.

32 O pleito da demarcação dos Yukpa e Barí da Sierra de Perijá iniciou nos anos setenta quando solicitaram a compra de benfeitorias de prédios improdutivos. No contexto político novo, o presidente da República Hugo Chávez acenou com aprovação da autodemarcação.

-pensão dos projetos de exploração carbonífera e cancelar as concessões. Em 2009, o governo entregou títulos para as comunidades de Tinacox, Aroy e Shirapta com 41.630 hectares, enquanto os caciques de Toromo, Neremü, Khasmera e Toyuyo recusaram a proposta defendendo o território Yukpa e, não lotes por setores. O povo Yukpa lutava pela autodemarcação contínua do seu território, o que lhes foi negado em mensagem televisado pelo Ministro del Interior e com essas primeiras titulações fragmentadas, de pequenas áreas de terras, pouco férteis; alguns receberam pequenas dádivas como tratores e caminhões. Os que resistiram a esses acordos nada receberam e sobre alguns se desataram perseguições³³.

Os Yukpa têm noção clara dos seus direitos territoriais e sua reivindicação de título coletivo; alguns deles enfrentam forças desiguais com posições de resistência. O cacique do povoado de Chakpata, Sabino Romero foi o alvo de uma política de eliminação dos “descontentes”, movida pelos fazendeiros. Em 2008, o pai do cacique foi ferido mortalmente por homens contratados por fazendeiros. Alguns deles eram membros do Frente Revolucionario Campesino por la Defensa del Mediano y Pequeño Produtor e acusaram o cacique de Chakpata de roubo de gado. As comunidades e chefias de Chaktapa (Sabino Romero Izarra) e de Guamo Pamocho (Olegário Romero) divididas em torno das dádivas governamentais se enfrentaram no segundo povoado, em 2009, com um saldo de mortes. Os envolvidos foram presos. Os fazendeiros montaram a trama para culpar Sabino Romero pela violência e mortes e as autoridades locais encarnecidamente procederam a culpá-lo.

O conflito da Sierra de Perijá não se centra nesse novo acontecimento, mas sim na resistência contra a invasão territorial e os desmandos dos pecuaristas, apoiados por funcionários públicos, a justiça e as forças policiais. A intervenção externa sobre os Yukpa impedia que os mecanismos tradicionais de solução de disputas entre os indígenas entrassem em ação. Em 2009, ademais de Sabino Romero, foram presos Alexander Fernández e Olegário Romero. O primeiro líder foi submetido a processos judiciais eivados de legalidade na construção de provas. Sob grande tensão no Estado Zúlia, o governo decretou a transferência dos presos para a cadeia na cidade de Trujillo, estado Trujillo³⁴. Sabino Romero foi mantido preso com flagrante violação de direitos humanos e étnicos. Após inúmeras denúncias sobre as arbitrariedades cometidas, e ainda, com a deflagração da greve de fome pelo Pe. José Maria Korta foi tomado a decisão de liberar o líder e aceitar o pedido de julgamento conforme a justiça do povo Yukpa. Sabino Romero é inocentado, mas três anos depois é vítima fatal de uma emboscada.

Em 2009, a Corte Interamericana de Direitos Humanos - CIDH tomou conhecimento da situação do povo Yukpa e fez comunicado ao governo venezuelano no qual sublinha que devido à falta de titulação efetiva e retardo na demarcação se tinham gerado conflitos violentos entre comunidades Yukpa e fazendeiros, que praticam o fustigamento constante com objetivo de expulsá-los das terras ancestrais e evitar as práticas de recuperação das terras. Ainda, essa organização assinalou que efetivos da Guarda Nacional acompanharam os ataques ordenados pelos fazendeiros. Cita os Terceiros interessados na exploração do carvão, cujo impacto se agudizou pela mesma ausência do processo de demarcação. A Corte Interamericana de Direitos Humanos chamou ao Estado venezuelano a “*adotar as medidas necessárias para dar vigência imediata as normas constitucionais e internacionais que consagram o direito dos povos indígenas*”.

Em 2011 o governo acena com a titulação e demarcação do território Yukpa e Barí, fortemente criticada pelos indígenas, assessores, advogados. Os Yukpa receberam 143.610 hec-

33 Diversos documentos foram utilizados para sintetizar estes conflitos que mobilizou a opinião nacional e internacional, cito entre eles os sites das organizações: CONIVE (www.conive.org); IWGIA (www.iwgia.org/iwgia); APORREA (<https://www.aporrea.org>); SOCIEDAD HOMO E NATURA (homoetnatura.blogspot.com); REVISTA SIC GUMILLA (<http://revistasic.gumilla.org>).

34 Ver informação Disponível em: <<http://www.elpueblosoberano.net>>. Acesso em: 1 abr. 2017.

-tares e os Barí 325.570 ha. Todavia o Polígono não corresponde às terras autodemarcadas. No caso dos Yukpa exclui 90 mil hectares de suas terras originais, exatamente onde se localizam as fazendas. Ao mesmo tempo, o Estado reconhece direitos de terrenos assentados legal ou ilegalmente e reafirma a autoridade do Estado para decidir a exploração de recursos minerais. Com ironia, é dito que se trata de títulos “chimbos” ou enganosos. A titulação não diminuiu as manifestações de aberta hostilidade contra os Yukpa. Os enfrentamentos e provocações continuaram e, em 2014, ocorreu um homicídio, além de tentativa de assassinato de Silverio Romero, filho do cacique Sabino Romero. “Terceiros” do grupo de donos de fazendas praticaram um despejo utilizando armas de fogo. Nesse enfrentamento não se observou a intervenção de efetivos militares que protegeram os Terceiros. Sobre o assassinato de Sabino Romero, os culpados foram condenados a sete anos de prisão e nenhum expediente encontra-se aberto em relação aos mandantes do crime³⁵ identificados no processo.

Na reunião do Parlamento Latino-americano, em 2011, Emilio Mosonyi apresentou o artigo “La crisis de Perijá: momento crucial para la resistencia indígena” com posicionamento crítico sobre o perigo do povo Yukpa tornar-se vítima de um etnocídio. Além da perda de 90% de suas terras, não reconhecimento de suas terras ancestrais, receberam o pacote dos *Consejos Comunales*, completamente eurocentricos e centralizados na capital da República Este modelo nada ter a ver com o avançado na Constituição, escreve o antropólogo (MOSONYI, 2011, 2).

O termo ambiguidade estrutural do Estado é empregado por Zent, Zent, Molo e Chonocó (2016) para entender o jogo e estratégia de animar, estimular e, mas logo desalentar e obstaculizar o acesso aos títulos e demarcações para os povos indígenas. Por outro lado, nessas titulações não é publicizado o conteúdo do título e, dessa forma, aferir se obedecem aos itens da demarcação comunitária inseridos na Lei de Demarcação. Os autores confirmam o tamanho relativamente pequeno das terras tituladas e, na maioria dos casos, com referência a comunidades individuais e não entidades coletivas como povos étnicos ou povos multiétnicos.

No Estado do Amazonas estão abertos cinco expedientes, mas os grupos e comunidades que iniciaram o processo é maior. O único título entregue no Estado do Amazonas foi ao povo Jodí de Caño Iguana. Eles receberam um “Certificado” outorga a propriedade coletiva de 223.078 hectares, reduzindo em 40% a área baseada na autodemarcação. Destacam Zent, Zent, Molo e Chonocó (2016) que se trata de um documento sem existência legal. Os Eñepa, que têm seus territórios nos estados Amazonas e Bolívar, aguardam como outros povos a concretização da demarcação, que representa a promessa de corrigir a tendência histórica de invasão e apropriação das terras indígenas desde a colonização, afirmam os autores. Desta forma, não se trata do mapa, nem da solenidade formal ante o Estado, pois para os povos indígenas o mais importante é a conscientização de defender a terra e o acesso a ela (ZENT et al., 2016).

As áreas de fronteiras têm especificidade neste debate sobre os atos de Estado, que resiste a titulação e demarcação de povos indígenas localizados nas fronteiras internacionais. Atos arbitrários de efetivos militares ocorrem com mais frequência nas fronteiras contra os povos. Na oficina de Mapeamento Social de 2012, os Yanomami apontaram as bases militares localizadas uma em Parima e outra no Cerro Delgado Chalbaud, estabelecidas para o controle da entrada dos “brasileiros mineiros”, a liderança Yanomami manifesto discordâncias com atos dos efetivos militares.

Sin hacer consulta a los Yanomami fue instalada la base militar, no consultaron. Lo único que dijeron que estaban aquí para cuidar la vida, que había muchos turistas, muchos mineros y ahí los Yanomimi cayó así rapidísimo. Bueno, pues vamos a aceptarlos, vénganse y se quedaron. Y pasó ochos años fue un militar

35 Disponível em: <<http://www.derechos.org/ve/pw/wpcontent/uploads/08PueblosInd%C3%ADgenasListo1.pdf>>. Acesso em: 1 abr. 2017.

cogía una Yanomama, un militar tiraba una Yanomama. De ahí, bueno, cuando ustedes vinieron aquí ustedes dijeron que iban ayudar, cuando ustedes vinieron nos dijeron que ustedes iban a ser guardias de nosotros, iban a cuidar la tierra, iban a cuidar del río, cuidar de nosotros, escuchar a nosotros, ustedes dijeron. Pero ustedes no vinieron a violar la mujer Yanomami. Ahí los Yanomami se armaron y quemaron las casas de los militares, de noche, como a las 12 de la noche, quemaron el comando. Los militares se escapan durante toda la noche. Bueno y ahí es importante porque en varias oportunidades ha sucedido, en Parima, en Koyowe, sucedió también, un teniente casi disparo a un Yanomami, casi lo disparo. Quiere decir que no fue consultado. Si fuera consultado con Yanomami creo que no sucede esto de amenaza con los Yanomami. ¿Con todo eso que seguridad vamos a tener nosotros con ellos? /! No se puede! (BOLETÍN n° 1.2013: 20).

Na instrumentalização de controles da fronteira em dezembro de 2010 foi assinado o decreto de criação dos “Distritos Militares” com objetivo de dar “atenção prioritária das fronteiras em cumprimento da aplicação dos princípios de Segurança, Defesa e Desenvolvimento Integral da Nação, os quais vulneram a tranquilidade pública e a situação socioeconômica do país”. Na fronteira com Colômbia foram criados dois distritos na região sul do Estado Zúlia, um foi criado no estado Táchira; três instalados em Apure; um em Guárico; um no Estado Bolívar, junto ao rio Orinoco, fronteira com Colômbia e o último no Estado Sucre³⁶.

Depreende-se uma relação escusa nos processos de demarcação em curso. São concomitantes, a inoperância da burocracia para realizar as titulações desses territórios e a celeridade do governo nas intervenções em terras que se inserem no Plano Estratégico Nacional de Produção Agro Alimentária, no qual procede a “reativar a produção de imóveis que se somam a esse plano prévio à classificação de terras “ociosas”. Ninfa Tividor, presidente da ORPIA falou³⁷:

Estamos luchando para no ser desplazados por el desarrollo. Estamos en los espacios estratégicos del desarrollo minero, gasoductos, carreteras, represas. Cuando hablamos de territorios indígenas hablamos de conuco, territorio sagrado, se lucha para la consulta previa, la biodiversidad, lo que se puede ver, lo que se puede trocar con otro pueblo de la Amazonia... La opinión de las fuerzas armadas, de las multinacionales cuanto a esto de la demarcación³⁸.

A participação como observadora no VI Congresso Nacional de Povos Indígenas de Venezuela organizado pelo CONIVE, em Caracas permitiu o registro de questões centrais no discurso dos povos indígenas: o território e a organização política. A reunião³⁹ do VI Congresso Nacional de Povos Indígenas de Venezuela⁴⁰ (Caracas, Sala Plenária do Parque Central, dias 20

36 A dissolução desses corpos ocorreu em julho de 2016 substituídos pelas “Regiões estratégicas de Defesa Integral Ocidente e Los Andes, do Comando Estratégico Operacional de la Fuerza Armada Nacional (Disponível em: < www.infodefensa.com>. Acesso em: 20 mar. 2017).

37 Fala realizada no Colóquio Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales, com participação de pesquisadores e indígenas, realizada na Universidad Central de Venezuela.

38 Anotações do Colóquio Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales. 2012.

39 A participação de Rosa Acevedo Marin (UFPA) e Zulay Poggi González (CENDES) no VI CONIVE como convidadas foi solicitada ao Parlamento Indígena de Venezuela na pessoa do deputado José Gregório Mirabal. Estas notas contribuem a compreender os processos políticos que influenciam na demarcação e titulação de povos indígenas em Venezuela. Trata-se de observações preliminares elaboradas na forma de uma Nota Técnica do IV CONIVE e cujo propósito é documentar o trabalho de pesquisa do Projeto “Mapeamento Social dos Povos e Comunidades Tradicionais na Pan-Amazônia: uma rede social em consolidação” (UFPA/UNAMAZ)

40 A reunião do VI CONIVE apoia-se no artigo 119 de la Constitución Bolivariana de Venezuela no Capítulo III De los Derechos de los Pueblos I indígenas. Artigo 119 “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunida-

e 30 de março de 2012) não parece ter sido o objeto especial de interesse das organizações governamentais, o que não se corresponde com a fidelidade manifestada pelos participantes ao Presidente da República. Durante as apresentações foi feita menção a duas ou três instituições, mas não foi definida a posição dos sujeitos da administração como observadores ou convidados. Em relação aos pesquisadores também puderam passar por despercebidos e se havia eram poucos. Não foi possível identificar se havia assessores de organizações não governamentais no público. No prédio, alguns guardas faziam o papel de proteger as pessoas e as instalações, mas todo foi muito calmo. Neste recinto se mobilizaram em torno de 800 pessoas. Havia um grupo de jovens no auditório (com camisa vermelha) para conduzir as pessoas, muito discretos e solícitos. Poucos jornalistas presentes. Parece fácil concluir que estavam os delegados das organizações reunidas pelo CONIVE, deputados indígenas, membros da diretoria, portanto, um diálogo mais horizontal e intra-organizações.

Naquela manhã do dia 29 de março, com gestos silenciosos, os povos indígenas de Venezuela, como delegados a este VI Congresso, ocuparam o auditório recém reformado. Muitos acabavam de chegar depois de horas de viagens de ônibus. Ao chegarem, fizeram uma fila rápida de inscrição de delegados e deixaram suas mochilas, sacolas e pequenas malas na antessala para ir ocupar as cadeiras naquele auditório. O silêncio foi se desvanecendo quando por volta de dez e trinta da manhã se fez a composição da mesa de abertura do Congresso. Noely Pocaterra⁴¹ foi voz forte nesta mesa. Anunciou a cerimônia pela saúde do Presidente, que foi feito em um corredor lateral por uma mulher Wayúu. Desse ritual, somente foi possível ouvir os sons guturais, maracás suficientemente vibrantes e profundos para produzir uma espécie de carga de energia no meio do silêncio geral. Concluída essa cerimônia, ela falou em voz alta do seu sonho de um dia todo os indígenas realizar a “toma de Caracas”. Crianças e jovens Pemón entoaram o Hino Nacional de Venezuela na língua Pemón que foi ouvido por todos em espécie de emoção coletiva. Na imaginação do ouvinte como fica na tradução para essa língua indígena da estrofe principal que disse: “Gloria al Bravo pueblo que el yugo lanzó. La ley respetando la virtud y honor”.

Todavia, é preciso afastar-se dos passos do Congresso para apresentar a organização que o convoca, as delegações, os temas, as dissensões. Para a maioria este Congresso teria como pauta a demarcação das terras indígenas. No unísono de muitas vozes ouviu-se: “Es obligatorio del Congreso la demarcación. Muchos hermanos⁴² esperando por la demarcación. La demarcación y la titularidad es demasiadamente importante”.

Mas este debate da demarcação ficou em momentos deslocado, sobretudo para os componentes nas Mesas do Congresso frente a dois temas da organização CONIVE. Primeiro: a Plataforma Política e as alianças do CONIVE e o segundo: a revisão da estrutura do CONIVE. O tema demarcação ficou em “acordos e resoluções”, Mesa Técnica e organização de uma Comissão. Foi decidido agendar audiência com o Vice-Presidente da República Bolivariana de Venezuela para tratar sobre o estado da demarcação. Atualmente, a Vice-Presidência é o órgão

-des indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originários sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en la Constitución y en la Ley.” Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. 1999.

41 Noely Pocaterra, do povo indígena Wayúu é denominada em alguns discursos e falas como “Madre” ou “Abuela”. Ela representou os indígenas na Assembleia Nacional Constituinte, em 1999, quando foi aprovada a Constituição da República Bolivariana de Venezuela que inseriu o Capítulo VIII Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com os artigos 119 a 126. Posterior, ao cargo de Deputado Constituinte, foi eleita Deputada Indígena à Asamblea Nacional junto com os deputados José Luís González – Pemón – Região Oriente e Guillermo Guevara – Jivi, Região Sur.

42 No tratamento dos congressistas o tratamento era “irmão”, “irmã”. Alguns delegados utilizaram a expressão Camarada.

reitor que está conduzindo a demarcação e preside a Comissão Nacional de Demarcações. Apesar deste deslocamento do tema demarcação ele foi insistentemente retomado pelos delegados em suas falas. Não havia dúvida que era a motivação principal da base.

O que é o CONIVE? Um Partido? Uma organização independente? Qual sua base de representação? Em que “contexto” surge a necessidade do seu fortalecimento, a necessidade de revisar alianças? Como a realização do Censo Demográfico e do Censo Indígena está articulada com a demarcação? Qual é o “contexto” político das eleições para presidente em outubro próximo que influência esta questão das alianças? Qual é o debate do movimento social indígena e relação com o Estado? Que implicações para o movimento social indígena têm a participação nos quadros partidários e governamentais?

Várias destas questões atravessam o movimento social indígena em Bolívia, Equador, Peru, Brasil o que não significa tenhamos uma análise teórica pronta. Também do ponto de vista das organizações a análise política pode ficar no plano de uma justificativa de circunstâncias e condicionantes.

A organização do CONIVE em 1989 foi precedida por um processo de construção do movimento indígena, que vinha de finais dos anos 70. O primeiro Encontro de Povos Indígenas se realizou em Paraguaipoa, Estado Zúlia. As lideranças realizaram um trabalho de articulação durante dez anos e desenvolveram as lutas pelo território e luta pela identidade mencionou Noely Pocaterra.

Na convocatória e reunião para o I Congresso Nacional dos Povos Indígenas foi constituído o Conselho Nacional Índio de Venezuela – CONIVE. A sua estrutura organizativa⁴³ abrange os Estados com presença indígena. Em 1998 a diretoria da CONIVE reuniu-se com o candidato presidencial Hugo Chávez e assinaram o documento “Un compromiso con la Historia” e por este pacto, ele honraria aos povos indígenas com o reconhecimento a “diversidad cultural”⁴⁴. O processo posterior foi a organização para constituir um grupo político com capacidade de conduzir lideranças para os corpos deliberantes (Congresso Nacional, Prefeituras, assembleias estaduais).

Havia consenso entre os delegados e a Coordenação do CONIVE de terem sido visibilizados social e politicamente, a dignificação do indígena na sociedade venezuelana, associado ao reconhecimento de direitos coletivos. Outro consenso se estabelece sobre os processos que conduziram à criação de organizações paralelas e competitivas. Noely Pocaterra afirmou: “Assim dizem os “*alijunas*”⁴⁵ que os indígenas estamos divididos”.

43 Listam-se as organizações afiliadas a CONIVE com o número de delegados no VI Congresso. ORPIA – Organización Regional de Pueblos Indígenas del Estado Amazonas (105 delegados); CORPIA – Consejo Regional de Pueblos Indígenas del Estado Apure; OPIA- Organización Regional de Pueblos Indígenas del Estado Apure (80); FIEB - Federación Indígena del Estado Bolívar (105); UCIW – Unión de Comunidades Indígenas Warao (80); UPIM – Unión de Pueblos Indígenas de Monagas (80); CONIVE –Sucre (80); ORPIZ – Organización Regional de Pueblos Indígenas del Estado Zúlia (105); ORPA - Organización de Pueblos Indígenas del Estado Anzoátegui (80). Estava ainda a delegação dos Estados Mérida (15), Trujillo (15) e Sucre (84).

44 A frase é retirada do folder VI Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Venezuela – CONIVE. Logros del CONIVE: Derechos colectivos y políticas públicas indígenas. Comisión Organizadora del VI CONIVE. Caracas, 29 e 30 de marzo de 2012.

45 A expressão na língua Wayúu significa o “não indígena”.

Como interpretar esse faccionalismo? No relatório de gestão apresentado pela senhora Pocaterra afirmou que o CONIVE se constituiu em ator político e foi uma necessidade da aliança com o Partido Socialista Unido de Venezuela - PSUV, pois era a única forma de aparecer e o lograram. Outro ponto da estratégia política foi a vozeria⁴⁶ indígena no Parlamento Latino-americano e nos Conselhos Municipais". Assinalou que, após 2006, foram "promovidas organizaciones indígenas para desconocer a la propia CONIVE que tenía trabajo de base y así surgen CONVIVE, MOPIVE y la Frente Guaicaipuro y bien que se organicen más, esas organizaciones con más recursos financieros nos debilitaron. Aún así, conseguimos sobrevivir, a pesar de la crítica destructiva al CONIVE".

Como essa ação articulada contra o CONIVE foi enfrentada? E como no meio deste turbilhão o CONIVE iria recuperar a posição de avanço da demarcação? Nas palavras da líder indígena explicou que foram feitas muitas assembleias e as vozerias agiram. Foram reuniões com a imprensa, reuniões com deputados, pois todo tinha a ver com as ações de controle da demarcação e, novamente, foi necessário refletir estratégias e reunir as organizações representadas no CONIVE.

Nesta fase, a demarcação saiu do Ministério Popular dos Assuntos Indígenas⁴⁷ para a Vice-Presidência. Finalizou dizendo: "así es un triunfo que estas organizaciones existan, que nosotros existamos" celebrando neste VI Congresso, feito com muita dificuldade⁴⁸. A condição de possibilidade de existência do CONIVE está, na fala do deputado indígena José Gregório Mirabal, na elaboração de um Plano Estratégico, a revisão das estruturas, das coordenações, "formação de quadros"⁴⁹, as organizações de base nos Estados, o seu fortalecimento.

Haveria duas posições não irreconciliáveis, mas que representam prioridades e estratégias. Uma delegada assim as expos: Instar às organizações que são CONIVE para se fortalecer e com a organização de base solida ter um CONIVE forte. Isto significa reativar as organizações nos Estados. Este trabalho de organização rebateria a opinião de que "CONIVE es un cascón, no tiene base", visão divulgada inclusive pelo próprio Ministério Indígena. Desta forma, o CONIVE levaria a frente a discussão das autoridades legítimas, a postulação de candidatos para cargos. Vários discursos observaram a importância que teve o ano eleitoral (outubro 2007) para os indígenas e a necessidade de construir a agenda para legisladores, deputados.

A segunda posição, menos explícita, era que CONIVE não vá às organizações e devem ser as organizações que recorrem a ela. O que aumentaria a fragilidade. Também o risco de deixar de ser movimento social estaria sendo reforçado. No campo complexo do movimento social indígena, o deputado José Luís González analisava: somos movimento social, mas elegemos deputados, prefeitos, governadores, presidente. Este exercício é feito pela via do movimento social e que produz a visibilidade política. A questão é como fazer alianças sem perder a particularidade de indígenas. Ao final, quais são os termos de nossa aliança? Como se conduzir no ambiente político? Quais as relações com o Executivo e elas não são as únicas? É nesse debate, que está em jogo a autonomia do CONIVE.

46 A expressão usada foi "vozeria" como sinônimo de conjunto de representantes e representação política.

47 Algumas falas tinham o tom de denúncia do paralelismo estabelecido pelo Ministra Indígena no MPPI. Foi comentado que o(a) ocupante deste importante cargo devia ser eleita diretamente pelos indígenas e não ser escolha do Executivo.

48 Esta dificuldade foi observada nas condições restritas para o transporte das delegações. Alguns delegados não teriam dinheiro para o regresso as suas comunidades. As condições de alimentação foram precárias com a distribuição de uma marmita que comiam nos corredores adjacentes ao salão nobre. Uma advogada Wayúu comentou indignada sobre esse "espontaneísmo" para com os indígenas.

49 Ao meu lado, a delegada falou em voz audível "Como isso?! Não se trata de um partido!".

Na agenda do CONIVE: demarcações e censo indígena

Na interpretação de um delegado Ka'riña do Estado Sucre o CONIVE devia declarar-se em “emergência”, para dar conta das demarcações e do Censo indígena. No país se realizará o XIV Censo Nacional de População e Vivenda e o IV Censo Indígena. A crítica foi feita ao “questionário censitário que está matando à população indígena e do reconhecimento censitário depende a titularidade”. A reivindicação era por uma intervenção do CONIVE na realização deste censo, que poderia anular as reivindicações identitárias e por direitos territoriais. Foi feita uma crítica aos critérios censitários que mesmo ante um evidente crescimento da população indígena, o censo todo faz para diminuir e como resultado não há justificativa ante os técnicos para a demarcação da terra.

Lourdes Campos, indígena Caribe, do Conselho de Anciões tentava retomar o debate da demarcação e dizia: “Meu povo tem problemas de demarcação que estão no despacho do vice-presidente”. Ao mesmo tempo em que fazia a crítica aos procedimentos de demarcação, defendendo a participação dos “conhecedores ancestrais para a demarcação”. A terra que lhes foi demarcada em Nuestra Señora de las Mercedes de la Montaña de la Fé somente possui 15 hectares.

As demarcações de terras indígenas⁵⁰ são dirigidas por uma Cordinación de Ambientes, Demarcação e Hábitat de Tierra Ancestral vinculada à Comissão Regional e Nacional. A reivindicação apresentada era que os indígenas participassem ativamente destas coordenações e comissões. Na fala de um delegado este ponto da pauta reivindicativa. “Queremos ajuda como assessores, nós que devemos marcar a terra, porque temos maior informação sobre o que é nosso”.

Em outras situações foi ressaltado o papel da CONIVE para rever a demarcação. As demarcações realizadas em Anzoátegui, Monagas, Sucre e Apure – as únicas realizadas pelo governo após 2003 se mostram em vários casos carregadas de problemas. Falava-se do “erro das poligonais” e os “Terceiros”.

Tivemos acesso ao documento retificado da comunidade indígena Macapaima do Povo Ka'riña. O primeiro documento entregue em 2009 foi contestado pelo grupo, pois as poligonais estavam equivocadas. A sabendas do erro eles não registraram o título e iniciariam a luta para mudar o documento. Com apoio do CONIVE tiveram sucesso na obtenção de um novo título⁵¹ correspondendo a uma extensão de 3.127, 29 ha, localizado na Paróquia Mamo, Município Independência do Estado Anzoátegui. O título foi dado à “governadora da Comunidade” e foi registrado em 15 de dezembro de 2011. Neste existe uma cláusula que reza: “A exploração e aproveitamento dos minerais e recursos do subsolo propriedade do Estado, se fará sem lesionar a integridade cultural”.

Quando os delegados abordaram o erro dos poligonais, referiam-se às demarcações e titulações com irregularidades que terminavam por reduzir as terras. Os “Terceiros” constituem um conflito permanente nas demarcações e titulações e vários reivindicaram a “solução com os terceiros”, como expôs uma mulher do povo Barí.

As delegações dos Estados Zúlia, Monagas, Anzoátegui e Sucre encaminharam na pauta de uma “nova” ou ampliada estrutura organizativa do CONIVE a criação de uma “Cordinación de Hidrocarburos”, e mostravam a preocupação com os problemas que enfrentam com a exploração deste recurso.

A nova diretoria do CONIVE terá, na sua gestão, que produzir uma análise profunda de suas estratégias políticas para contribuir ao avanço da demarcação e das políticas públicas indígenas, as atribuições dadas em 1989, quando se constituiu como representativa do movimento social indígena em Venezuela. Os povos indígenas de Venezuela reivindicam com

50 As titulações são realizadas em cumprimento da Ley Orgánica de Povos e Comunidades Indígenas. Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos Indígenas. Título II, Cap. IV.

51 O título foi publicado na Gazeta Oficial da República com o nº 39.746, de 30/08/2011, e corresponde ao Decreto nº 8441, da mesma data.

força a demarcação dos seus territórios o que significa pôr em execução os dispositivos legais garantidos na Constituição da República Bolivariana de Venezuela de 1999, definidos no Capítulo VIII, artigos 119, 121 e 123; da Lei Orgânica dos Povos e Comunidades Indígenas (2005); ainda por cumprimento da Convenção 169 da Organização do Trabalho - OIT (2001) e da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas das Nações Indígenas (2007).

Finalizo, apontando algumas reflexões. A importância do Censo Indígena para pressionar por políticas territoriais, educacionais, saúde, linguísticas, de participação. Em Venezuela, os autodeclarados indígenas, conforme os resultados do XIV Censo Nacional de Población y Vivienda realizado em 2011, constituem 742.522 pessoas, o 2,8 da população total do país (INE, 2011) o que significa a duplicação desse grupo em comparação ao ano 1991.

Enquanto os conceitos de “povos indígenas” e “comunidades indígenas” no processo de titulação constituem uma armadilha. Na Lei Orgânica dos Povos e Comunidades Indígenas - LOCIPI (2005) são diferenciados os conceitos de Povo indígena e comunidade indígena, sob uma estratégia ardilosa que suprime os povos indígenas. Na Venezuela, até o presente, não houve titulação coletiva para nenhum Povo Indígena. No Estado Amazonas estão reunidos 20 povos indígenas, o maior número de todas as unidades administrativas do país. A partir desse argumento as organizações e o movimento indígena defendem o reconhecimento do Amazonas como Estado indígena. Também este é objetivo político do Movimento Indígena Pueblo Unido, Autoctono y Multiétnico do Amazonas - PUAMA organizado como partido político regional. Todavia, não ocorreu titulação de territórios para povos indígenas.

E em que pese à mobilização e pressões nenhum território de povos indígenas no Estado Zúlia, está resolvido e as tensões com Terceiros continua. No Estado Bolívar não houve titulação coletiva, embora as autodemarcações dos povos Ye'Kuana, Pemón, Eñepa e Jodí estejam avançadas. Na leitura dos processos, apontam os indígenas, que as propostas de demarcação coletivas são negadas desde a tramitação, informalmente. Surte os efeitos de convencimento para desistir.

As mobilizações empreendidas continuam pela demarcação, como a greve de fome do Padre Jesuíta José Korta (outubro de 2010), muito associada à luta do povo Yukpa; pelo exame e acatamento pelos poderes executivo e legislativo de diversos eventos como as “hojas de ruta” dos povos indígenas; pela definição e posicionamento público sobre pontos políticos fundamentais como a negativa dos indígenas a compor os denominados Consejos Comunales, pela contestação às ações militares.

O Estado desvela-se para mudar a estrutura executiva responsável pela demarcação. O Conselho Nacional de Demarcação está vinculado ao vice-presidente da República e novos trâmites, novos membros são juntados por essa instância. Atualmente, são 29 membros. No nível local as ações refletem o propósito da composição e funcionamento da Comissão Regional de Demarcação; os processos de autodemarcação com capacitação dos indígenas, a participação de lideranças tradicionais (os anciãos) como expõe o povo indígena Uwojtüja que define um território formado pelas bacias dos rios Caroní, Caura, Cuyuní.

A política mineral do governo venezuelano e os planos estatais são criticados por afetar os direitos dos povos indígenas. No Pronunciamento sobre a Política de Mineração do Governo Nacional apontam, desde 2011, a implementação do denominado Arco Minero del Orinoco (2011) e o Acordo com a Empresa Transnacional China “Citic Group” (2012). O movimento indígena solicita do governo nacional a revisão urgente desses projetos e a não implementação dos mesmos em territórios e comunidades indígenas devidos aos previsíveis impactos destrutivos ambientais e socioculturais.

A dúvida é declarada sobre o discurso de projetos de mineração “sustentável” e consideram que a implantação destes projetos sem a devida consulta previa e informada é contra o Art.120, da Constituição Bolivariana e as disposições da Lei Orgânica dos Povos e Comunidades Indígenas que fazem referência ao procedimento para a consulta prévia, informa-

-da e de boa fé⁵², assim como tratados internacionais de proteção dos direitos indígenas como a Convenção nº 169, da OIT, ratificado pela República.

A compreensão da participação como fala a senhora Libia Ortiz de “ser voluntaria (o) em participar” significa também a posição vigilante e crítica em relação às formas de exploração do território que estão definidas em políticas governamentais. Desta maneira, os povos indígenas retomam a questão dos projetos de autonomia política, que também esbarram nos modelos de organização determinada pelo governo nos “Conchegos Comunal” são, as denominadas “comunas”, ditadas autoritariamente por leis de Associação, idênticas à sociedade nacional. Essa organização choca com os processos de autodemarcação e as formas de governo das etnias.

O movimento indígena reflete e constitui atos de resistência e estratégias para enfrentar a perseguição de lideranças, a destruição de culturas, a negação de direitos a povos que reivindicam o direito a diferença e a acelerada privatização dos recursos.

Os povos indígenas em Venezuela refletem e montam estratégias para construir seus horizontes políticos, enfrentar a cooptação política, a perseguição de lideranças, a destruição de culturas, os preconceitos racistas, a negação de direitos; reivindicam direito territoriais, justiça, e entram na luta contra a privatização, os efeitos da destruição e da mercantilização (comoditização) da natureza que marca os planos de desenvolvimento, que para as elites “no pueden mudar” na construção política de futuro do país.

O governo venezuelano não demarcou terras indígenas em 2015 e 2016. Em contraposição, as concessões e explorações minerais se ampliaram sobre os territórios reivindicados pelos povos indígenas. O território dos Outros, sua vida, formas de existência, modos de pensar, concepções de sociedade que estão buscando encarnadamente dominar e subtrair. O futuro é colocado em suspense; o cerne das lutas - identidade e território são inseparáveis. O pensador Edward Said, protagoniza as questões do pensamento construído sobre os Outros quando escreve: Cada era e sociedade recria os seus “Outros”. Longe de ser estática, portanto, a identidade do eu ou do 'outro' é um processo histórico, social, intelectual e político muito elaborado que ocorre como uma luta que envolve indivíduos e instituições em todas as sociedades (SAID, 2007: 441).

O exercício de entendimento da construção de alteridades, sempre marcada pelo outro é introduzida por Oliveira (2016), que permite o reconhecimento desse *Alguém*. Segundo o antropólogo, a Constituição do Brasil é ilustrativa dos fatos novos que a antecipam e o reconhecimento de direitos coletivos, é o novo que subverte as relações, muda a história porque essa história tem que mudar, conforme os interesses e o mundo de contradições que gravitam sobre o princípio do exercício da dominação e da violência do não reconhecimento e do reconhecimento sem justiça:

As estratégias para a reprodução e a continuidade da elite dirigente sempre assentadas sobre a guerra e a missão civilizatória, nunca prescindiram de um outro, um coletivo que pode ser objeto de domínio e exploração, **mas cujos nomes e formas mudam** ao longo da história de acordo com os interesses e preocupações da elite dirigente, numa verdadeira epifania da alteridade⁵³ (OLIVEIRA, 2016: 39).

52 Eventos têm sido divulgados de autoridades políticas locais, inclusive mediadas por indígenas que se dirigem às autoridades indígenas dos povoados para forçar, sob engano a assinatura de consentimento de exploração mineral, instalação de obras de infraestrutura. No Estado Bolívar a construção de uma barragem que suprirá de energia a uma das cinco bases da empresa chinesa da empresa citada teve o consentimento de construção mediante ato enganoso para ter assinatura da autoridade local da mesma etnia.

53 O antropólogo inspira-se em uma leitura de Emmanuel Lévinas que entre suas ideias permite entender: *Alguém* que, na sua condição de alteridade, se apresenta solicitando entrar em relação, em pôr-se frente a frente, num verdadeiro face a face, sem que haja a possibilidade de assimilação ou introdução de um no outro respectivamente. Mas, de fato, a relação se efetive sem que seja quebrada a distância que os separa e sem que a separação impossibilite a relação. Quer dizer que aconteça a relação, em radical respeito pela alteridade do outro.

Projeto econômico e político de Venezuela e ataques aos territórios indígenas

O que as elites dirigentes elaboram como projeto econômico e político para Venezuela é enquadrado em discursos e políticas desenvolvimentista, com o hiperbolismo político, repetido até dar medo. Venezuela potência energética mundial. A concepção de desenvolvimento (desarrollismo) que não se separa da matriz rentista, cuja especificidade está na exploração petrolífera; o “omnipresente Petro-Rentismo” (BASTARDO, 2007), inseparável da história recente e dos processos políticos do país, após o fim da ditadura do general Pérez Jiménez, período no qual a “economia rentista se magnificou” (JEANNOT, 2010). A exploração de recursos da natureza é justificada como necessária à Constituição de Venezuela como 'potência energética mundial'.

As teses sobre o Estado rentista venezuelano, o que se constitui com base nos ingressos provenientes dos hidrocarbonetos e minerais cobram novas fatos empíricos com a atual crise econômica que renova os imperativos de continuidade do capitalismo extrativo. As contradições se exacerbam, pois enquanto é assinalado o discurso de exploração de “manera sustentable”, os controles e a regulação das atividades, têm escassas possibilidades institucionais de efetivação. Com a dissolução do Ministério do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais – MNRA desmonta-se essa possibilidade e, sem a Consulta Prévia dos indígenas e comunidades tradicionais, têm-se apenas injúrias e violências. No Ministério esteve adstrita a Comissão Nacional de Demarcação de Terras Indígenas, que passa a ser competência do Vice-Presidente do país, como relatado.

Os discursos e visões de política econômica da elite dirigente estão expressos nos planos e nos mapas. Os planos, programas e projetos constituem, ante tudo, atos de Estado que define um “modus operandi” para as economias modernas funcionar. Os planos a que me refiro estão elaborados a partir de ato quase mágico, inspiração do presidente Chávez, e que ganhou status de racionalidade para utilização dos recursos naturais. Assim, forma parte da própria inteligibilidade das ações e políticas governamentais destas duas décadas.

Compreender a visão atual das elites dirigentes sobre os indígenas e da região amazônica venezuelana passa pelos planos e políticas governamentais. Os recursos minerais, florestais e hídricos encontram-se nas terras tradicionalmente ocupadas e a exploração dos recursos existentes na região tem estado associada às políticas desenvolvimentistas, isso desde os anos sessenta. Entretanto, neste tempo, associa-se a Constituição de Venezuela como 'potência energética mundial'. O exercício de entender os discursos e as estratégias é feita a partir da leitura do I *Plan Pátria Simón Bolívar* e o II *Plan de la Pátria (2013-2019) Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación*. Todavia, a peça anterior tem um nome, conforme o texto introdutório do Plan 2013-2019, as proposições iniciais dos planos e as agendas estão contidas no “Livro Azul de 4F” de autoria de Hugo Chávez Frías que ele subtitulou na questão: “Como salir del Laberinto?” Nele está a base para a Agenda Alternativa Bolivariana, de 1996, ou proposta de Transición Bolivariana. O Plan Nacional de la Pátria Simón Bolívar (2001-2007) teve como objetivo

Impulsionar un nuevo modelo productivo nacional y una nueva geopolítica, tanto nacional como internacional, derivándose de allí la creación de nuevas unidades de producción para la satisfacción de las necesidades humanas en contraposición a la mera producción de riqueza.

Como linhas estratégicas foram definidas: *Nueva ética socialista; suprema felicidad social; democracia protagónica revolucionaria; modelo productivo socialista; nueva geopolítica nacional; Venezuela: potencia energética mundial y nueva geopolítica internacional.*

A partir dessa construção de argumentos de autoridade das elites políticas encontra-se uma via de entendimento do mundo político. Assim, entre os dois planos é estabelecida uma linha de continuidade e marca-se a evolução dos argumentos e proposições. Lê-se “Na Exposição de Motivos de la Agenda Alternativa al Projeto Nacional Simón Bolívar”, que essa foi de curto prazo; o Projeto de Desarrollo Económico y Social de la Nación (2001-2007) define objetivos a médio prazo e “*son motores para o despegue*” com cinco “eixos de equilíbrio” – econômico, social, político, territorial e internacionalista. Estes se direcionam ao Projeto Nacional Simón Bolívar, objetivo em longo prazo⁵⁴. No Plan de La Pátria - Projeto de Desarrollo Económico y Social de la Nación (2001-2007), consta no “eixo equilíbrio territorial” o único parágrafo específico para os indígenas:

4.2.11 – Promoción de actividades productivas en comunidades indígenas

Para fortalecer las comunidades indígenas como elemento fundamental para la consolidación y ocupación del territorio, se elaborarán planes específicos por comunidades acordes a sus características etnoculturales; asimismo, se definirán las áreas ocupadas por estas comunidades, articulando los planes de desarrollo del gobierno nacional y las necesidades propias de cada etnia en particular; se crearán centros de atención adecuados a cada necesidad, a los fines de gestión de su desarrollo (educación, salud, seguridad); se realizará investigación sobre los usos-costumbres indígenas con miras a la diversificación de la producción, introducción de nuevas tecnologías adaptadas a su ambiente y nivel de desarrollo; control y seguimiento de las actividades desarrolladas por organismos internacionales em áreas indígenas.

As promoções de atividades produtivistas nas comunidades indígenas estariam articuladas aos planos de desenvolvimento do governo nacional, procedendo a definir as áreas por elas ocupadas. Destaca-se a “diversificação da produção e introdução de novas tecnologias”. Em síntese, o discurso economicista fala sobre e para os povos indígenas e enfatiza a necessidade de modernização. Um tópico vinculado à segurança nacional é o “seguimento de atividades desenvolvidas por organismos internacionais em áreas indígenas” (GOBIERNO: PLAN DE DESARROLLO, 2007:147)⁵⁵.

Este discurso é inspirado de práticas de tutela. Temporalmente, o Plano de 2001, está colado na primeira lei de Demarcação e Garantia del Hábitat y Tierras de Pueblos Indígenas (Lei nº 37.118, de 12/1/2001) e embora anteceda, está nela a distinção comunidades indígenas e povos indígenas. Como antes afirmei a reforma da LOPCI Gazeta Oficial nº 38.344, de 27/12/2005, reitera essa distinção, tem provocado efeito nas titulações e demarcações, com apenas a titulação e demarcação de comunidades.

Nesse Plan de la Pátria o Eixo Equilíbrio Econômico os objetivos são: “Desenvolver integralmente o motor petroleiro da economia”; “Internacionalização dos hidrocarbonetos” que alavancaram o desenvolvimento de setores industriais; fortalecer o setor mineiro, continuando sua reativação. Citam-se as indústrias básicas (alumínio, níquel, aço, minerais não metálicos) cujas cadeias produtivas seriam atualizadas. No Plano 2013-2019 é feito o detalhamento de objetivos nacionais e estratégicos e metas, com grau de sofisticação notável. Os povos indígenas são mencionados no objetivo nacional de “construir uma sociedade igualitária e justa” nos ítems:

54 O interregno que sucede à reeleição de Hugo Chávez Frías 2008-2012 é descrito a partir de um conjunto de realizações sociais e econômicas, redução do coeficiente de Gini que mede as desigualdades sociais, elevação do nível de escolaridade, entre eles, e traz uma credibilidade política na mudança rumo ao *socialismo bolivariano*.

55 República Bolivariana de Venezuela. Líneas Generales del Plan de Desarrollo Económico y social de la Nación. 2001-2007. Septiembre. 2001 (Disponível em:

<http://www.flacsoandes.org/internacional/gobiernos_en_linea/venezuela/02plan_de_desarrollo_2001_2007.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2017). Durante o governo Chávez Frías os membros do Instituto Summer foram expulsos do país.

Fomentar la inclusión y el vivir bien de los pueblos indígenas.
 Acelerar la demarcación de los territorios indígenas, a través de la entrega de títulos de propiedad de tierras a sus comunidades
 Garantizar la adjudicación de viviendas dignas a las comunidades indígenas en situación de vulnerabilidad, respetando su cultura y tradiciones
 Impulsar la formación, capacitación y financiamiento para unidades socio-productivas en las comunidades indígenas, respetando sus prácticas y formas de organización tradicionales
 Ampliar la presencia de las Misiones y Grandes Misiones Socialistas en las comunidades indígenas, con absoluto respeto a sus costumbres, usos, cultura, formas de organización y ejercicio de la autoridad ancestral.

O discurso de “inclusão e o viver bem”, de “capacitação socioproductiva das comunidades indígenas é reiterado, com componentes trocados (*bem viver* substituído por “viver bem”). A demarcação dos “territórios indígenas” é no jogo de palavras encoberto pela propriedade de terras a suas “comunidades”. Os projetos de distribuição de vivendas não respeitam absolutamente as culturas e tradições, como se verifica no anexo do Informe do Ministério del Poder Popular para los Pueblos Indígenas - MINPPPI em conjuntos de casas no modelo brasileiro⁵⁶.

Apesar da oposição do movimento indígena aos Consejos Comunales, o plano insiste na ampliação da presença das *Missões e Grandes Missões socialistas* nas comunidades indígenas, o que fica a cargo Ministerio de Las Comunas. Mosonyi (2011) elabora a categoria “indiosocialismo” que desenvolve o Estado como chave da intervenção nas sociedades indígenas.

Já referi a trajetória das demarcações entre 2008-2012 no Ministério encabeçado por Nicia Maldonado, também a frente da Comissão Nacional de Demarcação Indígena e que foi afastada pela pressão dos indígenas. Em 2012, início da execução deste II Plano, o Ministério do Poder Popular para os Povos Indígenas foi assumido pela então Vice-ministro de Zonas Urbanas. No site desse Ministério divulgam-se ações de cunho assistencialistas, entrega de vivendas, registro dos indígenas em entrega de uma carteira com o nome de “Carnet de la Pátria” que faz com que os titulares estejam ao alcance das Missões⁵⁷. A questão do modelo de política assistencialista busca reduzi-los ao “reino da necessidade”. Os “indígenas” seriam clientes alvo do Kit Higiene (escova de dente, sabonete, pasta), a casa higiênica de tijolo, as bonecas de brinquedo e, adia, protela estrategicamente a reivindicação coletiva por territórios, as políticas de assistência médica, de educação diferenciada e linguística, que são direitos étnicos e humanos conquistados pelos agentes sociais, com base na “consciência de necessidade” e de uma existência coletiva.

O exercício para organizar os “objetivos nacionais, objetivos estratégicos e gerais” relacionados com os territórios dos povos indígenas e sobre os quais incidem os ambiciosos planos e projetos econômicos indica, sobretudo, interesses de elites e do capital internacional, com vistas a garantir as exportações de minérios. No II Plan é reiteradamente citado e articulado, discursos sobre o Grande objetivo histórico 3, de *Convertir a Venezuela en un país potencia en lo social, lo económico y lo político dentro de la Gran Potencia Naciente de América Latina y el Caribe, que garanticen la conformación de una zona de paz en Nuestra América*.

⁵⁶ Essa arquitetura é idêntica ao modelo brasileiro “Minha Casa, Minha Vivenda” e de moradias construídas pelo INCRA nos Projetos de Assentamento Sustentável na RESEX do rio Mapua e outros rios no arquipélago de Marajó. Ver críticas a “arquitetura socialista para os povos indígenas” em Weir (2016). A tese de Alvaro (2011) apresenta observações sobre esses projetos.

⁵⁷ Aloha Joselyn Gutiérrez Nuñez, do povo Wayúu, nasceu em 1983 e é formada em Relações Públicas pela Universidad del Zulia. Ocupa o Ministério del Poder Popular para os Povos Indígenas desde 2012 até o presente. No site do MINPPPI (<http://www.minpi.gob.ve/>) pode ser acompanhada essa política. No Informe de 2012 encontra-se fotografias das casas.

O objetivo nacional é “Consolidar el papel de Venezuela como Potencia Energética Mundial”. Logo, são detalhados os objetivos estratégicos e gerais, priorizando o desempenho da economia baseada em recursos minerais. As prospecções minerais têm estabelecido a constituição geocológica do Escudo Guayanes, os Andes e em torno da Cordilheira da Costa, zonas de ocorrências minerais, as mais significativas no país; em cuja direção se definem formas, tecnologias, capitais, agentes de gestão dessa exploração. A mineração é o núcleo dos planos e políticas governamentais. São os projetos de exploração de petróleo, cada vez em maior escala, alguns desenvolvidos desde início do século passado na região Costa montanhosa, integrada pela depressão do Lago de Maracaibo. Na Sierra e Maciço do Perijá⁵⁸ e formação Falcão Lara é o extrativismo de ferro, urânio, cobre, feldspato e silício e, ainda, deve apontar-se na Sierra de Perijá e na formação Falcón-Lara as minas de carvão. Na cordilheira da Costa os produtos são sal, fosfato e gesso, além do gás natural e na Cordilheira dos Andes exploração de carvão⁵⁹, cobre, enxofre, gesso e mica.

Na entrada dos anos sessenta, na região do Maciço Guayanes, começou a exploração em grande escala, de ferro⁶⁰, alumínio e bauxita. A riqueza mineral dessa região é explorada na Sierra Imataca e altiplanície de Nuria (ferro, manganês, caulim, bauxita e mármore). Na zona de El Callao encontram-se minas de quartzo aurífero. Em Maracas, Barretero e Amarato, as minas de carbonáticos e cloríticos. Em Los Pijiguaos está a exploração mais importante de alumínio do país. No Estado Amazonas encontram-se em abundância, diamante e ouro e, no estado Bolívar (sob concessões no rio Caroni) e em Roraima as minas de diamante e de minerais reativos. Na região dos Llanos – depressão Central Llanera e delta do Orinoco, têm-se os hidrocarbonetos (petróleo e gás).

Nesse resumo breve, destaco as riquezas da “província mineral” da região Guayana o que explica a escolha como “motor” impulsionador da grande potência, tanto para explorar as reservas de hidrocarbonetos como os novos minérios, especialmente a partir da exploração da Faixa do Orinoco. À exploração pela empresa nacionalizada Petróleos de Venezuela – PVDSA somam-se empresas mistas nos “Distritos Motores de Desenvolvimento para a Faixa Petroleira do Orinoco”. O II Plano destaca as alianças estratégicas com Ásia, em especial a China, o que significa o incremento das exportações de petróleo, assim como Japão e Índia. É dito que se trata de alianças de nível superior com China, Rússia, Bielorrússia, República Islâmica Nacional, que poderão seguir “consolidando o poder nacional” (II PLAN, 2013: 24).

A política tem ambições de expansão e correspondem a uma economia mineral que faça contrapeso à queda dos preços do petróleo nos anos “Borbulhantes”, dos preços de 2004-2008, do período de elevação dos mesmos entre 2009-2013 e da fase de queda desde 2014. O mais ambicioso item no II Plan Simon Bolívar é o denominado Arco Mineiro da Faixa do Orinoco, que ganhou a abreviatura de AMO com propósitos de intensificar a exploração mineral.

Incrementar el nivel de prospecciones geológicas para aumentar la certificación de reservas de minerales a nivel nacional. 3.1.15.2. Explorar nuevos yacimientos minerales en el Escudo de Guayana, Sistema Montañoso del Caribe, Cordillera de los Andes y Sierra de Perijá, con la prospección geológica y la utilización de nuevas tecnologías de bajo impacto ambiental. 3.1.15.3. Duplicar las reservas mi-

58 As atividades de exploração mineral no Noroeste de Guiana ameaçam converter os rios Orinoco, Caura e Caroni em depósitos de resíduos com altos níveis de contaminação.

59 As bacias carboníferas localizam-se no estado Zúlia, Táchira e Anzoátegui.

60 O ferro com minas mais importantes ao Norte do Estado Bolívar é explorado desde os anos 50; o país é o 10º exportador mundial e sustenta a indústria siderúrgica com as empresas SIDOR (Corporación Venezolana de Guayana Siderúrgico del Orinoco C.A). Outras regiões no estado com exploração de ferro são: Serra de Imataca, ao sul do rio Orinoco, ao longo do rio Caura e até o Delta do Amacuro; no quadrilátero Bolívar, a 85 Km de Ciudad Bolívar; no Suroeste do Estado, no “Grupo San Isidro e no Cuadrilátero del Pao, a 45km da cidade San Félix.

-nerales de bauxita, hierro, coltán (niobio y tantalita), níquel, roca fosfórica, feldespato y carbón, con la certificación de los yacimientos ubicados en el Escudo de Guayana, Cordillera de los Andes, Sistema Montañoso del Caribe y la Sierra de Perijá. 3.1.15.4. Duplicar las reservas minerales de oro y diamante con la certificación de los yacimientos ubicados en el Escudo de Guayana, para su utilización como bienes transables para el fortalecimiento de las reservas internacionales. 3.1.16. Desarrollar el potencial minero nacional para la diversificación de las fuentes de empleo, ingresos y formas de propiedad social.

A depreciação dos preços de matéria prima, incluído o petróleo, soma-se outros fatores que provocaram na Venezuela, radicalmente dependente das exportações, uma profunda instabilidade, na qual não se separa o econômico e político. Por esses motivos, a elite dirigente da Venezuela tenta mudar a geopolítica petroleira para uma geopolítica de minérios, alguns com preço em elevação no mercado – ouro e coltan. Para ilustrar 0,45 gramas de coltan são compradas por U\$ 300,00 e o barril de petróleo norte americano foi vendido, em janeiro de 2017, por U\$ 55,24, o maior preço desde janeiro de 2015. O coltan é conhecido como “o minério da desgraça”⁶¹.

No Plano, é estabelecido que, ouro e diamante, estejam abertos para empresas estatais. Contudo, a pequena mineração disputa os veios de ouro e tem aumentado os conflitos entre os mineiros e os indígenas; entre aqueles e as empresas. Enquanto, a intervenção da Força Militar Bolivariana e guarda nacional, destacados para controlar, tem efeito contrário⁶² e acirra conflitos. Os indígenas estão no furacão do ouro com maior vulnerabilidade, pois perdem territórios, recursos, e ficam imersos na insegurança de uma economia que possui regras definidas, até se constituir um poder paralelo ao próprio Estado. Em março deste ano, um capitão dos Pemón foi ameaçado de morte por ter recusado a entrada dos garimpeiros. Em 2015, falava-se da *Guerra do ouro* no estado Bolívar e se informava a ocorrência de 50 assassinatos. A resposta do governo foi elaborar um plano para acabar com a mineração ilegal⁶³, sem data de implementação, mas com abertura de novas concessões e negociações com empresas chinesas, canadenses e da África do Sul.

Povos indígenas dos estados Zulia, Sucre, Anzoátegui, Bolívar, Amazonas, Delta Amacuro e Apure, alguns localizados em fronteiras internacionais (Brasil, Colômbia, Guiana), os cinco últimos listados, estão enfrentando conflitos com as empresas de mineração, com os minérios ilegais e ainda com forças militares e grupos armados, que resumo a seguir. Também, estão destacadas as ações de povos indígenas que vêm há décadas fazendo frente às invasões de terras, destruição de recursos e violências de direitos humanos. No Estado Zúlia, os povos indígenas, localizados na Sierra de Perijá tem prolongado conflito com as empresas Anglo Americal Coal (África do Sul e Inglaterra) e Peabody (Estados Unidos). Desde 2004, até o presente, enfrentam os danos ambientais devido à exploração de carvão e violação dos direitos dos povos indígenas. As ações dos indígenas têm denunciado e rejeitado a intervenção militar a favor de empresas e fazendeiros. Os indígenas realizam manifestações nas estradas e denunciam violações de direitos. Em 2014, na Comisión Permanente de Pueblos Indígenas da Asamblea Nacional José David González, indígena Wayúu, coordenador geral de Direitos Humanos do Município Guajira do Estado Zúlia, apresentou-se para denunciar a violação de direitos humanos naquela jurisdição, informando supostos ajuizamentos, prisões, torturas, invasão

61 Disponível em: <<http://imaginacaoaorubro.blogspot.com.br/2011/06/coltan-o-minerio-da-desgraca.html>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

62 Ver o vídeo “La Mafia del Oro”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=19DaOtSAFy4>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

63 Disponível em: <<http://hablemosdemineria.com/2015/05/29/venezuela-mineria-ilegal-y-violencia-en-bolivar-ya-van-50-muertos-en-2015>>. Acesso em: 18 fev. 2017.

ilegal de domicílios, judicialização de lideranças indígenas da etnia Wayúu⁶⁴.

Marcha em protesto contra assassinatos de indígenas e a militarização na Guajira



Fonte: <http://www.derechos.org.ve/pw/wp-content/uploads/Informe-Consulta-Previa.pdf>.

Novas decisões sobre a mineração no Estado Zúlia acirram o descontentamento dos povos indígenas; estas foram anunciadas e aprovadas em decreto pelo Executivo e tem a execução do Ministério do Poder Popular de Petróleo e Mineração com o objetivo de expandir a exploração de carvão em uma superfície de 24.192 hectares, concedida a cinco empresas nos municípios Mara e Guajira. As comunidades Wayúu, que vivem às margens dos rios Gusare, Socuy, Mache e Cachiri, na Serra de Perijá serão afetadas por esse projeto e pela planta termoeletrica canalizam denúncias e protestos. O papel exercido pelo MINPPI é transferir para instâncias, reconhecer os expedientes, sem claro posicionamento sobre as ocorrências, conforme acompanhei em jornais e sites.

No Estado Bolívar, os indígenas Pemón Kamaroto, que desenvolvem seus modos de vida no Parque Nacional de Canaima e proximidades estão confrontados com a exploração do ouro que se desenvolve nas áreas vizinhas ao povoado Las Claritas (80 km de El Dorado). Instalou-se no local a empresa Cristallex⁶⁵ (Canadá). Também denunciam a violação de Direitos de Povos Indígenas e conflitos crescentes com os “mineiros ilegais”. O povo Pemón denuncia a extração de ouro como mineração artesanal, com suas regras de exploração; eles registram que desde

64 "Desde el inicio del distrito militar en territorio wayúu, el Comité de DDHH de la Guajira contabiliza 13 presuntos ajusticiamientos, 15 casos de tortura y 60 allanamientos ilegales practicados por efectivos militares. Además, las organizaciones regionales señalaron a Laboratorio de Paz que 760 indígenas Wayúu están siendo procesados en tribunales, acusados de 'contrabandistas'" (Laboratorio da Paz). O Coordenador teve direito de palavra no dia 16 de julho de 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Administrador/Documents/CONCURSO%20TITULAR%202016/doc_3d620c5935d2922f448f74404d48e6129bd48ea0.pdf> Acesso em: 18 jul. 2017.

65 Recente notícia indica que Venezuela foi multada pelo Banco Mundial em 1.386 milhões de dólares por quebra do contrato com a empresa Cristallex que tinha concessões para extração de ouro em Las Claritas. O Jornal The Economy, de 6/4/2016, situa esse caso de arbitragem e afirma que a concessão da mina Las Cristinas, com potencial de exploração de 17 milhões de onças de ouro, passadas 11 concessões e muitos litígios não tem produzido uma onça de ouro! Pelo menos de forma legal. Com isto refere às formas de exploração ilegal que tomaram conta do recurso nessa área e do qual seria responsável o governo venezuelano.

2006, começaram a ser deslocados por grupos de “máfias”, militares, corpos de segurança estatal, grupos irregulares que exercem e controlam a extração mineira ilegal, com uso de máquinas, mercúrio e em escala ampliada. Aos indígenas foram impostas as “leis” e a “tolerância estatal”. Em 2011, reuniram-se indígenas pertencentes às 13 aldeias localizadas nos rios Amanaimu e Alto Paragua do Estado Bolívar e submeteram e desarmaram os soldados que os haviam desalojados da mina artesanal que exploravam no seu benefício⁶⁶. No dia 1 de junho de 2015, quatrocentos indígenas ocuparam a pista do aeroporto de Canaima. A exploração ilegal de ouro em Las Caritas y Las Cristinas, dentro e proximidades do Parque Canaima tem causado contaminação das águas pelo uso de mercúrio. Denunciaram a contaminação do rio Carrão, próximo do Salto Angel. Este rio é afluente do rio Caroni⁶⁷. Também denunciam a insegurança.

Os povos Indígenas Ye'kuana e Sanema registram situações semelhantes ocasionadas pela exploração de ouro por mineiros ilegais no rio Caura. A Organización Indígena de la Cuenca del Caura “Kuyujani”, que reúne 53 comunidades Ye'kuana y Sanema, denunciou o aumento da mineração ilegal de ouro, no rio Caura, estado Bolívar, o que ocorre desde 2006. Mais de 3.000 mineiros extraem ouro. A organização Kuyunani fez a denúncia no Ministério Público e dirigiu-se ao governo para proteger as comunidades e combater a contaminação do rio Caura. Outro foco de conflito resulta do enfrentamento com autoridades militares que atuam de forma arbitrária. Em fevereiro de 2014, um comandante da Força Armada Nacional Bolivariana queimou vivendas em comunidades dos dois povos. Os indígenas detiveram a autoridade e soldados pela violação de direitos humanos. No rio Paru e na bacia do alto Ventuari denunciaram a presença de mineiros ilegais de nacionalidade colombiana que utilizam máquinas para extração de ouro⁶⁸. Os indígenas exigem do governo o despejo dos mineiros e a saída dos militares, como forma de reconhecimento dos seus direitos sobre o território ancestral⁶⁹.

Os problemas da mineração ilegal e de incursos de grupos armados estrangeiros, relacionado com a indefinição das terras indígenas está no dia-a-dia do povo indígena: E'ñepa e Jodi, que vive no Setor Matura. Os indígenas denunciaram as relações entre militares e os grupos armados (guerrilha da Colômbia) e dos militares com garimpeiros. Ouro, diamante e coltan são os minérios explorados.

A exploração de coltan⁷⁰ tem ampliado as ameaças dos povos indígenas Uwojtjja (Piaroa), Jivi e Curripaco que conferem a entrada de garimpeiros a busca do minério. A OIPUS denunciou a presença de grupos ilegais armados, que impedem seus deslocamentos para sítios sagrados e o aumento da mineração trazendo como consequências, doenças, consumo de álcool e prostituição. Ao que se soma a contaminação dos rios pela extração de ouro e mais recentemente do coltan. Igualmente, no município de Guainía, (fronteira com a Colômbia) os povos indígenas Baniva, Baré, Arawaco registram locais de ocorrência de extração de coltan.

66 PROVEA, GTAI/ULA. Documento apresentado à Corte Interamericana, 2016: 2. Disponível em: <<https://www.derechos.org/ve/web/wp-content/uploads/DDHH-en-el-contexto-del-AMO-en-Venezuela.pdf>>. Acesso em: 7 fev. 2016.

67 Disponível em: <<https://www.servindi.org/actualidad/132447>>. Acesso em: 18 fev. 2017.

68 Ver TILLET (2016). Informe 2015 que cita a lista da Organización Indígena de la Cuenca del Caura Kuyujani. “Comunicado a la opinión pública”. 19.02.2015. Disponível em:

<<http://venezuelaoriginaria.blogspot.com/2015/02/comunicado-de-la-org-indigena-de-la.html>>. Acesso em: 19 fev. 2017. Asociación Civil Indígena Kuyunu. “Declaración Urgente de la IV Asamblea de la Organización Indígena Kuyunu sector Medio y Alto Ventuari sobre la minería ilegal”. 30.01.2015.

69 Disponível em: <<http://revistasic.gumilla.org/2015/organizacion-kuyujani-acudio-al-ministerio-publico-a-denunciar-atropellos-de-la-fanb-contra-indigenas-yekwana-y-sanema/>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

70 O descobrimento dessas minas de coltan (abreviatura de columbita e tantalita, minerais que contém nióbio e tántalo, metais com aplicação na indústria eletrônica, aeroespacial, médica e metalúrgica, entre outras, é denominado “ouro azul”. (TILLET, 2014).

O povo Indígena: Yanomami das aldeias Haximu, Ushishiwe e Momoi, sector Shimaraoshe Alto Orinoco (estado Amazonas) tem visto acirrar-se os conflitos com mineiros ilegais (garimpeiros). Já denunciaram assassinatos de indígenas por garimpeiros (2007, 2010).

Os movimentos indígenas da região amazônica, as organizações, associações e membros da academia têm insistido na violação de normas constitucionais com os decretos e a execução de exploração de jazidas de petróleo e de gás, por empresas do estado e mistas. Assinala que não se realiza a divulgação de informações sobre os impactos ambientais, tal como estabelece o Art. 129, da Constituição da República Bolivariana de Venezuela: *Todas as atividades suscetíveis de gerar danos aos ecossistemas devem ser previamente acompanhadas de estudos de impacto ambiental e sociocultural.*

Outra norma em aberto desacato é a de realização de processos de consulta prévia e informada aos povos e comunidades indígenas, de acordo com o Art. 120, da CRBV:

o aproveitamento dos recursos naturais nos habitats indígenas por parte do Estado se fará sem lesionar a integridade cultural, social e econômica dos mesmos, e igualmente, está sujeito a prévia informação e consulta às comunidades indígenas respectivas.

No Colóquio Internacional Mapeamento Social de Pueblos e Comunidades Tradicionais, Caracas, UCV, novembro de 2011, o antropólogo Emilio Mosonyi, introduz a apresentação do polêmico Arco Minero del Orinoco. Na ocasião, citou o texto do decreto presidencial que procede a uma descrição geográfica, os recursos, extensão e qualifica de grande potencial e grande poderio econômico:

La Faja Petrolífera del Orinoco muerde una parte del Apure y se extiende hacia el Oeste. La reserva de petróleo más grande del mundo aquí está y vaya si tenemos que cuidarla. Ahora del lado sur del Orinoco hay un arco minero que comienza por acá, por esta zona donde están los diamantes, la bauxita, el coltán y la zona del oro, forman un arco: el Arco Minero de Guayana o del Orinoco. Son grandes extensiones donde reside un gran potencial y un gran poderío económico. A esto hay que sumarle lo que hemos llamado el cinturón gasífero del Caribe.

A apresentação do Presidente da CRBV gira em torno de estratégias de exploração de recursos, de dimensões do poder econômico e, nesse discurso, é deslocada a terra indígena, os povos que reivindicam a vida no território, o Outro não é reconhecido. O caráter autoritário dos interesses, pretende anular a diversidade de interesses e conflitos que são tocados por esse plano. E não pode ser deixado de mencionar a insistência no planejamento na força militar e na união cívico-militar que o sustenta: *primer gran objetivo el fortalecimiento del poder defensivo nacional, consolidando la unidad cívico-militar e incrementando el apresto operacional de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana para la defensa integral de la Pátria* (II PLAN, 2013: 4).

A exposição sobre esse plano governamental atenta para os objetivos, os discursos, as racionalidades e a reflexividade do pesquisador antropólogo Emilio Mosonyi também precisa dar conta do Eu- “Y, ¿cuál es la razón de mi escepticismo?”

71 Na aldeia Haximu ocorreu em 1993, o massacre que deixou 16 mortos. A informação sobre o estado de saúde é de ocorrência de alta mortalidade por malária (TILLET, 2014).

No estamos en este momento para hacer un listado, pero bien vale la pena agregar la proliferación de los monocultivos “energéticos”, la densificación institucional civil y militar, junto a todo aquello que ya viene previsto en un extenso plan gubernamental – para afincarnos en el caso venezolano- aprobado el año pasado, que lleva el sonoro nombre de “Arco Minero”. Y, ¿cuál es la razón de mi escepticismo? algo muy sencillo. Por el camino que vamos –sea bajo la conducción de gobiernos “revolucionarios” u “opositores”- nuestra petroadicción y esa insaciable vocación de seguir siendo un país exportador minero primario –al cabo de más de medio milenio de coloniaje y autocoloniaje- es altamente dudoso que nuestro Orinoco, la Orinoquia y la Amazonía venezolana con otros ecosistemas frágiles en su conjunto, vayan a mantenerse por mucho tiempo con esa prístina capacidad de producir grandes cantidades de agua potable. Bajo proyectos como el dichoso “Arco Minero” y otros similares habremos llegado a degradar esas áreas a un extremo comparable al resto del territorio nacional, tristemente famoso por la contaminación de sus aguas: véanse tan solo el lago de Valencia y el lago de Maracaibo, ambos casi sin dolientes. Podríamos más bien afirmar que nuestra Patria se encuentra en la antesala del limbo hasta donde llegaron la mayor parte de los países de Centro y Suráfrica y del Sureste Asiático (Documento AVAAZ, 14/2012); cruelmente sacrificados en aras de la minería, junto a los monocultivos tanto tradicionales como los de nuevo cuño, implantados como fuentes de energía alternativa. (MOSONYI, 2013)

Mosonyi levantou várias ordens de problema para as ciências sociais, a antropologia na Venezuela e, em toda América do Sul: Como definir o desenvolvimentismo e o ultra desenvolvimentismo cívico-militar? Como ocorre a militarização de zonas não demarcadas; os deslocamentos de indígenas por militares? A militarização de povos indígenas; a recolonização e o seu aquartelamento e a ocupação castrense dos povos indígenas? Tive visões semelhantes na região de Putumayo com o povo Inga e com os afroatrataes do Atrato, na Colômbia. No Brasil, Pacheco de Oliveira (2016), enuncia com o termo pacificação e tutela, situações sociais, nas favelas e nas terras indígenas.

O Arco Mineiro foi definido na Agenda Econômica Bolivariana do presidente Nicolas Maduro Moro como “Motor Mineiro”, com objetivo de “reimpulsar a economía venezolana” ,justificar a transição do rentismo petroleiro e até glorificar a memória do falecido presidente Hugo Chávez Frias⁷². Nas previsões do presidente, no projeto terão participação mais de 150 empresas de 35 países, interessados na inversão em Venezuela⁷³. O Arco Mineiro abrange 111.843,70 Km² e representa 12% de todo o território nacional. Parte do Estado Bolívar, na margem do sul do rio Orinoco, estende-se desde a fronteira com o Estado Amazonas até o Estado Delta Amacuro, delimita, ainda, na parte superior com os Estados Apure, Guárico, Anzoátegui e Monagas. Os minerais a serem explorados em grande escala, jazidas de ouro, coltan, diamantes, cobre, ferro, bauxita. PROVEA, GTAI/ULA e Laboratório da Paz, situam a divisão desse território em quatro áreas conforme consta do Decreto nº 40.855, de fevereiro de 2016:

Área 1 - com 24.680,11Kms², situada na sessão ocidental, com limite no rio Cuchivero com predomínio de Bauxita, coltan, Terras raras e diamante. Área 2 - com 17.246,16 Kms², entre el rio Cuchiveiro e rio Aro compredomínio de ferro e ouro. Na Área 3 - com 29.730,37, entre o rio Aro até o limite este predomina bauxita, cobre, caulim, dolomita. Nesse espaço de intervenção concebida de

72 O presidente Nicolas Maduro afirma ante os pedidos de suspensão do projeto: *O Arco Mineiro é um legado de Chávez e não se deterá.*

73 No plano de concessões e inversões estão empresas do Canadá, China, Rússia, Arábia Saudita, Sudáfrica, Estados Unidos, República Democrática do Congo, Inglaterra, Alemanha, Itália e Suíça.

forma contínua, a área 4, abarca a Reserva Florestal da Sierra Imataca, de 40,149,69Km², com previsão de exploração de novas jazidas de bauxita, ferro, ouro, cobre, caulim e dolomita.

A infraestrutura de apoio ao projeto compreende estradas, portos e o projeto hidrelétrico do Chorrin, articulado ao eixo Orinoco Apure que afeta os territórios de E'ñepa e Jodí, destes grupos em isolamento voluntário. O governo venezuelano apressa-se em procurar a Certificação da exploração mineral do diamante e nesse ajuste e sistema de controle devem se adequar o conjunto de empresas de mineração. A questão é saber se os órgãos de certificação fecharam os olhos aos graves problemas e conflitos sociais e ambientais que estão sendo gerados. As representações cartográficas indicam a concepção da repartição dos recursos, as tramas e os conflitos territoriais.

MAPA 1: Cuencas hidrográficas en la zona afectada



Mapa Cuencas hidrográficas em la zona afectada

Fonte: <http://periodicoellibertario.blogspot.com.br/2016/08/mapas-para-entender-alarco-minero-del.html>.

MAPA 4: Mapa de territorios habitados por pueblos indígenas



Etiquetas: Arco Minero del Orinoco, mapas, medio ambiente, minería en Venezuela

Mapa Territórios habitados por pueblos indígenas

Fonte: <http://periodicoellibertario.blogspot.com.br/2016/08/mapas-para-entender-alarco-minero-del.html>.

A propósito da cartografia oficial o Ministro Jorge Arreaza na segunda reunião da Comissão Presidencial de Desenvolvimento Ecosocialista e Salvaguarda dos direitos dos Povos Indígenas falou: Este trabajo es para ver la cartografía con todas las miradas y lecturas; dónde están nuestras comunidades indígenas; cuáles son sus ámbitos de protección y cuencas Hidrográficas que hay que preservar; dónde están las zonas con vocación minera, Zonas Bajo Régimen Especial Ambiental (ABRAE) donde no se puede intervenir. Tenemos una visión integral de todo ese territorio para actuar de manera racional” (PROVEA, GTAI/ULA, 2016: 12).
 Todavía, não é dado espaço para intervir ou tomar posição contrária.

Os estado Bolívar e Amazonas na representação de povos étnicos vai contra a síntese do último croqui que consta da base informativa do Projeto Arco Mineiro, inserida acima. Ramírez (2011) sintetiza informações sobre o Estado Bolívar, unidade administrativa que tem 240.528 Km de extensão e corresponde a ¼ do território nacional. A população indígena corresponde a 4% do total. A antropóloga utiliza a noção de processo de territorialização e desterritorialização para descrever situações históricas de povos indígenas nas bacias dos rios Caura, Caroní e Cuyuní e sub-bacias. Indica informações sobre a população e distribuição de povos e comunidades no Estado Bolívar. As reflexões relacionam o modelo político-ideológico e aceitação, ou não, do conceito pluricultural e multiétnico.

Considerações finais

Escrevi com a ideia de responder por essa situacionalidade histórica e política dos povos indígenas. Na ideia de que qualquer coisa que ocorra na Venezuela tem um pé nas terras indígenas, no ouro, nos diamantes, no coltan. O ouro não é da cor refletida pelo sol no maciço guayanes, nos prados da Gran Sabana, como falou Kaware. Está no subsolo, nas crateras onde se escava para encontrar o coltan, explorado de forma semelhante ao ouro como confirmo em fotografias do Congo Belga. E lá e aqui os territórios e vidas são transformados.

O que conduzi de questões até aqui tem relevância social política? Sim, assim penso. A politização da universidade, da ciência, da pesquisa, da cooperação. A politização da demarcação há muito tempo. A *Demarcação já* dos indígenas no Brasil que soa igual à *Demarcación ya!* dos povos indígenas de Venezuela. Encontrei-me com os Warao nesse exercício; sem cortes, penso 2017, simultaneamente 2004, em um Fórum Social Pan-Amazônico, no rio Caroni, no lixão do bairro Cambalache; antes, em Tucupita, em 1972 em um escritório assombrado da Fundación Promocional Delta. E continuam resistindo.

Tentei me encontrar nas noções de regime de alteridade (verdadeiras epifanias da alteridade) de João Pacheco de Oliveira. Também, guiada por isso, conhecer Emmanuel Lévinas. Apenas escrever sobre esses anos, deste século, que me situaram na frente de muitas realidades e projetos coletivos. Tentei pensar o Outro sem acomodação sociológica, antropológica e ética vulgar, como escreve Weber (2015). O fiz construindo dados de uma história e do futuro do presente. Com o prejuízo que os documentos deste tempo (internet, blog, jornais eletrônicos, revistas, livros) têm algo de efêmero e corrompidos por discursos formais. Por isto, introduzi as transcrições da oficina de Cartografia Social realizada no Cinema vermelho (cor dominante) em Puerto Ayacucho, essas narrativas têm outra tonalidade discursiva e de vida. Várias pessoas vi nos recortes de jornal e notícias de sites manifestando em Caracas, discursando nas praças - a senhora Amélia, Claudia Álvarez, Maria Fernanda Pérez e o senhor Guillermo Arana - do povo Uwojtüja, José Gregório Mirabal, do povo Curripaco e Coordenador da ORPIA. Conheci de vista a Noely Pocaterra. Todos eles fazem o campo do possível, fazem suas escolhas, como é a política, segundo Rancière (1996). E não conheci governador, deputado, alcaide indígena. Li inúmeros discursos, cujas questões centraram-se no Estado-Nação, conformados como monolíticos e unificacionais, que reconhecem, mas não fazem justiça à diversidade social, linguística, cultural e, com suas políticas, negam a possibilidade de Estados plurinacionais e pluriétnicos.

Os discursos e ações da militarização são dominantes e situei esse caráter, visceralmente desenvolvimentista e modernizante. Os discursos do “indiosocialismo” com Conselhos Comunais, as formas da arquitetura socialista para os indígenas são indefensáveis e também estão inspirados na mudança do Outro. As demarcações de territórios para os povos indígenas constituem total descaso para o governo. A exploração mineral é o motor. Tentam silenciar participação e voz dos indígenas diariamente, feito por revolucionários, elites, oposição ao governo, jornais, pois forma parte do pacto do colonialismo e desse regime de alteridade⁷⁴. Estou apostando na “tierra libre y acorde con el Pueblo indígena” de Libia Ortiz, (Coordenadora de Mulheres em PUAMA) e com a “toma de Caracas” que falou Noely Pocaterra, Presidente do CONIVE.

Desde as universidades dos países da Pan-Amazônia, é possível registrar algumas unidades que buscam produzir trocas e relações de pesquisa com os agentes sociais, movimentos e articulações políticas. Trata-se de uma posição reflexiva sobre o campo de ação das ciências sociais, em especial no que abrange tanto seus instrumentos de conhecimento, quanto a prática dos cientistas

No meu discurso presto conta do que tive o interesse de conhecer e como me foi possível, o controle das contradições e impropriedades acadêmicas – é ensaio memorialístico, dossiê - para pensar os povos indígenas na Venezuela. Apresentei-me falando da UNAMAZ, que precisa ser fénix (faria bem!), do Projeto Nova Cartografia Social, da Universidade Federal do Pará e da Universidade Estadual do Maranhão onde fundei raízes e tenho vivo interesse de fazer parte.

No tempo de escrita o sentimento de liberdade tomou conta (na língua francesa é dito *épanouissement*, certa plenitude), precisamente, por ter escrito, organizado, pensado sobre experiências com construção coletiva, tal como os encontros do PNCSA, tomados pela escuta atenta sobre a vida de todos, dos fóruns que realimentam a rebeldia, a solidariedade.

Ainda, penso na frase de Kaware sobre sua experiência de vida universitária, de aprender e aprender, *sin importar o vestido que uno tenga*, ocorre assim nas aulas da Universidad Indígena de Venezuela, afirmava com orgulho.

Referências bibliográficas

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth, ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Populações Tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

AGUILAR, Vladimir et al. *Situación del Derecho a la Consulta Previa en Venezuela*. Caracas: GTAI/PROVEA/LABORATORIO DE PAZ, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de., ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Terra Urbana e Territórios na Pan Amazônia no III FSPan-Amazônico, Ciudad Guayana, Venezuela*. Manaus, PNCSA, 2005.

_____. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: _____. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais libres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

74 Narro um episódio. Em Santarém no Fórum Social Pan-Amazônico, Wesiyuma Annelito, estudante da UIV se manifestou criticamente sobre as não demarcações e contrário as Comunas indígenas. Sentado ao meu lado estava um cidadão venezuelano (S.A) que muito enraivecido pelas posições expressas por Wesiyuma escreveu um bilhete: “no es el lugar hablamos en P. A”. Observei o fato estranho e pedi o bilhete escrito por S.A, que realizou um gesto de revolucionário repressor!

- _____.; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Terra Urbana e Territórios na Pan Amazônia no III FSPan-Amazônico, Ciudad Guayana, Venezuela*. Manaus: PNCS; FAPEAM/CNPQ, PNCSA, 2009.
- ALVARO, Antonio García Castro. *Proceso de urbanización de una comunidad Warao. El caso de La Horqueta. Estado Delta Amacuro*. Venezuela. Los Teques. Instituto Venezolano de Investigación Científica, 2011. Tesis de Doutorado em Antropologia.
- ANGOSTO-FERRÁNDEZ, Luis Fernando. Participación y representación indígena en los procesos electorales venezolanos. *Salamanca, América Latina Hoy*, n. 60, p. 153-182, 2012.
- _____. *Venezuela. Reframed: Bolivarianismo, Indigenous people and socialisms of Twenty-first century*. Londres: Zed Books, 2015.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. Development Programmes Among Indigenous Populations of Venezuela: Background, consequences and a critique. En: SCAZZOCCHIO, F. Barbira (Ed.). *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. Centre of Latin American Studies. *Occasional Publications*, n.3, p. 210-221, 1980.
- _____. *Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco*. Brasília: UNB, 2001.
- _____. CONN, K. The Yekuana Self-Demarcation Process. *Cultural Survival Quarterly*, v.18, n. 4, p.40-42, 1995.
- _____.; PEROSO A. Programas de Desarrollo entre Poblaciones Indígenas de Venezuela: antecedentes, consecuencias y una crítica. *América Indígena*, v.43, n. 3, p.503-536, 1983.
- BAQUERO, Fernando Soto e GÓMEZ, Sergio (Edit) *Dinámicas del mercado de la Tierra en América Latina y el Caribe. Concentración y Extranjerización*. Food and Agricultural Organization of the United Nations FAO, 2012.
- BASTARDO, Euclides José Gregorio Palacios. *Petro-rentismo y desarrollo de la democracia venezolana -1958-1992*, Caracas: Universidad Simón Bolívar, 2007. Tesis de doctorado.
- BELLO, Luis Jesús. *El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: políticas públicas y derechos de los pueblos indígenas en Venezuela (1999-2010)*. Caracas: IWGIA, 2011.
- _____. *La reforma constitucional venezolana y los derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela*. Copenhague: IWGIA, 1996.
- BOLETÍN Informativo 1. Proyecto Mapeo Social de Pueblos y Comunidades Tradicionales en la Pan-Amazônia: una red social en consolidación. Manaus: UEA, 2013. Edição Especial, oct. 2013. Acesso em file:///C:/Users/rosita/Downloads/01-Territorios-Procesos-Demarcacion.pdf
- CABALLERO ARIAS, Hortensia. La demarcación de Tierras Indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 13, n. 3. sept.-dic., p. 189-208, 2007.
- _____. Entre los marcos jurídicos y las cartografías indígenas. *Revue d'ethnoécologie*, n.9, juil., 2016. Disponível em: <<http://ethnoecologie.revues.org/2633>>. Acesso em: 27 mar. 2017. DOI: 10.4000/ethnoecologie.2633.
- CASTILLO, Horácio Biord. Dinámicas étnicas y demarcación de territorios Indígenas en el Nororiente de Venezuela. Fundación La Salle: Instituto Caribe de Antropología e Sociología. *Antropológica*, n. 105-106, 2006.

FAO (Food and Agricultural Organization of the United Nations). Sustainable Development Department (SD). *Special: Biodiversity for Food and Agriculture in SD Dimensions*, February. Disponível em: <<http://www.fao.org/WAICENT/FAOINFO/SUSTDEV/EPdirect/EPPre0040.htm>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

FEARNSIDE, Philip M.; BARBOSA, Reinaldo Imbrozio. A hidrelétrica de Cotingo como um teste do sistema brasileiro para avaliação de propostas de desenvolvimento na Amazônia. In: FEARNSIDE, Philip M. (Ed.). *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: INPA, 2015. 297 p., v. 2.

FEDERACION DE INDIGENAS DEL ESTADO BOLIVAR – FIEB. *Veto de Censura contra la Ministra del Poder Popular para los Pueblos Indígenas*. Ciudad Bolívar, 2011.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça numa era “pós-socialista”. São Paulo, *Caderno de campo*, n.14-15, p.231-239, 2006.

GARCIA-CASTRO, Alvaro Antonio. *Proceso de urbanización de una comunidad Warao: el caso de La Horqueta*. Estado Delta Amazonas. Venezuela: Instituto de Investigaciones Científicas de Venezuela, 2011. Tesis de doutorado em Antropologia.

_____.; DIETER, Heinen. Planificando el desastre ecológico: Impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). Caracas: Fundación La salle de Ciencias Naturales. *Antropológica*, n.91, p. 31-56, 1999.

GOBIERNO BOLIVARIANO DE VENEZUELA. Ministerio del Poder Popular para los Indígenas. *Memoria y cuenta 2011 Presentada a la Asamblea Nacional en sus Sesiones Ordinarias del año 2012 por la Titular del Despacho*. Caracas: 2012. 489 p.

GTAI. PROVEA. LABORATORIO DE PAZ. *Derechos Humanos en el contexto del Proyecto “Arco Minero del Orinoco” en Venezuela*. Audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos – CIDH, 2016. 20 p.

GUEREÑA, Arantxa. *Desterrados: Tierra, Poder y desigualdad en América Latina*. OXFAM Internacional. 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICAS. INE. *XIII Censo de Población y Nomenclador de Centros Poblados*. Caracas: INE, 2001.

_____. *XVII Censo de Población y Nomenclador de Centros Poblados*. Caracas: INE, 2011

JEANNOT, Fernando. La economía rentista en Venezuela. *Análisis Económico*, v. 25, n. 60, p. 273-302, 2010.

KOPENAWA, Davi, BRUCE, Albert. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

LABORATORIO DE PAZ. *Diagnóstico sobre el derecho a la Asociación Indígena en Venezuela*. Caracas: Laboratorio de Paz, 2014.

MARTINEZ RAMÍREZ, Raquel. La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del Estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural. *Boletín Antropológico*, Venezuela, v. 29, n. 82, p. 132-162, mayo-ago., 2011. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71224342003>>. Acesso em: 27 abr. 2017.

MIRABAL, José Gregório Diaz, et al.. Sistematización de experiencia: Organización Regional de los Pueblos Indígenas de Amazonas – ORPIA, 1990-2015. Puerto Ayacucho, 2016.

MOSONYI, Esteban Emilio. *La crisis de Perijá: momento crucial para la resistencia indígena*. Caracas: Parlamento Latinoamericano, 2011.

_____. Breve crónica contextualizada de la situación indígena en Venezuela desde comienzos del Milenio. Caracas, 2012. (Mimeo)

OLIVEIRA, Adailton. Apêndice. Conflitos entre empresas e sociedade civil em Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Peru, Uruguai e Venezuela. In: AYERBE, Luis Fernando (Org.) *Territorialidades, conflitos e desafios à soberania estatal na América Latina*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PORTFÓLIO UNAMAZ publicado em 21 de setembro de 2010. Disponível em: <https://issuu.com/unamaz/docs/portfolio_unamaz_esp> .

RANCIÈRE, Jacques. Entrevista ao Jornal do Brasil de 16/6/96 apud CARVALHO, Joaquim Francisco de. Globalização e neocolonialismo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 maio 1998. Caderno Mercado.

Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/dinheiro/fi26059808.htm>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

REPÚBLICA BOLIVARIANA de Venezuela. Asamblea Nacional. Comisión Permanente de Pueblos Indígenas. *Informe sobre Actividades realizadas durante el periodo 2014*. Caracas, 2014.

_____. Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, Caracas, n. 37.118, 21 ene. 2001.

_____. Ley de Zonas Especiales de Desarrollo Sustentable. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*, Caracas, n. 35.556 Extraordinario, 13 nov., 2001.

_____. Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela*. Caracas, n. 346.653, 27 dic., 2005.

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

SAISARI, Silvestre. Bolivia: dominios del latifundio y amenazas de destrucción de las tierras comunitarias. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Populações Tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

SCOTT, James. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política*. N 5. Brasília, Janeiro-julho de 2011. Pp. 217-243.

STAHELIN, Nicolas. A Lei de Terras de Venezuela e reações da oposição ao governo. In: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Populações Tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

TARROW, Sidney. *Power in Movement Social: movements and contentious politics*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TILLET, Aimé. Venezuela. In: VINDING, Diana; MIKKELSIN, Caecilie. *El Mundo Indígena*, 2016. Copenhague: IGWIA-Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2016.

_____. Venezuela. In. MIKKELSIN, Caecilie. *El Mundo Indígena*, 2012. IGWIA. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague, 2012. P. 126-136.

_____. Venezuela. In: WESSENDORF, Kathrin. *El Mundo Indígena*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas IWGIA, 2011.

_____. Venezuela. In. WESSENDORF, Kathrin. *El Mundo Indígena*, 2009. IGWIA. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Copenhague, 2009. P. 140-152.

URIOSTE, M. *Concentración y Extranjerización de la tierra em Bolivia*. La Paz: Fundación Tierra, 2010.

VAN COTT, Donna Lee. Cambio institucional y partidos étnicos en Sudamérica. *Análisis Político*, v. 48, p. 26-51, ene.-abr., 2003.

_____. Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes. Venezuela en perspectiva comparativa. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 8, n. 3, p. 41-60, set.-dez., 2002.

VENEZUELA. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, 1999.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo, Martin Claret, 2015.

WEIR (Kayushikai), José Ángel Quintero. El último despojo después de la tormenta. Cambio climático, desaparición de la casa y extinción de la territorialidad añuu. Cuatro advertencias y un camino. In: PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; HOCSMAN, Luis Daniel (Org.) *Despojos y resistencias en América Latina*. Abya Ayala. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos, 2016. Livro Digital, PDF.

YANOMAMI, David Kopenawa; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ZENT, Standford, ZENT, Eglé et al. Reflexiones sobre el proyecto Auto-demarcación y Etnocartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa. *Revue de Ethnoécologie*, n. 9, juil., p. 1-27, 2016.

Una antropología con un compromiso ético y político: entrevista con Esteban Emilio Mosonyi

Carlos Alberto Marinho Cirino
Doutor em Ciências Sociais/ Antropologia - PUC de São Paulo
Professor da Universidade Federal de Roraima -UFRR
carlos.cirino@ufr.br

Carmen Lúcia Silva Lima
Doutora em Antropologia - UFPE
Professora da Universidade Federal do Piauí - UFPI
carmem.lima@ufpi.edu.br

Jenny González Muñoz
Doutora em Cultura e Arte para a América Latina e do Caribe - UPEL
Professora da Universidad Pedagógica Experimental Libertador - UPEL
Professora Visitante na EBA - UFMG
jenny66m@gmail.com

Es una gran satisfacción ofrecer a las y los lectores de la Revista EntreRios este diálogo con el doctor Esteban Emilio Mosonyi, prestigioso antropólogo conocido por su amplia producción intelectual y actuación comprometida con los pueblos indígenas y sus causas sociales. Nacido el 14 de marzo de 1939, en Budapest, Hungría, migra con su familia a Venezuela siendo aún niño, producto de los avatares de la segunda guerra mundial. De manera que ciertamente es húngaro de nacimiento, pero venezolano de corazón.

Doctor en Antropología egresado de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y profesor Titular jubilado de dicha institución, es intelectual de un curriculum admirable, con publicaciones referencia para la academia latinoamericana, entre las que podemos citar: *Morfología del verbo yaruro* (1966); *El habla de Caracas* (1971); *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (1975); *Identidad nacional y culturas populares* (1982); *Las lenguas indígenas del Río Negro: posibilidades de recuperación y revitalización* (1989) y, junto a su hermano el doctor Jorge Mosonyi, el importante *Manual de Lengua Indígenas de Venezuela* (2000). De igual manera, es autor de innumerables artículos que abordan principalmente cuestiones antropológicas y lingüísticas, pueblos indígenas, educación intercultural, políticas culturales y ambientalismo, entre otras tantas.

Debido a su competencia, ha ocupado varios cargos de relevancia, como asesor del Ministerio de Educación, en Venezuela, del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, de la Coordinación Intercultural de Salud de los Pueblos Indígenas (CISPI), del Ministerio de Salud y Desarrollo Social; además ha coordinado diversos eventos sobre educación intercultural bilingüe y relaciones interétnicas, financiados por la UNESCO y el Instituto Indigenista Iberoamericano. Copartícipe para la creación de universidades indígenas en Venezuela, siempre firme y coherente en sus convicciones, muchas veces ha sido víctima de sanciones usuales en las

áreas del poder. En 2016, se posiciona contrario al desarrollo del proyecto del arco petrolífero del Orinoco, en ese mismo año es destituido de su cargo como Rector de la Universidad Indígena del Tauca.

Su postura crítica es de larga data. A inicios de la década de 1970 es miembro fundador del Grupo Barbados, colectivo de gran proyección mundial que se coloca a favor de la liberación de los pueblos indígenas del yugo provocado por las relaciones coloniales dominadoras persistentes en diversos países de la llamada América, estando al lado de importantes figuras de la Antropología como Miguel Alberto Bartolomé (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Guillermo Bonfil Batalla (Universidad Nacional Autónoma de México), Víctor Daniel Bonilla (Comité para la Defensa del Indígena, Colombia), Gonzalo Castillo Cárdenas (Comité para la Defensa del Indígena, Colombia), Miguel Chase-Sardi (Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo), Georg Grünberg (Universidad de Berna, Suiza), Nelly Arvelo de Jiménez (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), Scott S. Robinson (Whitman College, USA), Stefano Varese (División de Poblaciones Amazónicas, Ministerio de la Agricultura, Perú) y el brasileño Darcy Ribeiro (Universidad de Chile), que ese momento en condición de exiliado.

El doctor Mosonyi es miembro fundador de la Red Antropología del Sur, creada con el objetivo de reflexionar y teorizar sobre las formas de producir ciencia y la repercusión de las investigaciones realizadas en las sociedades estudiadas. A parte de esa postura reflexiva, dicha iniciativa pone en evidencia las implicaciones del contexto político local en cuanto a producción del conocimiento antropológico se refiere, contraponiéndose a la pretensión hegemónica de la “clásica Antropología del Norte”.

Frente a tal productividad de nuestro entrevistado, es muy difícil presentar una síntesis que pueda englobar todos los logros y sapiencia de este respetado antropólogo, de manera que las preguntas y respuestas compartidas acá son un fragmento, una muestra que resalta la importancia del doctor Mosonyi para “Antropología del Sur” y, asimismo, para otras propuestas que se aventuran por los caminos de lo decolonial. En tiempos tan nublados y llenos de intolerancia como los actuales, deseamos que los conocimientos y las experiencias compartidas en esta entrevista nos animen a la crítica, al debate sobre el colonialismo y el capitalismo inhumano, los cuales representan una amenaza a la sobrevivencia de los grupos sociales más vulnerables. Que la vida y las ideas del doctor Esteban Emilio Mosonyi nos guíen a entender y asumir los riesgos de la dimensión ética y política en la producción de conocimientos, que su persistencia nos haga avanzar hacia el diálogo solidario Sur-Sur, motivándonos a una actuación comprometida con las poblaciones tradicionales y en defensa del ambiente.

EntreRios: Doctor Esteban Emilio Mosonyi, húngaro de nacimiento, pero por su actuación, ¿podemos decir que se convirtió en venezolano? Cómo se usted se ubicaría identitariamente?

EEM: En cierto modo soy producto de la II Guerra Mundial. Mi infancia transcurrió en un ambiente de itinerancia, conforme a como me trasladaban mis padres en sus frecuentes mudanzas, primero en territorio húngaro y más adelante por distintos países. Antes de arribar a Venezuela pasamos por Eslovaquia (entonces Checoslovaquia), Austria, Alemania, Costa de los Estados Unidos, hasta finalmente desembarcar en Puerto Cabello, Venezuela.

Durante ese tránsito ya tenía uso de razón, por lo que estos cambios de residencia me impactaban. Estábamos expuestos a la presencia de distintas gentes, costumbres e idiomas. Todo ello me llenaba de interés y curiosidad, más allá del ambiente post-bélico que todavía se respiraba. Yo siempre iba con la mente positiva, pero me di cuenta de que los demás no compartían necesariamente la misma actitud. Yo trataba de captar las razones, lo que me predispuso a ocuparme más adelante de esta temática. Sentía también el peso de nuestra inestabilidad económica y evidente pobreza. Cargaba todavía con el recuerdo muy inquietante de los refugios antiaéreos, al final de la guerra.

Durante todo ese tiempo me regía por la lengua y cultura húngara, pero siempre con la mente abierta e introduciendo pequeños cambios adaptativos en mi comportamiento. Me gustaba, sobre todo, apoderarme de algunos elementos constitutivos de las lenguas circundantes, especialmente el inglés – aun poco socializado en Europa Central- y el alemán. Luego de llegar a Venezuela me costó poco familiarizarme con el nuevo medio. Ya traía algunos rudimentos del español libresco – no me agrada demasiado usar el término “castellano”, Venezuela no se parece a Castilla- y además, venía con ganas de ser parte activa de mi nuevo ambiente socio-cultural. Esto no me significó para nada abandonar el idioma húngaro ni los rasgos más distintivos de mi cultura originaria; por ejemplo, oír misa en húngaro y asistir a reuniones y actos culturales con “compatriotas” recién llegados, junto con mi familiar nuclear.

Ya para ese entonces me costaba entender por qué las personas se rompen la crisma buscando su “verdadera identidad”, para saber si “soy esto o aquello”. Estoy seguro, a base de una larga experiencia, de que uno puede ser un venezolano íntegro e integral sin sacrificar o poner en tela de juicio sus raíces exógenas; si bien a cualquiera se le puede presentar un momento de duda o vacilación. Mas, con un poquito de sindéresis esto se puede y se debe superar. Permittedme bucear más allá. Hace pocos años, luego de largas consultas con amigas y amigos *wayúu* (de la Guajira), decidí hacerme miembro pleno de este grupo étnico. Se hizo un modesto proceso de iniciación del cual salí como un miembro más de clan “*Aápiushana*” y me pusieron el nombre de “Anúana” (Rey Zamuro) que me llena de legítimo orgullo. También soy miembro fundador de los portadores de la palabra *wayúu* – *pütchipü'ülii*, en este idioma – reconocidos ahora por la UNESCO como “patrimonio no material de la humanidad”, a instancia de las instituciones culturales de Colombia y Venezuela (por lo menos se pusieron de acuerdo en algo).

Quiero aquí señalar que al hacerme *wayúu* – sin perder en absoluto mis otras identidades – , no procedí de manera oportunista, exhibicionista o para “*épater les bourgeois*”. Estoy seguro de ello. Sé que no represento el prototipo, además de ignorar e incumplir numerosas pautas de una maravillosa cultura. Pero sí me identifico plenamente, sin reservas, con su presencia y lucha milenarias en un ambiente hostil y contra enemigos poderosos, ciertamente vociferantes hoy en día. Yo participo – y espero seguirlo haciendo- de toda la resistencia y resiliencia del mundo *wayúu*, pero también de los demás pueblos originarios, que hemos venido acompañando los verdaderos antropólogos “progresistas” (porque el progreso solo es posible sobre la base del diálogo intercultural y solidaridad activa con todos los oprimidos del mundo)

Resumiendo, en mi identidad tan compleja y de componentes variados, y en mi desempeño cotidiano, se destaca una venezolanidad a toda prueba; pero me siento incapaz de traicionar ninguna de mis lealtades asumidas.

EntreRios: Su producción consta de varios libros y artículos y una acción política admirable. ¿Qué piensa al constatar que usted se ha convertido en una referencia obligatoria para antropólogas e antropólogos de Venezuela? ¿Cómo se siente al saber que su trabajo teórico-práctico, así como su compromiso profesional son conocidos y admirados en otros países como Brasil?

EEM: Cuando uno trata de poner algo de su parte – y voluntad nunca me ha faltado - el reconocimiento que recibimos siempre se convierte en un estímulo poderoso para uno continuar trabajando lo mejor posible hasta el límite de sus facultades. En Venezuela, yo he sentido esto y se lo agradezco de todo corazón al pueblo venezolano en general, y a los segmentos que más me han apoyado en particular. Entre ellos están los pueblos y comunidades indígenas y afrodescendientes, sectores campesinos urbanos y suburbanos, colegas antropólogos y amistades de otras profesiones, muchos (as) estudiantes y colaboradores, tanto directos como indirectos, instituciones que han sustentado o colaborado con mis trabajos, miembros de mi familia y amigos (as) de la misma. En fin, es una lista interminable y pido disculpas si por prudencia me abstuve a dar nombres concretos. Recuerdo con gratitud muy especial los múltiples y diversos galardones que se me han conferido en este mi país, al que tanto quiero.

Ahora bien, cuando uno recibe un reconocimiento por parte de otro país – su gente y sus instituciones – esto se nos presenta como una muy importante gratificación adicional sobrevenida. Es como un gran paso adelante en la universalización progresiva de nuestras aportaciones, en un principio inevitablemente locales.

Sin tanta mojigatería ni falsa modestia, podemos decir que a cada uno de nosotros nos gusta ser, a la vez, “profeta en su tierra”, mas también “profeta en tierra ajena”. solo así se cumplen las expectativas de cada investigador que se precie a sí mismo y su labor propia. Especialmente en nuestro medio latinoamericano que forma parte del Sur del planeta, ya que tantos impedimentos encontramos para ascender; no en un plan de feroz competitividad sino de convivencia solidaria y mutuamente complementaria. Sin embargo, aunque no me han faltado reconocimientos de parte de colegas norteamericanos, franceses, españoles, alemanes, austríacos, italianos y otros más del mal llamado Primer Mundo, para mí representa un privilegio muy especial – en el mejor sentido de esa palabra tan controvertida – ser distinguido por tantas y tantos colegas brasileños.

Brasil es para nosotros un país hermano., cuya ejecutoria en materia científica es de un altísimo nivel. Ojalá podamos colaborar en un futuro muy próximo de manera más estrecha, en las disciplinas más variadas. Todos saldremos ganando. Sucede, “sin que nada me quede por dentro”, que en este momento, en esta etapa tan dura de mi vida ya a los 81 años de edad, llegué a necesitar de esa proyección internacional mucho más que en años anteriores. Es sabido que precisamente por mi espíritu crítico, a veces indomable, tuve conflictos bastante serios con los gobiernos de turno de mi país. Pero salí siempre airoso, de manera que ninguno de esos percances dejó mayores secuelas. Pero, con las políticas del gobierno actual – no con las del presidente Chávez – sucede algo cualitativa y cualitativamente distinto.

Tal como muchas y muchos de mis apreciados colegas están enterados, fue destituido *ipso facto* – sin derecho a la defensa – de mi cargo de Rector de la Universidad Indígena del Tauca. La razón alegada fue mi postura crítica hecha pública, frente al tristemente célebre Arco Minero del Orinoco, la cual no ha cambiado hasta la fecha sino todo lo contrario. También me reprochan otras críticas constructivas. Paulatinamente fue sintiendo en torno mío un cerco de hostigamiento, una asfixiante escalada persecutoria *in crescendo*. La mejor prueba consiste en la forma intempestiva como fue destituido de mi modestísimo cargo de asesor lingüístico del Ministerio de Educación, mediante una simple carta burocrática de tres líneas y sin derecho a “pataleo”. A nadie le desearía semejante humillación. Lo peor del caso es que estas expulsiones insidiosas se me complican con la situación general de los profesores universitarios, incluidos los de alto nivel, la cual se resume en el llamado “sueldo-cero” – alrededor de veinte dólares mensuales – que no alcanza para un almuerzo informal de un grupo de amigos. Parece que en este mundo desencajado no solo los hermanos *warao* están reducidos a la mendicidad.

Para terminar este triste relato, quisiera agregar que a veces algunos “amigos” muy oficialistas, se acercan en tono apaciguador para decirme que podían haberme tratado mucho peor, que mi penalización es todavía muy suave. Mi apreciación es otra. Al gobierno no siempre le conviene aplicar medidas fuertes contra la disidencias con personas como este servidor, le resulta más cómodo ningunearnos, neutralizarnos, volvernos “polvo cósmico” en lo personal y en lo profesional. Nos excluyen de todas las discusiones y decisiones importantes. Nos desoyen y ridiculizan cualquier reclamo. Nos niegan rotundamente toda ayuda económica y apoyo moral; para poder trabajar e investigar como le convendría a este mundo interconectado.

EntreRios: La unión profesional con su hermano Jorge Carlos Mosonyi fue muy productiva y dio lugar a publicaciones importantes como el Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela. Creemos que además del parentesco y el desempeño profesional, ustedes compartieron el mismo ideal de vida, estructurado por principios éticos y políticos. Aunque fallecido, él sigue siendo de gran influencia en Venezuela a través de su memoria y conocimientos. ¿Qué representa para usted Jorge Mosonyi?

EEM: Les agradezco de todo corazón que me hayan formulado esta pregunta, que me traslada a otra etapa de mi vida. Efectivamente, mi hermano Jorge Carlos ocupa un lugar muy significativo en mi desempeño. En nuestro trato diario nos enriquecimos mutuamente. El me enseñó muchas cosas, como cuidar más los detalles y complicaciones formales, por más alambicados que a veces nos parezcan. Jorge poseía una paciencia y serenidad infinitas que contrastan con mi temperamento bastante más emotivo, aunque controlable. Los dos nos complementamos muy bien hasta el final de sus días. Sin caer nunca en exageraciones y posturas temerarias – que yo también rechazo – su desempeño revelaba una gran prudencia y circunspección minuciosa, que algunas veces me parecían excesivas y a todas luces consumían mucho tiempo. Pero afortunadamente, tales contrastes producían casi siempre discusiones y deliberaciones de índole verdaderamente científica, que nunca habré de olvidar. Entre otros escritos valiosos, mi hermano nos legó estudios interesantísimos sobre el *kari'ña*, el *kuiva* y el *yavitero*, que actualmente continúo y utilizo primordialmente, para trabajos de índole educativa y de revitalización antropolingüística, con mucho éxito. Su ética profesional fue intachable y los indígenas los recuerdan con admiración y cariño.

EntreRios: *En el mundo académico, usted destaca por su conocimiento lingüístico y por el dominio de varios idiomas, entre ellos los indígenas warao, wayuu, baniva, pumé, tupíguaraní, warekena, guahibo, kuiwa, kurripako, piapoko, pemón y yanomami. De hecho, la lingüística es un área esencial en sus trabajos. ¿Cómo percibe las contribuciones realizadas por su persona en este ámbito?*

EEM: La pasión por las lenguas me viene acompañando desde que comenzó mi escada migratoria a raíz de la segunda guerra mundial. Primero creí, con total ingenuidad infantil, que existían dos lenguas: la húngara y una sola “extranjera”, que yo no entendía. Poco a poco fue “descubriendo” que en realidad eran muchas las lenguas, tal vez más allá de las que cabían en la imaginación humana.

La fuerza de los hechos me obligó a entender que de alguna manera tenía que descifrar esos códigos expresivos si quería comunicarme con sus usuarios o interpretar los textos escritos que veía por doquier. Fue a partir de ese momento cuando quedé prendado por la belleza de los sonidos, la tersura de la cadena hablada en cualquiera de los idiomas imaginables, de la manera tan precisa como una emisión verbal reproducía un segmento determinado de la vida real, una situación que podía tener lugar en cualquier momento. Por todo lo que vengo explicando puede inferirse que mi inclinación al estudio de las lenguas obedece siempre a motivaciones antropolingüísticas; de hecho, hasta el sol de hoy, sigo rechazando cualquier planteamiento que pretenda aislar cualquier ponente del lenguaje del contexto social y cultural donde se encuentre inmerso. Analizar nunca significa para mí fragmentar, sino reconstruir relaciones en un conjunto amplio.

Me parece importantísimo que las gramáticas de todas las lenguas –especialmente las que corren el peligro de ser invisibilizadas o desplazadas- sean lo más correctas y completas posibles. Al propio tiempo recomiendo que las escrituras prácticas reflejen con precisión todas las características relevante de cada fonología particular. Simultáneamente exijo –sin imposiciones, claro está- que se elabore un mayor número de textos posibles en toda lengua incluida en el marco de un programa integral de Educación Cultural Plurilingüe. Pero, luchó también porque se mantenga y se refuerce la oralidad y que se la documente de manera extensiva, para uso de las nuevas generaciones más aculturadas.

Quiero que se revitalicen todas las lenguas bajo amenaza, pero sin descuidar la expansión y florecimiento de aquellas que gozan de buena salud. Solicito un cuidado esmerado para las lenguas con menor número de hablantes, por su valor patrimonial muy especial; al tiempo que veo también con la mayor simpatía el avance de los idiomas nativos hablados por millones y que han conquistado niveles muy altos de resiliencia. Propugno enérgicamente el uso doméstico de los idiomas en peligro dentro de cada comunidad, pero le atribuyo la misma importancia a su fortalecimiento fuera del ámbito comunitario, porque es imprescindible la concentración de múltiples estrategias potencialmente válidas.

Ahora bien, por encima de todas las complejidades tan detalladas, cuya exposición, incluso muy sintética, exigiría un espacio mucho más amplio, está la necesidad perentoria de poner fin a la hecatombe de lenguas indígenas y otras lenguas y manifestaciones antropolingüísticas minorizadas, que aún persiste con dramática intensidad, muy a pesar de tantos esfuerzos exitosos que han venido apareciendo en número creciente. Para mí es un axioma que el mayor problema de índole cultural que hoy atraviesa el mundo es la amenaza de pérdida –posiblemente fulminante– de esta megadiversidad lingüística que hoy nos acompaña y se resiste a desaparecer. Debemos decirle un no rotundo a la disminución de las lenguas habladas y a su deterioro ya evitable.

Estoy convencido de que todo esto es realizable; están dadas las condiciones para su factibilidad. Me cuido mucho de caer en voluntarismos inútiles o en el idealismo extremo del *wishful thinking*. Quizá, paradójicamente en Venezuela se demuestra – pese a la cuarentena y la crisis socioeconómica compleja que paraliza al país– que la mayoría de las comunidades indígenas están deseosas y preparadas para recuperar, mantener y fortalecer su patrimonio antropolingüístico, según las condiciones prevalentes en cada lugar. Nuestra promoción de la figura omnipresente de la “familia indígena hablante” se va generalizando en toda nuestra población originaria. Esto significa –a grandes rasgos y con sus variantes locales– que cada mujer u hombre hablante del idioma propio, se compromete, sin vacilaciones, a transmitirlo a sus descendientes y a todos los niños y niñas de su comunidad, antes de que pudiese ocurrir la exposición de estos infantes al contacto habitual con el idioma oficial. En la medida en que ese compromiso –aún con las dificultades que acarrea– se cumpla de manera idónea es prácticamente imposible que el idioma originario ceda su espacio o se debilite de manera notable. Suele más bien suceder que son los niños y niñas criollos quienes se ven motivados a adquirir el idioma indígena para sus relaciones cotidianas. Esta forma de recuperación lingüística puede ocurrir incluso en ambientes urbanos y suburbanos.

Si de algo me siento orgulloso en mi trayectoria es de haber contribuido desde muy temprano –los años sesenta– al tema del mantenimiento y revitalización de las lenguas indígenas. Participé en iniciativas –por ejemplo en el idioma *arawak baré*– mucho antes de que tales esfuerzos tomaran cuerpo en otros países del continente o en la misma Europa. Hoy día el *baré* –gracias a nuestros investigadores y los utilísimos nichos lingüísticos – se encuentra semi-restablecido en Venezuela, pese a todos los augurios nefastos; también el *baniva* y el *warekena* –un poco menos deteriorados que el *baré*– van por ese camino no exento de tropiezos. Iniciamos, incluso, la revitalización del *yavitero*, que ya no cuenta con hablantes nativos.

Solo la extrema polarización política y, de remate, la cuarentena del coronavirus, han impedido, por ahora, continuar el exitoso proyecto de revitalización del idioma *añú* –para mí “lengua” e “idioma” vienen significando lo mismo, aunque “idioma” suene más formal y oficioso– el cual había hecho grandes avances, como es también el caso de las lenguas *arawak* amazónicas, gracias al trabajo mancomunado de un sólido equipo, ahora disperso, constituido por Omar González Nández, Manuel Larreal – un hermano *wayúu* que ya aprendió a expresarse en *añú*, que es muy parecido a su lengua nativa–, Yofris Márquez, quien es el único *añú* hablante nativo, el artista plástico y poeta Nelson Ramos, y me quedo corto. Mención especial merece Jorge Pocaterra, hablante y escritor *wayúu*, presidente de nuestro Instituto de Idiomas Indígenas (Instituto Nacional de Idiomas Indígenas).

Querría insistir en algo que, de verdad, me preocupa. Todavía se cree que la mejor o única forma de trabajar activamente en beneficio de las lenguas indígenas es mediante la investigación o investigación-acción muy concreta, referida a casos particulares, tal vez a un manojo de ellos; vinculados o no a programas, generalmente institucionales de Educación Intercultural Plurilingüe o algo más o menos similar. Dicho de otra manera, se hace mucho trabajo –y eso es buenísimo, también lo hago con gusto– de naturaleza bastante inductiva, más bien casuística, permitidme decir “foquista”, sin ninguna mala intención. Se parte de la idea básica de “ir acumulando experiencias”. Resulta, sin embargo, que todavía en muchos lugares –pese a la cantidad de experiencias exitosas, el desmoronamiento antropolingüístico viene ocurriendo de manera veloz y estrepitosa. Esto exige fomentar y estabilizar, lo antes posible, otra variante, mu-

-cho menos popular, de proactividad creadora en nuestro delicadísimo ámbito temático, que ya no nos concede tanto tiempo útil para la ejecución de nuestras tareas fundamentales.

Me estoy refiriendo a nuestro compromiso –adicional, pero postergable– de diseñar y sobre todo poner a prueba e ir perfeccionando políticas y procedimientos, no solo verbales sino fácticos, para eliminar –más que mitigar– el peligro mismo que se cierne sobre tantísimas lenguas. Prefiero dar un ejemplo concreto antes de seguir entretejiendo abstracciones. Me siento realmente feliz de haber inventado – sé que esta palabra tiene peso– un procedimiento ya probado exitoso y aún muy perfectible para reinsertar, o simplemente enseñar los fundamentos de una lengua indígena o vernácula en riesgo de desplazamiento. Me apresuro en agregar que el mismo procedimiento, tal como lo hemos diseñado, también sirve para impartir la enseñanza de cualquier otro idioma, sobre todo si lo hacemos a modo de una base propedéutica. ¿Los destinatarios primordiales de estos “talleres antropolingüísticos de acción inmediata” (TAAI)? Los pueblos en proceso de revitalización integral. Mas no se trata de un “invento” exclusivo para un sector poblacional ni excluyente de muchísimos otros usuarios potenciales; tal como ya lo hemos venido demostrando a lo largo y ancho del país, ntes de la irrupción pandémica.

Vamos a explicar muy someramente de qué se trata, porque haría falta más espacio. En principio estamos llevando adelante una pequeña “revolución” copernicana –permítanme la comparación– en el seno de la enseñanza y transmisión de los idiomas en general, pero de los vulnerables muy en particular. ¿Cómo se entiende eso? Según hemos observado durante años, hasta los mejores y ultra-modernos sistemas y métodos de enseñanza parecen aspirar y conformarse con la adquisición lenta y básicamente pasiva de un idioma, sea cual sea. Tal aserto no deja de ser aplicable ni siquiera a los métodos más digitalizados. Pues bien, nosotros procedemos de una manera totalmente contraria. A partir de la primera sesión ponemos en contacto al cursante con el nuevo idioma. Las clases son presenciales y se imparten en un grupo de entre 10 y máximo 25 cursantes. Por la importancia de la coparticipación corpórea y del “calor humano”, no recomendamos la “virtualización” de la experiencia aunque no es imposible en circunstancias excepcionales.

La parte docente -a cargo de un o más facilitadores o facilitadoras- entra en acción con una lista de aproximadamente de entre 20 y 25 frases y oraciones, íntimamente ligadas en párrafos consecutivos, cuyo sentido general y detallado se desarrollando a lo largo de la lección: la primera suele ser de saludos y formas introductorias para un diálogo. Los facilitadores o facilitadoras van introduciendo cada una de las frases y oraciones, una y otra vez, indicando la pronunciación y entonación exactas en una forma muy minuciosa, pero relativamente fácil para reproducir y emular, más que imitar mecánicamente. Aquí quiero señalar que hace tiempo me vengo dedicando a una especie de estudio comparativo entre el lenguaje humano articulado y la música, en lo que respecta a la sonoridad, las estructuras gramaticales y las acepciones léxico-semánticas. Por eso tengo y sostengo tan buenas relaciones con nuestro Sistema Nacional de Orquestas, cuyos miembros e investigadores más connotados y connotadas, están dispuestos junto conmigo a realizar una “siembre de idiomas indígenas”, hasta más allá de las comunidades autóctonas como tales.

Volviendo al tópico de las oraciones consecutivas, los cursantes van reproduciendo, con suficientes repeticiones acumulativas y pequeñas variaciones introducidas, cada una de las emisiones hasta llegar a la reproducción guiada del texto completo. Mientras tanto, los cursantes van formando pequeños grupos de trabajo, que convierten cada párrafo y su sumatoria en un pequeño socio drama cuasi-teatral. Esta actividad es muy diferente de la simple utilización de libros de frases comerciales, porque el facilitador o la facilitadora explica detalladamente y procurando sistematizar, en forma gradual todos accidentes morfosintánticos, junto a la caracterización semántica y pragmática de cada lexema.

El más corto de los cursos propedéuticos –todavía no hemos arribado a los de mayor duración- abarca entre una y dos semanas, con lecciones dedicadas a los temas más esenciales de un intercambio coloquial exitoso. Pero una demostración convincente de las virtudes innovadoras de lo que entendemos por TAAI puede hacerse perfectamente en un par de horas o un solo día. Además, nuestros talleres complementan eficazmente, mas no están reñidos ni presentan incompatibilidades con ninguna otra metodología o sistema de enseñanza de idiomas.

También puede enriquecerse con el aditamento de elementos electrónicos. Con todo, su contribución esencial es haber podido demostrar que no se necesitan largos meses o años para ser capaces de activar un conocimiento coloquial inicial de cualquier lengua indígena. Y esto vale muchísimo.

***EntreRios:** Doctor Esteban Emilio Mosonyi, observando su trayectoria, es posible decir que usted es un gran teórico, con una producción reconocida en Venezuela y América Latina. También es un activista comprometido con las poblaciones sobre las que estudia y escribe. En su opinión, ¿es ésta una opción personal o debería ser un imperativo ético para los profesionales de Antropología y Humanidades? ¿Debería la ciencia llevarnos siempre a compromisos y posiciones políticas?*

EEM: Todo lo que te dije sobre nuestra participación en las políticas lingüísticas lo considero válido, para iniciar la cobertura de este punto. Estoy abiertamente a favor del compromiso político. Es verdad que un antropólogo debe tener la mente amplia y comprender la actitud de los y las colegas que prefieren la investigación básica, el saber por el saber mismo, el arte por el arte, por una multitud de razones que ahora no nos corresponde discernir. Además, la investigación básica de calidad suele conducir a una cantidad de aplicaciones muy variadas a cargo de otros investigadores. Sin embargo, actualmente, ya no tan solo la difícil situación del mundo indígena sino toda la crisis planetaria nos pide a gritos una presencia proactiva. Dejar todo en manos de administradores y políticos profesionales –como nos sugería la antropología tradicional- o conformarnos con trabajar simplemente para ellos, en ciertos casos sin mayores escrúpulos éticos, se decantaría en un saludo a la bandera o algo peor. ¡Hasta cuándo tendremos que insistir en que un solo hecho catastrófico como la deforestación y devastación de la Amazonía basta y sobra para causarles daños irreparables no solamente a los pueblos indígenas sino a la humanidad entera y a todo el planeta, tal como lo conocemos en el momento actual!

Pero yo quiero ir más allá. Hace algún tiempo, puede ser un año, estoy dedicado a echar las bases conceptuales teórico-prácticas de una nueva (sub) disciplina antropológica que he osado denominar “antropología de la crisis planetaria”. En ese intento, del cual puedo presentar algunos avances, pretendemos sistematizar, entre otros, factores como el cambio climático, la contaminación mundial, el peligro de ser exterminados por armamentos nucleares y otros de destrucción masiva, el agravamiento de la desigualdad y de la pobreza extrema, la persistencia de la intolerancia y las discriminaciones de toda índole, una globalización que solo vela por los intereses intocables de una exigua minoría aún a costa de un holocausto universal, y así sucesivamente.

Frente a estos factores se yergue, con su resistencia y conatos de resiliencia, el 90% de los humanos no representados por las sedicentes élites económicas, políticas, militares, tecnocráticas, comunicacionales; enfrentados entre si mismos y frecuentemente imbuidos de un fanatismo ideológico, supremacista y pseudo-religioso. Estas élites hacen todo lo posible por seducir, manipular, domesticar, neutralizar y hasta eliminar sin mayores escrúpulos, a segmentos mayores o menores de esa población mayoritaria. Mas está convencida cada vez más de su fortaleza numérica cuantitativa y la cualidad axiológica de su lucha –se organiza sectorialmente y más adelante a nivel mundial, hasta convertirse en un contrapoder real y eficiente para ir desplazando a esa minoría recalcitrante y, mientras tanto, impedir que esa falsa élite termine de imponer su agenda apocalíptica que incluso sobrepasa los límites del planeta Tierra.

***EntreRios:** Su trayectoria enfatiza la práctica de una antropología dedicada a la defensa de los pueblos indígenas. Por ejemplo, usted fue Rector de la Universidad Indígena de Venezuela, ubicada en el Tauca, estado Bolívar, desde su creación en 2010 y fue destituido de dicho cargo en 2016 debido a sus posiciones sociales y políticas. Si tuviera la oportunidad de retroceder en el tiempo ¿qué haría diferente y qué haría igual? ¿Cómo ve el compromiso con los pueblos indígenas hoy desde la academia, desde la práctica de la Antropología?*

EEM: Mi pasantía por la Universidad Indígena del Tauca representa una etapa estelar en mi vida académica y mi trayectoria ciudadana. Allí florecían la interculturalidad y la diversidad socio-cultural; se hablaban, practicaban y escribían más de 10 idiomas indígenas; los sabios y ancianos tenían un rol protagónico en la planificación y orientación de los estudios y la evaluación en idioma originario de los trabajos presentados, se protegía y promovía el valor científico y humanístico de los saberes y conocimientos autóctonos; se pretendía y en buena parte se lograba, asegurar la formación de profesionales y líderes idóneos para la consolidación de las comunidades participantes. Existe toda una literatura publicada en torno a Tauca, que fue ganando prestigio y reconocimiento en Venezuela y en el exterior, a pesar de sus dimensiones harto modestas y su currículum aún inacabado.

Se me pregunta qué más se hubiese podido hacer si retrocediésemos en el tiempo. En realidad no cabía extender y ampliar nuestras actividades a causa de la ya manifiesta falta de apoyo oficial y escasísimo presupuesto. Tal vez debería haber tomado algunas iniciativas adicionales en previsión de una nueva etapa en la cual yo ya no sería Rector de esta hermosa institución.

Hoy día la situación de Tauca se nos presenta radicalmente distinta. Todavía, en fecha reciente, se han presentados trabajos de grado sumamente interesantes, variados y de buena factura científica, tanto desde el ángulo cognitivo indígena como occidental. Se tocaron temas como las formas variadísimas de la roza o el conuco en la agricultura de los pueblos étnicos; indicadores fundamentales de la identidad de cada pueblo; fortalecimiento y reconstrucción de comunidades en crisis; situación de la mujer indígena desde distintas perspectivas culturales e interculturales. Yo me sentía en mi elemento, en mi rol de Rector Honorario, que todavía conservo. No obstante, más allá de estas presentaciones exitosas que conservan las huellas del pasado, el futuro inmediato de la Universidad Indígena se percibe angustiante, sin señales del posible advenimiento de un giro feliz. El presupuesto sigue siendo ínfimo y los muchachos y muchachas están pasando hambre y necesidades, a pesar de sus esfuerzos productivos. El Estado insiste en asimilar totalmente –o por lo menos en lo sustantivo– nuestra institución guardiana de las culturas indígenas, incluso muy diferentes entre sí– al mismo esquema unidimensional, altamente ideologizado y castellanizante de las llamadas Universidades Bolivarianas. El escaso, aunque bien motivado, personal docente ya se halla agotado y desencantado ante tanta lucha sin sentido aparente y desprovisto de toda esperanza ante la sordera de la burocracia educativa oficialista. Ojalá mis breves reflexiones despierten la solidaridad activa de los queridos colegas, amigos y amigas que leen estas líneas.

***EntreRios:** En Brasil, tenemos casos de imposición de acciones ambientales que restringen o invaden territorios indígenas. Tenemos varios conflictos en los cuales la aplicación de la legislación ambiental representa una violación de los derechos indígenas. La motivación conservacionista llega a criminalizar las prácticas culturales. A lo largo de su trayectoria usted se ha destacado por defender la importancia de la unión de lo ambiental y lo étnico, es decir, del trabajo mancomunado entre movimientos ambientalistas y movimientos indígenas. ¿Qué lo llevó a hacer esta defensa? ¿Usted cree que en la actualidad aún es necesario este posicionamiento?*

EEM: Es sumamente interesante la pregunta que me están haciendo sobre cómo relacionar el tema indígena *per se* con el problema ambiental, que lo sitúa en los más diversos emplazamientos ecosistémicos. Tanto para el público en general como para la mayoría de los analistas más o menos profesionalizados, la temática casi se reduce a la unicidad. Esta se podría expresar mediante la fórmula siguiente: atentar contra el indígena significa atentar simultáneamente contra el ambiente y viceversa, en cualquier espacio poblado por habitantes autóctonos. Generalmente ocurre así, porque estos pueblos necesitan cuidar y defender su ambiente para sobrevivir y desarrollar su cultura. Los estudios más recientes demuestran que, en gran parte, los ecosistemas más prístinos y mejor conservados se han visto constituyendo y consolidando mediante la interacción entre factor humano y su expresión societaria con la naturaleza circundante y el bioma que la caracteriza. Por ejemplo, pueblos como el *warao*, el *hodü*

o el *piaroa* han sido históricamente los grandes constructores de su propio ambiente periamazónico, mediante la forma cómo han tratado, cuidado, consumido o dispersado las especies animales y vegetales que pueblan sus respectivas zonas de influencia.

Con demasiada frecuencia sucede que ciertos ambientalistas, así como otros profesionales, no están informados, desconocen o desprecian esa conexión íntima entre el indígena y su ambiente. Pero veamos los casos en los que verdaderamente hay algo de incompatibilidad entre una cultura indígena y su entorno. Bien sea por exceso poblacional, migración, alteración del ambiente o porque alguna actividad antiambiental –como la minería– haya sido emprendida bajo presiones aculturativas. Nuestro criterio es que se hace siempre necesario apostar por el equilibrio. Es preciso acudir al diálogo intercivilizatorio. Por un lado el criollo occidentalizado y por el otro, una comunidad representativa de la civilización amazónico-caribe, casi siempre con algún grado de aculturación.

Si esto ocurre, suele ser relativamente fácil encontrar la solución más adecuada. La comunidad indígena puede modificar algunas de sus costumbres ancestrales o adquiridas. Por ejemplo, renunciar a la cacería de alguna especie en peligro de extinción. O disminuir el área dedicada a un cultivo determinado. Puede mudarse a un espacio más o menos cercano, por ejemplo, cuando se trata de proteger los manantiales de un río, como ocurre en algún sector del Alto Orinoco. El Estado y sus instituciones deben garantizarle al indígena la viabilidad de alguna de estas alternativas.

Lo que jamás debe permitirse es el desalojo violento de una población autóctona, dejándola sin tierras, sin posibilidad de recuperarlas, obligándola a resolver su problema por vía de la migración a una urbe o cualquier zona remota. Una comunidad siempre necesita tener el camino despejado para rehacer su vida aun alejándose de su espacio habitual. Pero, en realidad, es poco frecuente que tenga que ocurrir un cambio radical tan brusco. Cuando éste se da, suele ser consecuencia de una imposición coercitiva.

***EntreRios:** Compromisos como el suyo frente a la defensa de los pueblos indígenas, los podemos ver en el trabajos de otras antropólogas y antropólogos no solo en Venezuela, sino de países como Brasil, México, Colombia, Bolivia... ¿Usted cree que es esta una de las características de la Antropología Latinoamericana? ¿Dicha defensa a los pueblos indígenas y sus reivindicaciones sociales, políticas, económicas, culturales, podría representar una contribución importante del pensamiento decolonial hacia el conocimiento antropológico?*

EEM: En un sentido digamos que gremial, podemos afirmar que todos los antropólogos del mundo, sea cual fuere su procedencia, constituyen una especie de hermandad universal que no conoce ni reconoce límites. Solo estarían excluidos los y las éticamente reprobables, las infaltables ovejas negras. Con el perdón de estos amabilísimos animales de pelambre o lana oscura que tanto abundan en los gélidos campos de Islandia, país insular vikingo que supo desafiar con éxito el capitalismo neoliberal mas también la rigidez de la ortodoxia socialista. Todos los antropólogos y antropólogas latinoamericanos tenemos amistades y compañeros de trabajo en los países del norte global. Ciertos colegas “norteños” habitan incluso entre nosotros, hacen causa común con nuestros propósitos y aspiraciones son parte de nuestra realidad. Pero ese hecho tan obvio no contrarresta la existencia real de los antropólogos y antropólogas del Sur, quienes estamos inscritos en un largo proceso de descolonización. Como colectivo, sin contar individualidades particulares que más bien confirman la regla, los “sureños” tenemos y sustentamos otro tipo de relación con los segmentos poblacionales oprimidos, entre ellos los indígenas. Nuestro compromiso con ellos es distinto, más inmediato, más casual y espiritual a la vez. Son parte de nuestra realidad por ser parte inocultable de nosotros mismos. No podemos percibirlos como los “otros”. Si lo hacemos, renegamos de nuestro ser. Conviven con nosotros. No tenemos que organizar toda una “expedición” para visitarlos o planificar un “trabajo de campo”, concepto vinculado a cierta acepción del positivismo.

Pero el problema de nuestra descolonización es más complejo, remonta a distintos factores históricos y estructurales. Por algo soy miembro fundador de esa gran asociación plurinacional llamada “Antropologías del Sur” –así, en plural- que tiene todavía su epicentro en Mérida, Venezuela. No es separatismo ni resentimiento contra nadie. Es más bien una vía, creo que certera, para restablecer nuestra fraternidad con el resto del mundo sobre bases más sólidas.

Sin entrar ahora en un análisis *ad hoc*, es un hecho innegable – a veces incluso banalizado- que estamos siendo discriminados en nuestro desempeño, tanto en forma difusa como más orgánica: publicaciones, becas, participación en eventos, poder decisorio, todo los demás. A través de un largo encadenamiento casual –por parte bien estudiada- se nos hace tanto más difícil. Puedo ejemplificar por mí mismo; discúlpeme, no es por egocentrismo. Tengo ya bastante tiempo tratando de implantar y consolidar –comenzando por mi propio país- los “Talleres antropolingüísticos de acción inmediata” que describí con cierto detalles en esta misma entrevista. Estoy seguro de que si mi propuesta procediera de un país “desarrollado”, sobre todo de una “universidad de primera”, habría tenido –ya hace tiempo- una aceptación mucho más rápida y entusiasta. Habría, al menos ganado espacio en ámbitos internacionales para su promoción y perfeccionamiento, en medio de todo tipo de críticas, constructivas y menos constructivas como “tiene que ser”.

Pero pues bien, en mi carácter de profesor de la Universidad Central de Venezuela, despreciada y maltratada hasta por el propio Gobierno, se me ha hecho cuesta arriba socializar mis planteamientos. Aun teniendo el apoyo de dos importantes intelectuales de las altas esferas de la UNESCO, no he logrado concatenar estos talleres en el “Año Internacional de las Lenguas Indígenas” que, por fortuna, pronto tendrá continuidad con el decenio que llevará el mismo nombre. Lejos de rendirme, seguiré insistiendo en que dicha omisión se corrija, porque sé que con ello podremos contribuir al afianzamiento irrevocable de las políticas de revitalización lingüística. Quiero que esto suceda mientras aun tenga fuerzas y salud para seguir luchando, con mi edad ya muy avanzada.

EntreRios: *Las amenazas a los pueblos indígenas se han multiplicado en Venezuela, Brasil y muchos otros países. ¿Cómo podría evaluar la situación actual de los pueblos indígenas en Venezuela? ¿Cómo la crisis venezolana está afectando a estos grupos?*

EEM: En respuesta a esta interrogante, me voy a ceñir a una suerte de diagnóstico de consenso, partiendo de los aportes de los mejores conocedores de la materia, investigadores, aliados y – por supuesto - los pueblos indígenas organizados en movimientos o no tan vinculados o vinculadas a los mismos. ¿Cómo podría definirse prudentemente tal consenso? Con respecto a Venezuela es sumamente difícil llegar a un acuerdo serio sobre cualquier materia. De todos modos, sobre el tema indígena –referente a los dos últimos decenios, pero aún más atrás- poseemos una documentación muy rica y variada, en mi opinión suficiente para la información adecuada de cualquier persona en sano criterio, si intenta adentrarse en esta materia.

Yo mismo he trabajado el tema para poder ofrecer un cuerpo sucinto de información y conclusiones a fin de encauzar a presentes y futuros aliados nuestros, tomando este término en un sentido no dogmático y evitando la consabida polarización. Ningún analista serio podría negar o regatear la profunda significación para el mundo indígena –más allá de Venezuela- de la Constitución Bolivariana aprobada en 1999, en gran parte gracias a la enérgica actitud no solamente favorable sino militante del presidente Hugo Chávez. Tenemos que agregar que el primer quinquenio del siglo XXI puede calificarse –pese a errores de monta como el incumplimiento de la prometida demarcación colectiva de tierras indígenas- como una verdadera luna de miel entre la revolución bolivariana y los pueblos indígenas de Venezuela.

Se avanzó muchísimo en materia de legislación indígena, la cual contó en esa época con suficiente voluntad política para, por lo menos, iniciar su parcial cumplimiento. Fue también en ese periodo cuando se crea la Misión Guaicaipuro –de carácter asistencialista, pero políticamente explicable-; los indígenas acceden a la representación parlamentaria; numerosas y numerosos profesionales y líderes pertenecientes a diversos pueblos étnicos –especialmente de las generaciones más jóvenes- empiezan a ocupar cargos públicos dentro de sus áreas de competencia. La Educación Intercultural Bilingüe da un gran paso hacia adelante, aunque existen importantes antecedentes ya en los tres últimos decenios del milenio anterior.

Más allá de un recuento explosivo el avance gigantesco en materia de derechos indígenas – con lenguas y culturas promovidas a patrimonio histórico y cultural de la nación- creó y configuró un sentimiento de gratitud inconmensurable de los pueblos originarios venezolanos hacia el chavismo, que en cierta medida persiste hasta hoy, pese a las graves contradicciones entre indígenas y gobierno, que marcan los últimos 15 años. Ese malestar se agravó considerablemente con el ascenso y luego desempeño del presidente Maduro.

Hay que aclarar que, aun bajo el madurismo, la Venezuela “bolivariana” se esfuerza para presentarse como pro-indígena. Hasta hoy, inclusive, Maduro numerosas y bien organizadas reuniones indígenas a niveles nacionales e internacionales, muy dentro de la tónica del Foro de São Paulo; mucha retórica y despliegue, más monólogo clasista y anti-imperialista que dedicación al estudio profundo de qué desean y necesitan realmente los pueblos indígenas. Son de tan corta duración que no hay tiempo para plantear y discutir seriamente temas de interés, más allá de lo inmediato y lo propagandístico. En las reuniones de corte doméstico, los altos dignatarios del gobierno practican mucho de lo que yo llamo el estilo de “las manos en el hombro”. El diputado o gobernador, quien sea –por supuesto, criollo- coloca bajo su brazo o ala protectora a varios miembros de la comunidad visitada –hombres, mujeres, niños, viejitos, viejitas, lo mismo da- apostrofándolos con un discursillo elementalísimo y paternalista hasta más no poder, “para que vean cómo la Revolución los quiere y protege”, porque ahora viven felices como nunca antes.

Pero, generalmente, tales reuniones en las comunidades sirven para otros fines. Cuando el tema es demasiado serio aparece también la “Ministra del Poder Popular para los Pueblos Indígenas”, viceministros y otros funcionarios igualmente indígenas, pero quienes a menudo son personas muy aculturadas que no hablan ningún idioma originario. En tales casos, este grupo de funcionarios – criollos e indígenas con a veces, alto poder decisorio- escenifican una forma curiosa de “participación indígena desde la base”: yo les “participo” que mañana vienen a conversar con ustedes los representantes de una compañía minera; yo les “participo” que mañana se instalarán aquí, junto a ustedes, unos amigos militares de nuestra “gloriosa” Fuerza Armada Bolivariana.

En estos últimos años, en la medida que se fue generalizando en gran parte del país el extractivismo – con el mal llamado, pero celeberrimo, “Arco Minero del Orinoco” y otros establecimientos de “minería ecológica”-, han tenido lugar desalojos coercitivos de comunidades enteras y, al propio tiempo, no se cansan de invitar a los hombres jóvenes a convertirse en mineros *ad maiorem gloriam rei publicae*. Por otro lado, los garimpeiros y otros ilegales hacen desastres por todos lados, envenenando con mercurio los ríos Cuyuní, Caroní, Caura, La Paragua y varios otros: los mineros legales envenenan con cianuro, trabajan con una tecnología mucho más sofisticada, a la vez que más destructiva. Los indígenas no son las únicas víctimas de ese extractivismo desahogado, pero sí los expuestos al etnocidio y desarraigo irreversibles.

Sería muy largo seguir contando toda esa reedición siglo XXI del Mito de El Dorado y otras formas de sufrimiento y humillación a las que están sometidos hoy día nuestros indígenas: compatriotas venezolanos que formalmente gozan de los mismos derechos que los demás ciudadanos, además del cabal reconocimiento oficial de sus respectivas culturas e identidades.

Los del Amazonas están cansados de ser controlados por grupos armados extranjeros irregulares. A los *yukpa* les han matado su gran cacique Sabino Romero y muchos de sus familiares. A los *pemón* se les acusa de secesionistas y traidores. En la frontera colombo-venezolana de La Guajira, una feroz represión militar ha dejado hasta ahora decenas de *wayúu* muertos. ¿Y los *warao*? A ellos dedicaremos varios capítulos.

EntreRios: *Estamos muy interesados en conocer el contexto venezolano actual, ya que la llegada de los warao a Brasil representa un desafío muy emocionante para los antropólogos brasileños. Desde su amplio conocimiento. ¿Cuáles aspectos usted considera pertinentes que nosotros debamos conocer y abordar para poder llevar a cabo un desempeño más eficaz con estos grupos warao?*

EEM: Efectivamente, es muy importante conocer a fondo el contexto venezolano, tal como se presenta en la actualidad, y el complejísimo proceso histórico que nos trajo hasta aquí. Venezuela pudo haber sido un ejemplo luminoso para demostrar ante el mundo cómo un país latinoamericano podría optimizar sus políticas públicas para darle solución satisfactoria –seguramente no perfecta, pero sí rica en avances sustantivos- a su problemática indígena. Lamentablemente, todo esto se nos frustró por una serie de razones que en parte hemos aducido y otras no tan difíciles de rastrear.

Ello no significa para nada que toda la culpa haya que achacarla a la hoy martirizada Revolución Bolivariana. Los gobiernos anteriores –vamos a enfocar únicamente los adeco-copeyanos para no complicar las cosas- hicieron también desastres, algunos de ellos imperdonables. Nuestro gran amigo y aliado, el antropólogo Ronny Velásquez, en su informe hace un recuento conmovedor de los enormes daños causados al pueblo *warao* por el cierre del Caño Manamo –bajo los gobiernos de Leoni y Caldera- solo para acrecentar la navegabilidad del Padre Orinoco con fines casi exclusivamente extractivistas (del mineral de hierro); aunque también se alegaba el socorrido argumento de desarrollo agropecuario, el cual nunca se logró. Sin entrar ahora en detalles –bien documentados en su mayoría- tenemos que hacer referencia al terrible proyecto ultra-desarrollista de Rafael Caldera, la “Conquista del Sur”; el cual, si hubiera sido ejecutado, hasta sus últimos pormenores, ya la Guayana y la Amazonía venezolanas hace tiempo hubiesen dejado de existir. Recuérdese nuestra larga y bastante fructífera lucha contra el fanatismo religioso evangélico pseudo-religioso de las Nuevas Tribus y sus actividades conspirativas contra la soberanía nacional, en pos de los recursos minerales de la zona. Remonta a varios siglos y todavía perdura el enfrentamiento a muerte de los indígenas *pumé* y *kuivoa* con ganaderos y terratenientes criollos del estado Apure. Sobran razones para reconocer el Gobierno Bolivariano heredó una situación bien difícil de manejar, a partir de la nada encomiable gestión de gobiernos anteriores, a lo que se suma irremisiblemente medio milenio de opresión antiindígena. Mas tampoco es menos cierto que el balance de los 20 últimos años nos retrata una realidad deplorable que aún continúa desmejorando.

Vamos a centrar ahora nuestra atención en la pregunta específica que se nos está haciendo: ¿cuáles son los aspectos que las instituciones responsables del Brasil, nuestro país hermano, han de tomar más en cuenta para enfrentar con éxito esta problemática? Mi respuesta se fundamentará en los años de experiencia que tengo lidiando con la exigente realidad que he tratado de enfrentar. Sin desconocer las diferencias que hay entre Brasil y Venezuela, considero que hay muchas ideas que compartir. Primero que nada es necesario conservar el fenómeno de la migración indígena *warao* con la mente positiva. Hace tiempo recomendamos, los científicos sociales y los humanistas –y muy especialmente nosotros los antropólogos-, hacer realidad el desiderátum del diálogo intercultural e intercivilizatorio a gran escala. En este momento, la llegada de migrantes *warao* y otros indígenas, ofrece al pueblo y al país brasileño esta oportunidad. Aconsejo aprovecharla al máximo. Podemos lograr que estos *warao* migrantes no

se sientan como un cuerpo social extraño, unos seres caídos de la nada, totalmente ajenos a la esencia y realidad de este grande y hermoso país.

Entiendo que su brusca llegada, su ingreso tan repentino en un momento tan problemático para el propio Brasil, haya suscitado motivos para que se creara una emergencia humanitaria nada fácil de confrontar. Pero esto no impide que se hagan y se multipliquen estos diálogos; tan deseados, precisamente, por nosotros los antropólogos y cultores de disciplinas hermanas. Los diálogos son infinitos y múltiples, pero yo recomendaría aquel que he denominado "integral" y "empático". Vamos a fijarnos en el alcance real de estos nombres calificativos: diálogo intercultural integral y empático. En el Brasil contamos con suficientes antropólogos y otros especialistas para ponerlo en práctica, y aún irlo extendiendo a otros sectores de la población. Voy a describir brevemente la metodología que hemos utilizado en Venezuela con óptimos resultados, pero trasladándola -mediante un ejemplo concreto- a la presencia del grupo *warao* al Brasil. En vez de recibirlos de una manera algo oficiosa, podría convertirse su recibimiento institucional en un acontecimiento más amplio y amistoso.

Los funcionarios brasileños y otras personas seleccionadas, antes de asistir al encuentro, tendrían que informarse previamente -si bien de manera somera- acerca de las características fundamentales de la cultura *warao*, algo de su economía tradicional, sus contingencias históricas, sus problemas más recientes que probablemente los ha impulsado a emprender la vía migratoria. Esto va a constituir el inicio del guión discursivo cuando les toque recibir un grupo de indígenas *warao*, donde están representados todos los grupos etarios. Los funcionarios -expertos que hayan de asistir, escogerán a sus primeros voceros y voceras. Cuando el acto haya comenzado -y luego del intercambio de saludos- los oradores institucionales expondrán, entonces, una síntesis de lo que saben sobre el pueblo *warao* y sus posibles motivos para estar en suelo "brasileño". Pero tienen que envolver toda esa narrativa en un discurso de bienvenida, en el cual deberán también expresar sin ambages su simpatía por los pueblos indígenas -específicamente por los migrantes *warao*- mostrando solidaridad y beneplácito.

En esto se radica justamente la empatía, de la cual tanto se habla en la actualidad. "Nosotros, brasileños, estamos encantados con su presencia. Apreciamos la cultura *warao* y estamos pendientes de las necesidades y urgencia que reclama su estancia en nuestro país. Creemos saber lo que ustedes sienten, somos solidarios con sus mejores expectativas y estamos dispuestos a brindarles nuestra ayuda, empezando por el hecho de que todos los seres humanos somos hermanos y sabemos lo que es pasar por tantas dificultades. Compartimos, además, la dignidad humana. No podemos negar que existen y habrá siempre limitaciones, no tenemos todos los recursos, la realidad muchas veces juega en nuestra contra. Todo esto lo saben ustedes mejor que nosotros, ya que han pasado por un mar de problemas, sobrevenidos sin solución aparente."

Fíjense que hemos evitado el discurso populista, manifestando nuestro repudio a cualquier engaño, mentira o exageración que luego minaría la credibilidad de quienes hacen promesas estafalarias, incumplibles, faltas de respeto a la condición humana. Hay que manejar siempre estas cosas con mucha delicadeza, mente positiva y un realismo optimista y sereno, aliñado con amor; tal vez no tanto con misericordia y compasión, que pueden ser indicadores o por lo menos interpretarse como subestimación y menosprecio al interlocutor; quien -por contingencias de la vida- se encuentra atrapado en una situación desfavorable, que lo coloca verosímilmente en un estado y estatus de subordinación y de aparente interioridad: tal vez no deseada, pero no por eso menos real. Esto les pasa, de alguna forma, a todos los migrantes y muy especialmente a los indígenas.

Hemos alargado un poco este ejemplo para evitar, en lo posible, errores y mal entendidos, causados por los discursos de entrada, que tienden a ser empáticos, generosos, solidarios; mas, nunca hipócritas, superficiales, burlones, autosuficientes y menos aún populistas, demagógicos, creadores y engendrados de falsas expectativas y aspiraciones estratosféricas.

Después de este comienzo de la reunión dialogante viene necesariamente la respuesta de los voceros y voceras indígenas, en este caso integrantes *warao*. Seguramente, en un principio sus palabras ostentarán cierta distancia y rigidez perfectamente explicables; pero al cabo de un rato, las intervenciones se multiplicarán y esa tensión inicial irá cediendo y se introducirá una matización cada vez más fraternal. El desarrollo y culminación de este nuestro diálogo empático – que no tiene por qué ser imaginario, de hecho hemos sostenidos unos muy reales y oportunos- dependerá en gran medida de la habilidad y experticia de los funcionarios convocantes; pero, conociendo la personalidad básica del pueblo *brasileiro* no abrigamos dudas acerca de su versatilidad y don de gentes. En lo que respecta a los participantes *warao* – y esto podría extenderse a otros indígenas- nosotros garantizamos, entiéndase bien, una altísima participación, según la dinámica elocutiva va creciendo. Al *warao* en particular, le encanta debatir, argumentar – ya a partir de las reuniones *monikata* (juicio), muy tradicionales-, deliberar, dialogar sobre todos los asuntos habidos y por haber, y así ir resolviendo sus problemas y necesidades. El *warao* es elocuente, discursivo, crítico y socarrón, mas siempre respetuoso y con la mejor disposición a cumplir su palabra.

EntreRios: *Los warao se han insertado en la sociedad brasileña como refugiados indígenas. Actualmente tenemos un contingente poblacional de más de 4.000 warao, distribuidos en estados de las regiones Norte, Noreste, Medio Oeste, Sur y Sudeste de Brasil, incluso ya tenemos muchos hijos de warao nacidos en Brasil. Desde su llegada ellos muestran autodeterminación y gran agilidad en los desplazamientos realizados. Hasta el momento no está muy claro los criterios adoptados para abandonar una ciudad y mucho menos los utilizados para definir el próximo destino. Los funcionarios del gobierno intentan “disciplinarlos” imponiendo reglas e implementando políticas públicas donde ellos no se sienten bien por ser muy diferentes a su cultura. ¿Cómo evalúa lo que le estamos diciendo?*

EEM: Me sorprende mas no me sobrecoge la decisión tomada por tantos hermanos *warao* de emigrar al territorio brasileño e internarse con tanta facilidad en su inmenso territorio. Todo esto tiene su explicación y los antecedentes se perciben con claridad. En Venezuela alcanzó su gran migración interna – predominantemente mendicante - ya hacia finales del milenio pasado por el territorio nacional hacia el estado Bolívar, hacia Caracas y el centro del país, incluso hacia Maracaibo, que les queda a una inmensa distancia (alrededor de 1.500 km.). Luego esas migraciones se fueron multiplicando y haciéndose habituales, mas siempre con predominio del retorno al territorio deltaico ancestral, salvo en el oriente del país donde los *warao* fueron estableciendo enclaves permanentes. Es cierto que tal proceso se desenvolvía dentro del propio territorio nacional, pero veamos las cosas con un poquito más de profundidad.

Ya se da entonces un gran parecido con la avalancha migratoria al Brasil, en el sentido de que en Venezuela también se movilizaban hacia zonas urbanizadas, inclusive típicamente urbanas, sobre todo la capital de la república. También se dirá que en su propio país no tenían que enfrentarse con un nuevo idioma extranjero como el portugués. Esto es muy relativo, porque hasta el día de hoy sigue habiendo *warao* casi monolingües, que hablan muy poco español. Además el portugués del Brasil no es el de Lisboa o Algarve, difícil de entender hasta para los propios *brasileiros*. Al resumir este punto, podemos colegir que esta enorme movilidad y habilidad de desplazarse por el también inmenso territorio venezolano constituye un buen antecedente para que, más adelante, los *warao* le pusiesen atención y probaran suerte en el inmenso país luso-hablante que queda al sur de nuestra república, una vez que las circunstancias se prestaran para el cambio de rumbo que – con todas estas explicaciones - no deja de ser sorprendente.

Es verdad, este siglo XXI sí que presenta hechos inéditos como el desplazamiento y migración de comunidades aborígenes a través del mundo. Quizá, empero, el fenómeno no es

tan novedoso como parece. Ha habido desde hace milenios grandes e inmensos desplazamientos de los ancestros de quienes son los indígenas actuales de los distintos continentes. Piénsese en el poblamiento de América a través del Estrecho de Behring. O las infinitas correrías de los pueblos *catiguara* (caribes, tupi-guaraníes y arahuacos). Los propios *warao* - aunque muy arraigados durante 30.000 en el Delta del Orinoco - efectuaron sus migraciones ya que hoy se les localizan desde los estados Sucre y Monagas, en Venezuela, hasta Guyana y Suriname.

Necesitamos hacer un planteamiento mucho más amplio. Nuestro amigo Ronny Velásquez tiene mucha razón cuando establece que no hay contradicción entre la ocupación milenaria de un pedazo de territorio y las largas transmigraciones que emprenden estos mismos pueblos - llamados inclusive autóctonos - con no poca frecuencia. No parece tan difícil explicar estos comportamientos contrastantes. Es verdad que cuando estos pueblos permanecen fijos, usufructúan plenamente sus territorios, ya de por sí extensos. Pero está allí a modo de ocupantes, habitantes tal vez privilegiados - mientras no se les moleste -, pero no como dueños omnímodos ni tampoco como una sociedad humana obligada a permanecer allí hasta el fin de sus tiempos; porque el indígena no reconoce límites, conserva la facultad de transgredir todas las fronteras. Tampoco admite líneas fronterizas nítidamente marcadas entre el mundo natural y sobrenatural, entre el mundo de los mortales y los espíritus inmortales, entre el aquí y el más allá. Para el caso *warao* recordemos el mundo de la fertilidad eterna, el *oriwaka*, donde sus habitantes esperan (*waka*) mutuamente (*ori*) la llegada de los unos y los otros en medio de una alegría (*oriwaka*) desbordante. En resumen, los *warao* aman, respetan y defienden su tierra ancestral, la utilizan para cubrir sus necesidades materiales y espirituales - incluso después de muertos; pero todo ello no los detiene cuando deciden libremente ponerse en marcha y recorrer grandes distancias. Según su cultura multimilenaria, ninguna porción de este mundo está privatizada, no es propiedad de nadie. Así que ¡en marcha!, se ha dicho.

Ahora nos toca responder a la consulta sobre el problema que tienen las autoridades brasileñas a la hora de imprimir reglas y ejercer algún control sobre estos indígenas *warao*, buscando alguna manera de disciplinarlos. No es que los *warao* sean "indisciplinados" sino todo lo contrario. Puedo dar fe, como Rector de la Universidad del Tauca, que tanto los *warao* como los otros indígenas -*yekuana*, *pumé*, *eñepá*, *sanemá*, quienes fueren - son muy disciplinados y hasta "exageradamente" puntuales. Cuando faltan o llegan tarde a clase o una cita, es por falta de transporte o algo fuera de su control. Suelen criticar a los profesores criollos que llegan tarde y no paran de quejarse de quienes son proclives a la falta de asistencia, lo que ocurre demasiado a menudo. Está, además, suficientemente demostrado que los pueblos agricultores, cazadores y pescadores -incluso los recolectores- guardan en su memoria un profuso calendario y horario de actividades. Pero para que ese ordenamiento, puntualidad y disciplina funcionen cabalmente en todas las áreas, tiene que haber previamente una especie de "pacto social", una hoja de ruta mutuamente convenida, algún consenso recíproco establecido sobre cómo proceder, cuáles son las reglas del "juego social", tanto entre ellos mismos como con la gente foránea. En cambio, los criollos y blancos-mestizos de toda América Latina creen a pie juntillas que el indio, el indito, el indiecito, es un ser infantil, desvalido, casi inconsciente de su propia existencia, para no hablar de sus derechos y deberes. Hasta de buena fe se sienten seguros de que al autóctono hay que tratarlo con mano dura y sin contemplaciones. Y cuando no lo hacen toma cuerpo la idea de que son funcionarios relajados, permisivos, que lo consienten de manera irresponsable.

En el capítulo anterior creo haber demostrado la necesidad de un gran multidialógico de pueblos y culturas. Hablé específicamente de un "diálogo intercultural integral y empático", cuya conceptualización es una creación nuestra. Pero existen otras variantes de diálogos, encuentros y estrategias idóneas que buscan el mismo objeto de tolerancia, reconocimiento y entendimiento recíproco.

La creatividad humana es ilimitada para hallar fórmulas y combinaciones cada vez más novedosas. Hay que conseguir que participen proactivamente todos y todas los migrantes indígenas en multitud de escenarios en contacto con otros ciudadanos y ciudadanas brasileños o de otros países, según donde esté ubicado el escenario. Es difícil llevar a cabo tan noble propósito, pero de lograrlo, aunque sea parcialmente, se haría mucho más fácil, sencillo –hasta menos costoso– orientar a los hermanos *warao*, en su largo y sinuosos deambular por lo vericuetos del territorio y de la sociedad perceptora, que es y se quiere en el fondo muy generosa.

EntreRios: Entendemos que en el contexto actual de esta migración podríamos estar ya no hablando de un desplazamiento como tal sino de una diáspora, pues cada vez más warao ingresan por el Norte de Brasil y desde allí se trasladan a regiones más distantes. ¿Tal distanciamiento del lugar de origen y el traslado continuo pueden romper, en parte, los lazos identitarios con el territorio original? ¿Cuál podría ser el impacto para la cultura y la identidad warao?

EEM: Para bien o para mal – mejor dicho, para bien y para mal - el imponente concepto de “diáspora” no es solamente aplicable para los indígenas venezolanos sino a la población venezolana en general, para aquellos millones – no me atrevo a decir cuántos - que tuvieron que abandonar su suelo natal por las malas condiciones de vida hoy vigentes en nuestro país. Y seguramente el problema seguirá profundizándose, a menos que gobierno y oposición se pongan de acuerdo para permitir una salida pacífica y soluciones reales a fin de enfrentar nuestra crisis humanitaria compleja y multifactorial, para darle un nombre inteligible.

Ahora bien, esa diáspora nos ha servido, por un lado, para dar a conocer en el mundo exterior los valores, cualidades y talentos que antes ocultaba y casi reservaba para sí misma – o poco menos - la hermosa Patria de Bolívar y muchísima gente valiosa. Esta sería la cara positiva de la moneda, a la que debemos agregar todavía, que el pueblo venezolano ha conocido y sabido apreciar el mundo entero, fuera de sus fronteras, antes – y lamentablemente ahora también - un tanto cerradas para el resto del planeta; contrariamente a lo que algunos sostienen, durante los cuarenta años del llamado “punftufijismo” (democracia representativa), la mayoría de la población venezolana – y menos aún las clases y segmentos de poco adquisitivo - no tenía un contacto regular ni fluido con lo que pasaba más allá de nuestras fronteras, y los indígenas menos que nadie.

Pero veamos ahora también la cara negativa, felizmente reversible. La precipitación arrolladora y tan repentina de tantos millones de venezolanos, especialmente a los países vecinos, trajo consigo dificultades bastantes severas tanto para los migrantes como para los países receptores, además de que un pequeño porcentaje de venezolanos no demostró buena conducta, como sucede en todos los casos análogos a través del mundo. Pero por otro lado, una mezcla de estos factores negativos produjo brotes de xenofobia en varios países, algunos de ellos muy reprobables; simultáneamente y en forma recíproca una porción minoritaria de venezolanos respondió a esos casos de xenofobia con un sentimiento de resentimiento indiscriminado contra los pueblos vecinos. Esto, unido a la malhadada aparición del coronavirus, provocó el retorno de un porcentaje reducido de migrantes que consideraban fallidas sus expectativas. Pero ese retorno no podrá ser masivo, porque Venezuela continua sufriendo su crisis humanitaria que remonta a varios años y ahora se ve agravada por las secuelas de la pandemia y las crueles sanciones aplicadas por el gobierno norteamericano.

Dejaremos nuestro ligerísimo análisis de este tamaño, por parecernos suficiente para contextualizar la diáspora indígena, especialmente a lo que compete al pueblo *warao*. Aunque es prematuro y poco serio entrar en especulaciones es muy probable que la mayoría de estos años más de 3.000 hermanos *warao* no piensa regresar a su lugar de origen en las presentes condiciones; sobre todo aquellos que se han internado en las regiones más alejadas de la frontera

venezolana. Pero considero que es perfectamente valedero contemplar este desplazamiento convertido en diáspora con la mente abierta y expectativas más bien positivas. Tal parece ocurrir también respecto a los demás migrantes venezolanos. Acabamos de señalar que el pueblo étnico *warao* se encuentra disperso desde mucho tiempo; piénsese tan solo en aquellos que habitan en Guayana y Suriname. Ellos tienen solo un mínimo contacto con los que viven en Venezuela, pero esa comunicación se puede perfectamente fortalecer y recuperar. Así sucedió, efectivamente, con los hermanos *kari'ña*, en años muy recientes. Pienso que una cultura se puede fortalecer cuando funciona simultáneamente en espacios diferentes y distanciados, bajo distintas condiciones históricas y ecosistémicas. La diversidad es más resistente que la singularidad homogénea e inamovible. Si la etnicidad *kari'ña* se redujera a un solo sitio, ya a estas alturas esa emblemática cultura caribe no existiría.

Sin embargo, aún con este optimismo justificado, el problema identitario de la diáspora *warao* en el Brasil se percibe bastante delicado. El país es demasiado grande y en caso de una dispersión extrema aumentarían los riesgos de un pronto desvanecimiento cultural, ya a partir de la segunda generación presumiblemente aculturada. Para que esto no ocurra, los *warao* tendrían que optar por ubicar su población en un número reducido de comunidades más sostenibles; que podrían incluirse estar distanciadas entre sí, mas no incomunicadas. Sería además conveniente que estuvieran comunicados con el resto del mundo *warao*; lo que con las conquistas tecnológicas actuales resulta posible y relativamente poco costoso, dados los avances de la digitalización. De todas maneras, los propios *warao* involucrados en esa búsqueda permanente de mejores espacios, para implantar su cultura tendrían que poner mucho de su parte, con el acompañamiento y asesoría permanente de las instituciones brasileñas competentes. Será un verdadero desafío, que se vería muy facilitado si los mencionados diálogos se realizaran bajo la égida de la interculturalidad y el respeto mutuo. Con voluntad política y unos módicos recursos mucho se puede lograr.

EntreRios: El alto grado de vulnerabilidad del warao ha llamado la atención. Las acciones desarrolladas por el gobierno municipal, estatal y federal de Brasil representan un gran desafío, porque para algunas personas se corre el riesgo de generar alojamientos perennes, pensamiento que se une a una supuesta consciencia, por parte del poder público, sobre la obligación de “mantenerlos” para siempre. Tal parece no estar muy claro que las acciones tomadas tienen en cuenta el hecho de que los warao son refugiados y la presencia en los refugios debe ser transitoria. ¿Cómo evalúa este problema? ¿Qué políticas públicas serían apropiadas para ellos?

EEM: Ciertamente, por algunos motivos – algunos ya expuestos en el presente trabajo – los *warao* son muy vulnerables. Figuran incluso entre los más vulnerables migrantes indígenas. Mas, afortunadamente, no es cierto que haya necesidad de mantenerlos infinitamente con recursos de algún Estado u organización benéfica. Por el momento ocurre así, debido a su desplazamiento tan precipitado, absolutamente improvisado, agravado por múltiples problemas y dolencias, con raíces en el pasado próximo y remoto. Pero afirmo, con seguridad absoluta en la certeza de mis palabras, que el *warao* no es ningún desvalido y reacciona positivamente ante cualquier iniciativa o paso político que él o ella interprete como algo que incide favorablemente en su situación actual o su vida futura. Y esto le infunde una mayor autoestima.

Quiero destacar, en primer lugar, un conjunto de proyectos exitosos realizados en distintas zonas del estado Delta Amacuro, entre los años 1997 y 2009, por la Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Sin entrar en pormenores que no vienen al caso, se trata de obras e iniciativas que cambiaron la vida de los *warao* Muaina, Macareo, Mariusa, Cocuina y fundamentalmente de su centro de operaciones en Punta Pescador. La aspiración transformadora se centraba en el concepto de desarrollo integral, que se concretaba en progra-

-mas de carácter educativo, de capacitación técnica, fomento pesquero, artes manuales (mal llamadas “artesanas”), comercialización de productos sin pasar por las horcas caudinas de intermediarios, que casi siempre terminan siendo los principales –si no los únicos- beneficiarios del trabajo de los indígenas. De estos programas salieron valiosas formaciones de educadores –especializados más adelante en Educación Intercultural Bilingüe-; microempresarios y administradores bien capacitados que convirtieron la pesca en un negocio floreciente; dirigentes comunales que aún siguen ejerciendo un liderazgo regional. Allí no se ejercía el Paternalismo ni se regalaba dinero; pero, en cambio, se asignaban créditos blandos que eran puntualmente reintegrados. Gracias a su sólida formación y capacitación, se fue creando una buena atmósfera de trabajo productivo, disciplina, eficiencia y buenas relaciones humanas en el seno de los participantes de cada proyecto. No parece exagerada la afirmación de que los *warao* –gracias a su bien estructurada organización familiar extendida- están como “mandados a hacer” cooperativas de vocación múltiple.

Algunos opinadores dirán que aquí nos estamos refiriendo a un sector muy aculturado y occidentalizado del pueblo *warao*, no a su mayoría poblacional más imbuida en su cultura ancestral. Tampoco esto es cierto, porque ya en la década de 1970 el Estado logró implantar programas de reforma agraria en el Delta Medio que – a pesar de las fallas notorias atribuibles a la impericia de los funcionarios - demostraron su viabilidad con resultados satisfactorios, gracias en parte a los conocimientos y sagacidad de nuestro recordado colega el antropólogo Dieter Heinen, más también a la disciplina, colaboración y capacidad de trabajo de las comunidades *warao*. Existen incluso hasta hoy, rancherías como *Nabasanuka* y *Bonoina* que siguen prosperando, muy a pesar de las notorias dificultades y deficiencias actuales. El *warao* es un pueblo resistente.

EntreRios: Una gran parte de la sociedad brasileña se siente incómoda con la práctica de mendicidad de los warao en las calles, pero cuando ellos salen a mendigar, así lo hemos constatado, muchos de ellos dicen que están trabajando, es decir, para ellos es un trabajo. Sin embargo, existen otras interpretaciones, por ejemplo, hay quienes dicen que esta es una práctica cultural, una especie de actualización del hábito de recolección experimentado en el pasado. Otros explican esta realidad a partir del sesgo materialista, es decir, ellos piden porque están en condiciones de extrema pobreza. ¿Qué opina usted de tales posiciones y opiniones? Considerando el conocimiento que tiene sobre dicha etnia, ¿podría explicarnos por qué sucede esto?

EEM: Primero que nada, rechazo enérgicamente esta constatación peregrina – tan “jalada por los cabellos”- de que la mendicidad sea solamente una forma de recolección, una actualización de una vieja y arraigada práctica cultural. Pedirle dinero a alguien no es como recoger algo perteneciente o sacado del reino vegetal o animal. Es también una práctica unilateral, siempre algo humillante, que no implica reciprocidad ni beneficio alguno para el prójimo, aunque sea un extraño. Pero lo más importante es el hecho de que los mismos *warao* no están conformes con esa interpretación percibida como muy peyorativa; la consideran como un insulto a su hermosísima cultura milenaria. Los *warao* son técnicos o profesionales, quienes ejercen algún liderazgo, son personas orgullosas, bien plantadas, con todo su orgullo y autoestima, no soportan que alguien se burle así de su pueblo, lo ven como un racista algo “encubierto”. Mas tampoco admiten esa conseja, los *warao* de viejo cuño, representativos de la cultura más tradicional, quienes no practican o ya abandonaron la mendicidad. Sostienen correctamente que durante miles de años se valieron enteramente de sus propios medios: los morichales, la caza y pesca, la recolección genuina que no mutila sino restaura el ambiente, la pequeña agricultura de subsistencia; a lo que se suma ahora el trabajo ofertado para el *jotarao*, el no-indígena. Añaden enseguida que la mendicidad como tal es una aberración. Pero entonces, ¿por qué ocurre? A mi entender, no es tan difícil encontrarle explicaciones. Veamos algunas sin buscar la exhaustividad.

La casi imposibilidad de practicar la cultura tradicional, por la terrible destrucción ambiental causada por el extractivismo y su letal toxicidad; la incapacidad del Estado para ofrecer programas compensatorios o nuevas fuentes de trabajo no degradantes (como el peonaje); la aculturación inductora de nuevas necesidades y aspiraciones sin ofrecer un mínimo de recursos con qué satisfacerlas; la proliferación desmedida de enfermedades deletéreas como la tuberculosis y el SIDA –hay otras más- frente a la negligencia criminal del Estado, sin por ello desconocer los esfuerzos de algunos héroes o heroínas anónimos o poco reconocidos, para contrarrestar tal calamidad. Todo ello constituye un tremendísimo coctel explosivo que caotiza al *warao*, predisponiéndolo a la mendicidad, la migración y la pérdida de la autoestima.

Tampoco ayuda para nada la actitud patriarcal, paternalista y populista de casi todos los gobiernos – especialmente en la ocasión de búsqueda de votos políticos- que en ciertos y determinados momentos aflojan recursos y regalan dinero en efectivo, acostumbrando a los indígenas (y al resto de los ciudadanos, especialmente a los más pobres, vulnerables y desvalidos) a la peregrina idea de que la gente solo tiene “derechos” mas no “deberes” que cumplir; un constructo ideológico totalmente contrario a las culturas indígenas tradicionales, incluida la *warao*.

Ya para pasar al caso *brasileiro* sobre el cual se me hace consulta, observo que los indígenas *warao* llaman a la mendicidad “trabajo” (*yaota*); lo que yo entiendo perfectamente, dada la dificultad y sumisión al escarnio público que implica sacarle dinero a la gente, en cualquier parte del mundo, aún en pequeñas cantidades. Esta tragedia la compartimos también los y las docentes universitarios venezolanos con nuestro sueldo- cero, cuando tenemos que “mendigar” ante nuestros pares y otras instancias, para poder acrecentar nuestros ínfimos recursos que no bastan para sobrevivir.

La mendicidad del *warao* va a continuar por un tiempo más, pero no es imparable y admite alternativas. También la asistencia al migrante en situación de acentuada vulnerabilidades un requerimiento internacional e interinstitucional ineludible que necesita perfeccionarse y adecuarse a todas las circunstancias. De ello Brasil ofrece una red amplia y generosa que es preciso reconocer. Existen otras opciones que he venido insinuando en los capítulos anteriores y seguiré desagregando y concretando en lo posible, puesto que se trata de una necesidad fundamental y un nobilísimo reto a nuestra sensibilidad y ética humana, no solo humanitaria. No me canso de reiterar que no es suficiente sentir simpatía por el o la migrante si no la acompaña la empatía. Por eso las instituciones brasileñas no deberán aferrarse al principio –tal vez legítimo, pero ya rebasado por las contingencias- de que los migrantes habrán de permanecer en los países receptores por un periodo relativamente corto. Esto nunca fue muy cierto y actualmente mucho menos que nunca. Muchos se quedarán y formarán parte de la sociedad brasileña. Y aún cuando finalmente regresaran, necesitan en el interin un asidero, un *modus vivendi* consagrado, que les haga la vida más llevadera. No podemos exigir que el Estado brasileño admita a estos humanos *warao* como ciudadanos, de buenas a primeras. Ni siquiera como residentes regulares. Pero si precisaría un ambiente donde el *warao* se sienta bien recibido, protegido con empatía, acompañado en sus avatares y apoyado en sus esfuerzos; no solo por algunos o algunas simpatizantes o un colectivo muy especial, sino por una institucionalidad en funcionamiento. Lo óptimo para el indígena sería sentirse querido y apreciado. Con su cultura respetada y valorada como aporte significativo al rico acervo brasileño. Pero el *warao* sabe demasiado bien que así, de golpe, no puede aspirar a tanto; en ningún país del mundo ha ocurrido tal milagro. Pero sí se pueden abrir caminos, trechos, vericuetos conducentes hacia eso. La verdadera interculturalidad multidiversa y ecohumanista puede lograr ese tránsito.

El multidialógico entre culturas y civilizaciones –cuando es integral y empático- es una buena metodología para ir conquistando objetivo cada vez más ambiciosos; pienso que el lector o lectora acucioso que haya seguido atentamente mis argumentaciones, ya que estas alturas esta-

-rá de acuerdo. ¿Cuáles serán, entonces, las prioridades? Las y los *warao* adultos en pleno uso de sus facultades, necesitan trabajar, los niños y niñas y jóvenes, estudiar. De otro modo, seguirán dependiendo de la beneficiencia. Para hombres y mujeres-especialmente para ellas- las artes manuales (artesanía) es una magnífica salida, vista objetivamente la extraordinaria vocación estética de este pueblo tan inteligente y creativo. Podrían practicar agricultura sustentable con suficiente acompañamiento, capacitación, comercialización asegurada y sin intermediarios. Los hombres son habilidosos para la carpintería y la mecánica. ¡A montar, pues, cooperativas *warao*, con ayuda del Estado!

EntreRios: Investigaciones recientes llevadas a cabo en refugios específicamente para los warao en los estados de Roraima y Amazona (Brasil), han demostrado que el contingente de indígenas con edad avanzada es mínimo en relación a los demás, especialmente en comparación con niños en el grupo de edad entre 0-12 años Según ellos, los ancianos no podrían soportar este viaje hacia Brasil, por razones de salud. ¿Cuál es el impacto de esta situación en la organización social del grupo?

EEM: En el contexto que nos ocupa, la falta de ancianos y ancianas es un grave problema. Es hartamente sabido que son los sabios ancianos y ancianas (*idamotuma, tidaidamotuna*), los grandes sostenedores de la cultura e identidad propias; de los conocimientos y saberes antiguos, acumulados y adaptativos; del panteón mítico-religioso; de la etnomedicina y farmacopea, del uso históricamente del fluido idioma; y paremos de contar...Verdaderamente, a los pocos ancianos y ancianas y chamanes (*wisidatu*) disponibles habrá que cuidarlos y compartirlos como un tesoro que no durará eternamente; los *warao*, por ahora, no son particularmente longevos, al contrario de los *kari'ña* y *wayúu*. Para nuestro consuelo, existen alternativas capaces de aminorar el efecto pernicioso de su escasez e inaccesibilidad cuando hay voluntad en los *warao* y sus aliados.

Felizmente, la cultura e idioma *warao* han perdurado, resistido; se consiguen buenos y buenas conocedores y conocedoras de la ancestralidad de las generaciones de relevo –especialmente la intermedia- y, por supuesto, numerosos y numerosas hablantes fluidos y creativos (aunque se registra un decaimiento no irrecuperable). Para resguardar la vigencia y fomentar la difusión y cultivo intra y extraétnicos de la cultura y el idioma pueden recomendarse distintas iniciativas, más aquellas que nos depare el futuro a corto y mediano plazo. Hemos visto con beneplácito cómo los antropólogos y antropólogas conocedores de las múltiples facetas de la etnicidad *warao* –ya bien estudiadas en su conjunto- nos hemos venido acercando y organizando, ya con ribetes de formalidad institucional. Su influjo en lo adelante podrá ser decisivo para el éxito de estos esfuerzos de envergadura internacional. Hay que salvaguardar esta cultura e idioma donde quiera que se manifieste en el mundo.

Es imperativo, también, reforzar una red autoconstruida por el propio pueblo *warao*, que en cierta forma ya existe. La Educación Intercultural Bilingüe constituye otra de las estrategias indispensables para mantener y fortalecer todos los componentes esenciales de la etnicidad *warao*, en el presente caso; en pie de igualdad y armonización con los componentes del currículum brasileño, sin que nada se quede por fuera. Los Talleres Antropolingüísticos de Activación Inmediata (TAAI) se encargarán de difundir el idioma *warao* entre los semi-hablantes y no-hablantes que pueden ser indígenas o aliados foráneos. Esas estrategias difusoras podrían abarcar idealmente todo el territorio brasileño; cabría además la opción de trasladarlas a otros pueblos indígenas de Venezuela o Brasil. ¡Ojalá pudiésemos contribuir a esa experiencia con nuestra presencia en físico!

EntreRios: Según su opinión, ¿qué cree haber motivado a los warao a emigrar a Brasil? Esto si consideramos la gran distancia existente entre sus lugares de origen y nuestra frontera, en comparación con otros países vecinos de Venezuela?

EEM: A lo largo de este escrito hemos aludido o señalado múltiples factores causales que han provocado o precipitado la migración *warao* hacia el Brasil, a pesar de la notable distancia entre Delta Amacuro y la frontera venezolano-brasileña. Vamos a sintetizarlos rápidamente en cinco puntos que consideramos fundamentales:

- a) Ya desde los años finales del siglo pasado, los *warao* se fueron acostumbrando a realizar largas marchas a través de gran parte del territorio venezolano; no solamente hasta Caracas, la capital, y las ciudades del centro del país, sino hasta Maracaibo, en el Occidente, a una distancia de aproximadamente 1.500 km., a partir de la mayor parte de los núcleos poblacionales de este pueblo étnico.
- b) También desde temprano, con anterioridad al siglo XXI, los *warao* fueron orientando desplazamientos hacia el Oriente y Sur-Oriente, con énfasis en el estado Bolívar. En Ciudad Guayana su presencia se hizo permanente, a manera de constituir un foco de pobreza extrema, que los predisponía a continuar su proceso migratorio.
- c) Para ese entonces, la distancia – tanto geográfica como social – entre sectores crecientes del pueblo *warao* y la frontera brasileña disminuye en grado considerable. Entre el estado Bolívar y el estado Roraima hay una comunicación muy fluida, lo que lo convierte para el *warao*, en un destino mucho más próximo y asequible que, por ejemplo, Colombia.
- d) Además, para todo ser humano, Brasil es un país que llama mucho la atención por su inmensidad, hermosura y gente amable. Ya desde sus primeras incursiones los *warao* vieron en el Brasil un país de oportunidades para mejorar su situación precaria. También lo perciben como un país bien organizado, con instituciones que funcionan, capaz de resolver las dificultades y desencuentros que evidentemente se producen en un proceso migratorio de esta naturaleza.
- e) Otro factor que ha intensificado fuertemente la migración *warao* al Brasil es ya no solo la gravedad sino el agravamiento de su dramática situación en Venezuela. Los *warao* son uno de los pueblos indígenas más invisibilizados y peor atendidos en nuestra patria, incluso en mayor medida que, por ejemplo, los *wayúu*, los *kari'ña* o los mismos *yanomami* con todas sus calamidades. La toxicidad petro-minera de las aguas deltanas alcanza niveles insostenibles. El SIDA ya acabó con la emblemática comunidad de *Murako*, depositaria de una variante antropolingüística que siempre hemos admirado. La sociedad venezolana, como un todo, debe repensar en serio el porvenir del noble pueblo *warao*.

EntreRios: En estos momentos de pandemia hemos tenido conocimiento de que los administradores de los refugios han tratado de mantener protocolos para combatir el coronavirus, tales como: identificación de casos sospechosos, control del entorno de atención, protocolos para transportar a los infectados, el aislamiento social. Sin embargo, los *warao* se resisten a todos estos controles. Al considerar el tema cultural en sí, ¿cómo percibe usted esta situación tan desafiante, pues el objetivo es preservarlos de la contaminación?

EEM: Me contenta leer las entrelíneas del texto que expresa el tenor de esta pregunta, la cual se presta para extraer un corolario de una serie ordenada de recomendaciones y sugerencias que venimos acumulando en relación con el trato que – a mi juicio – debería brindársele al migrante o inmigrante *warao* a la República Federativa del Brasil. Estoy cada vez más convencido de que vamos avanzando por el camino correcto. Estos controles, protocolos y medidas disciplinarias que se necesitan aplicar para proteger a la gente del coronavirus serán irrealizables mientras las cosas se sigan haciendo según la rutina establecida, eso está suficientemente demostrado. Pero si logramos aplicar – aunque sea con éxito relativo – las propuestas de solución que hemos formulado en los capítulos anteriores podría darse un avance considerable.

Si las instituciones trabajan con empatía, se realizan los diálogos interculturales, se despliega la participación protagónica de los mismos y mismas *warao* en las deliberaciones y de-

-cisiones que se vayan tomando, tenderá a producirse consecuentemente una suerte de autocontrol en estos hermanos y hermanas migrantes, que tal vez no sea perfecto – nada lo es – pero sí aceptable y sustentable. Al afirmar esto, no estoy inventando nada; es el resultado obtenido a lo largo de muchos años de experiencia cristalizada en iniciativas y eventos con participantes *warao*.

Nos queda todavía un obstáculo importante que conviene superar. En circunstancias y condiciones normales dispondríamos de tiempo suficiente para ir realizando, paso a paso, todo lo previsto en la hoja de ruta que hemos recomendado, explicado y ejemplificado. Pero hoy no es así. Estamos presionados por la presencia mortífera del coronavirus, que nos conmina a proceder con urgencia. Hay que aplicar nuestro plan desde el momento de entrada del o la migrante con rapidez y decisión, pero sin improvisar. Conviene designar, ya al inicio, un funcionario o funcionaria para cada grupo, que podría llamarse “motivador intercultural”, quien conectaría a los indígenas con los demás funcionarios; por supuesto, ese motivador requeriría una formación muy especial, además de ser conocedor de la cultura *warao*. Con su ayuda se organizaría una recepción de bienvenida, en la que el Estado brasileño los declararía huéspedes de la República. Se les aseguraría que las autoridades estrían pendientes de ellos, tendrían una serie de reuniones donde se planificarían acciones de común acuerdo; no solo para substituir sino para estudiar y trabajar, según los requerimientos de cada generación.

Esas reuniones urgentes, convocadas en el umbral del puesto fronterizo, por definición tienen que ser muy breves y concisas. Además todos y todas vienen cansados y agotados por un viaje largo y accidentado. Pero nada de eso impide que se repartan unos bocadillos, se presente algún o alguna cantante o grupo de baile popular brasileño, se les hagan algunas preguntas de cortesía a los y las indígenas, permitiéndose inclusive algunos comentarios jocosos, sin filo irónico porque eso hiera. Tal vez lo más importante, en tal ocasión, es proyectar un video o película de dibujos animados sobre la mejor manera de evitar el contagio con el coronavirus, usando un idioma español relajado, de corte popular, con los verbos en modo indicativo en vez de imperativo. Esto equivale a echar las bases de un pacto social, perfectamente viable si se procede –por parte de la institucionalidad– de buena fe, con prudente optimismo realista y una voluntad sincera de cumplir todo lo prometido.

SANTOS, Francisca Rodrigues dos. Chica Lera: a história dos movimentos sociais e a luta das Quebradeiras de coco babaçu no Piauí. LIMA, Carmen Lúcia Silva Lima; GAIOSO, Arydimar Vasconcelos (Orgs.). ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Ed.) Manaus: UEA Edições / PNCSA, 2019. 121p.

Élida Maria Cardoso de Brito¹
Doutoranda em Desenvolvimento e Meio Ambiente – UFPI
elida.brito@ifpi.edu.br

Francisca Rodrigues dos Santos, ou Dona Chica Lera, como é mais conhecida, é uma quebradeira de coco babaçu do Piauí, cuja história de vida se mescla com a história do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), atuante nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, que tem como principais demandas o livre acesso aos babaçuais e melhores condições de vida da mulher extrativista.

Organizado pelas professoras Carmen Silva Lima e Arydimar Vasconcelos Gaioso e editado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, este livro é o terceiro da Coleção “Narrativas das Quebradeiras de Coco Babaçu”, resultado do trabalho de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e traz a história de Dona Chica Lera, contada por ela mesma, com algumas intersecções de pessoas que se conectam à sua narrativa de vida e à história do MIQCB e da luta pela terra.

No prefácio, em uma analogia de Dona Chica Lera como a própria mãe palmeira, as organizadoras revelam a percepção de como uma luta individual não se separa da luta da coletividade e como esta representa uma territorialidade expressa na relação entre a mulher quebradeira e os babaçuais e que vai além do espaço físico.

Na primeira parte do livro, Dona Chica Lera, hoje com 81 anos, narra seu nascimento e infância em Buriti dos Lopes (PI) e conta que, nessa época, o coco presente era o de carnaúba, pois sua mãe trabalhava nos carnaubais. Porém, após a morte do seu pai, a fome se apresenta e seus tios a levam para viver em Esperantina com sua mãe e seus dois irmãos. E foi ali que o coco babaçu entrou na vida de Dona Chica: quando sua mãe, para aliviar a fome dos filhos, começou a quebrar o coco na pedra e dar-lhes “os farelinhos” (p.23) para comer.

Aos 18 anos de idade, Dona Chica Lera foge e se casa na esperança de uma vida melhor. No entanto, logo conheceu o dissabor de um casamento marcado por bebida, agressões e, mais uma vez, fome. Ao mesmo tempo, nasce ali uma mulher guerreira que, tendo que sustentar seus quatro filhos, saía de manhã para quebrar coco e o vendia à noite para ter o que comer. Vendo a sua luta e a de suas companheiras, começou a “bater asas mais para longe” (p.28), como ela mesmo narra se referindo à sua inserção nas lutas sociais. Num processo inverso, a voz que já ecoava fora de casa, passou a ecoar também dentro de casa.

¹ Docente do Instituto Federal do Piauí – IFPI e pesquisadora do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização da UFPI.

Foi nesse contexto familiar que Dona Chica Lera adentrou ao movimento, mas destaca que o movimento foi a terceira opção para o sofrimento que vivia em casa. A primeira era a cachaça, a segunda a “macumba” e a terceira foi entrar para a comunidade: “Parece que aqui vai dar para eu ficar” (p.35).

Neste segundo momento de sua narrativa, ela conta seu envolvimento na Igreja Católica e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), onde, junto com o padre Ladislau, passou a lutar pelos assentamentos, entendendo que como mulher, não bastava cuidar do marido e dos filhos, mas também cuidar das “coisas necessárias” (p.37). Contudo, a descoberta dos seus direitos com relação à terra e ao coco veio acompanhada de muitas ameaças de fazendeiros e violentas coerções. A luta, que nos anos 1990, era muito mais pelo acesso ao coco babaçu, ao longo do tempo abraçou as demandas dos trabalhadores rurais e, mesmo diante dos conflitos, a conquista dos assentamentos foi fruto da organização das mulheres que, orientadas por Dona Francisca Lera, estavam sempre armadas de coragem. Foi com ela que aprenderam que “o direito a gente só adquire na luta” (p.62) e que era preciso se fazerem vistas e ouvidas.

Durante esse processo, Dona Chica foi amadurecendo junto com o movimento, conhecendo pessoas e ganhando experiência. Ela ressalta, entretanto, que não foi sábia o suficiente quando a lançaram candidata vereadora pelo Partido dos Trabalhadores em Esperantina. A realidade da corrupção no cenário eleitoral a fez não querer se candidatar nunca mais: “(...) quem enche o cu de Judas é molambo” (p.67), disse ela.

Já no terceiro momento de sua narrativa, Dona Chica Lera fala da sua identidade como mulher quebradeira de coco babaçu e que foi essa identidade que uniu as mulheres no MIQCB, cuja atuação tem significatividade no sentido de que a mulher extrativista travou várias batalhas, a começar dentro da própria casa, para poder reivindicar seus direitos.

Atualmente, a luta está focada na realização de um Cadastro Rural Ambiental (CAR) coletivo justo; no impedimento da derrubada dos babaçuais pelo avanço do agronegócio, sobretudo no que diz respeito ao estabelecimento do MATOPIBA como área de fronteira agrícola dentro de uma área de Cerrado nos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia; e na luta pela lei do babaçu livre, que tem como obstáculo a propriedade privada impedindo o livre acesso das quebradeiras aos babaçuais. “São os maiores fazendeiros que tão na Câmara de Vereadores, Assembleia Estadual e Federal” (p.86), conta Dona Chica Lera.

Como mães, as quebradeiras se preocupam ainda com a juventude e com as crianças. Ao tempo em que desejam uma vida melhor para os filhos, com oportunidades de estudo, prezam pela preservação da sua identidade enquanto aspecto cultural. E foi nesse esforço que o grupo das Encantadeiras, nome dado por que “cantam e encantam” (p.99), se destacou como uma expressão musical e cultural que surge dentro do MIQCB. As lutas e o amor pela palmeira expressos nas letras das músicas dão visibilidade ao movimento e a sua identidade territorial, como diz Dona Chica: “foi bom esse negócio da gente cantar” (p.99). Tal visibilidade levou Dona Chica a receber um abraço de Lula e “nessa hora, um retrato ia bem demais” (p.102).

Por fim, Dona Chica conta como a vida das quebradeiras tem melhorado desde a atuação do movimento. Ela ressalta, porém, a luta em manter sua identidade frente a escassez do babaçu: “Não tem mais o babaçu como tinha (...) para elas não deixar a cultura, elas compram” (p.103). Ressalta também a parceria do MIQCB com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, no sentido de que contribuiu para novas possibilidades do movimento, pois “foi aí que descobrimos onde tem as quebradeiras e onde têm os babaçuais” (p.118). Além disso, os mapas produzidos pelas comunidades apresentaram-se como “guias” e é através deles, apresentados às autoridades e à sociedade em geral, que a luta da quebradeira é reconhecida. Afinal de contas, “é um direito de todo trabalhador e trabalhadora contar sua história” (p.119).

A história narrada por Dona Chica Lera, em forma de prosa, mantém, assim, uma leitura ininterrupta alternando momentos de indignação com o retrato das comunidades tradicionais do Brasil com momentos inspiradores em que a mulher é capaz de ressignificar sua atuação social e política dentro dos movimentos e conduzir a políticas mais justas e humanas.

*Carlos Alberto Marinho Cirino
Carmen Lúcia Silva Lima
Jenny González Muñoz
(Orgs.)*



REVISTA
ENTRERIOS

Revista do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal do Piauí