

Expressões religiosas Warao na Amazônia paraense

Religious Expressions of the Warao People in the Amazon Region of Pará

Walison Almeida Dias¹²¹
Doutorando no PPGP da UFPA

Resumo: As expressões religiosas na Amazônia paraense são compostas de imagens e narrativas que se sobrepõe em um imaginário compartilhado nos mesmos espaços de interação social, não estando a noção de povo amazônico dissociado da fusão entre a magia religiosa e o organismo social, já que ambas se entrelaçam e criam o universo cosmológico amazônico, onde o tempo ocupa característica distintas e a poética mitológica se encontra com a necessidade ordineira, traduzindo formas de existência relacionadas as necessidades do viver, morrer, coletar e outros. Uma maneira de interpretar esse relacionamento próximo entre a produção de subjetividade, bioculturalidade amazônica e expressões religiosas são os estudos inspirados na interpretação da saúde, que subordinada às linguagens do sobrenatural dos povos tradicionais e inaugura uma outra perspectiva de saúde, pautada nas relações mágicas, animistas e totêmicas produzidas pelos povos amazônicos. Neste sentido, o estudo objetiva refletir os aspectos de subjetividade, saúde e expressões de religiosidade a partir da cosmologia Warao e do trânsito étnico na Amazônia paraense. Os dados etnográficos foram colhidos nos anos de 2020-2023 no espaço de abrigamento no Tapanã, considerando as colaborações do Aidamo Valentin Perez. Foram realizadas mais de 80 visitas de campo (sem contar as reuniões e atividades fora do espaço de abrigamento). A interpretação dos dados levou em consideração a bibliografia prévia, documentos da ONU-ACNUR e de outros departamentos públicos que lidam direta

Recebido em: 30 mai. 2025 Aprovado em: 12 jul. 2025

¹²¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará. Graduação em Ciências da Religião (UEPA). Email: walison.dias@ifch.ufpa.br

e indiretamente com a questão dos Warao na cidade de Belém/PA. Os resultados refletem as relações etnobiológicas e de subjetivações, as expressões de religiosidade que abrangem uma complexidade de vínculos humanos, linguagens, sociabilidades étnico-raciais e culturalidades, onde as expressões religiosas ocupam uma questão central. Conclui-se que em ambos os casos, os ritos mágicos são sempre considerados anormais, pois refletem outras lógicas de subjetivação do eu, da fisiologia e da identidade. Entre as comunidades ameríndias Warao em centros urbanos, as práticas ritualísticas são sempre periódicas e de contextos específicos que os insere em relações de solidariedade e religiosidade.

Palavras-Chave: Warao, Subjetividade, saúde, expressões religiosas.

Abstract : Religious expressions in the Paraense Amazon are composed of images and narratives that overlap in a shared imaginary within the same spaces of social interaction, with the notion of the Amazonian people not dissociated from the fusion between religious magic and social organism, as both intertwine and create the Amazonian cosmological universe, where time takes on distinct characteristics and mythological poetry meets everyday necessity, translating forms of existence related to the needs of living, dying, gathering, and others. One way to interpret this close relationship between subjectivity production, Amazonian bioculturality, and religious expressions is through studies inspired by the interpretation of health, which is subordinated to the supernatural languages of traditional peoples and inaugurates another perspective of health, based on the magical, animistic, and totemic relationships produced by Amazonian peoples. In this sense, the study aims to reflect on aspects of subjectivity, health, and expressions of religiosity based on the Warao cosmology and ethnic transit in the Paraense Amazon. Ethnographic data were collected from 2020 to 2023 in the shelter space in Tapanã, considering the collaborations of Aidamo Valentin Perez. More than 80 field visits were conducted (not counting meetings and activities outside the shelter space). The interpretation of the data took into account previous bibliography, documents from ACNUR and other public departments dealing directly and indirectly with the

issue of the Warao in the city of Belém/PA. The results reflect ethnobiological relationships and subjectivations, religious expressions encompassing a complexity of human bonds, languages, ethnic-racial sociabilities, and culturalities, where religious expressions occupy a central issue. It is concluded that in both cases, magical rites are always considered abnormal, as they reflect other logics of self-subjectivation, physiology, and identity. Among Warao Amerindian communities in urban centers, ritual practices are always periodic and of specific contexts that place them in relationships of solidarity and religiosity.

Keywords: Warao, Subjectivity, health, religious expressions.

Introdução

Os estudos das expressões religiosas na Amazônia são desafios para as áreas da antropologia e a psicologia enquanto práticas de saúde e produção de subjetividades.

A diversidade biocultural da qual se produz a interpretação da vida, as linguagens simbólicas dos povos amazônicos e as mobilidades étnicas possibilitam uma transversalidade nas ciências humanas que exige uma readaptação teórico-metodológico, a fim de se entender as dinâmicas bio, psi e religiosas em esquemas estruturalistas complexos, que mostram as características do agenciamento mágico em uma escala pessoal, social e cultural.

As expressões religiosas na Amazônia paraense são compostas de imagens e narrativas que se sobrepõe em um imaginário compartilhado nos mesmos espaços de interação social. Nessa cadeia de fluxo narrativo, a cosmologia de populações ameríndias torna-se uma estrutura fundante de comportamentos e ocupação de espaços no território Amazônico, influenciando os estilos e as subjetividades, a saúde e a religiosidade na região.

Essas ambiguidades moldam a estética, cultura e a própria disposição das subjetividades transeuntes da Amazônia (Loureiro, 2015) em narrativas que constroem experiências norteadoras de comportamento e que estão no ceio das sociedades caboclas, impregnando a noção de caráter, belo, crença, magia, saúde e espiritualidade.

Segundo Paes Loureiro (2015), todos, sem distinção, acabam entrando no circuito mágico e religioso da Amazônia, já que, as subjetividades produtoras de cultura aparecem rotineiramente na vida dos sujeitos, seja no caráter dito popular, seja no caráter considerado erudito, na realidade ribeirinha ou rural e mesmo nas cidades (Loureiro, 2015), não estando a noção

de povo amazônico dissociado da fusão entre a magia religiosa e o organismo social, uma vez que ambas se entrelaçam e criam o universo cosmológico onde o tempo ocupa característica distintas e a poética mitológica se encontra com a necessidade ordineira, traduzindo formas de existência relacionadas as necessidades do viver, morrer e outros.

Na Amazônia, o pensamento mágico reflete um tipo de modelo onde o evento das coisas não ocorre por coincidência, mas por um determinismo que convida os sujeitos a manipularem as forças mágicas estabelecidas socialmente em prol de influências que beneficiam a si e a outros.

Para Santos *et. al.* (2023, p, 07) as expressões religiosas amazônicas são o “conjunto de práticas de saúde associadas às rezas, orações, benzeções, puxações, partejos, e que, vale destacar, sempre expressas ao lado largos saberes sobre recursos naturais”. Trata-se de saberes organizados e ritualizados em um sistema de crenças que fornece sentido cosmológico e material para os dilemas da vida, em outras lógicas de conceituar o universo e perceber o ser humano nele.

O que Leonardo Santos *et. al.* (2023) infere sobre as expressões religiosas na Amazônia implica “uma agregação de saberes que ampliou as noções locais de comportamento, alimentação, tecnologias, trabalhos linguagens e saberes – inclusive, os de saúde”, responsáveis por uma dimensão ontológica das múltiplas expressões de religiosidades que contribuem para um tipo de relacionamento biológico, cultural e sobrenatural que postula novos tipos de organizações etnológicas centralizadas no agenciamento de forças mágicas.

Uma maneira de interpretar esse relacionamento próximo entre a produção de subjetividade, bioculturalidade amazônica e expressões religiosas são os estudos inspirados na interpretação da saúde, que subordinada às linguagens do sobrenatural dos povos tradicionais, inaugura uma outra perspectiva de cuidado, pautada nas relações mágicas, animistas e totêmicas produzidas pelos povos amazônicos.

Nesse processo, a definição de uma saúde amazônica seria tal qual ao postulado por Vasconcelos *et. al.* (2023, p, 10), compreendido como um ato colaborativo de práticas integrativas complementares produtoras de saúde como bem-viver, que antes de serem uma política macrossocial de políticas públicas e profissionais, são micropolíticas de agenciamentos subjetivos interrelacionados com a natureza, a religiosidade e a comunidade. Tratam-se de práticas de cura, remédios, interpretação da doença e até da morte, a partir de uma lógica espiritual que foge da lógica mecanicista e homogênea que a teoria propõe (Vasconcelos *et. al.*, 2023).

Nesse interim, o estudo visa uma reflexão dos modos de subjetivação, saúde e expressões de religiosidade na Amazônia paraense a partir do trânsito das comunidades Warao, analisando como essas práticas são condicionadas ao plano metafísico, e, exercem certa correspondência na realidade objetiva, onde as práticas de autocuidado se inserem em dinâmicas de dimensões mágicas e de subjetivações do “eu”.

Essas expressões verbalizam formas de entender a construção da identidade étnica do povo Warao e as expansividades do corpo, onde, em certa medida, a experiência religiosa provoca o desbloqueio de uma fisiologia e ressignificação das práticas de cura, procurando nessa relação o contato com o outro, a dignidade e a integração com a natureza.

Não obstante, essa forma de subjetivar as relações, o espaço-tempo, natureza, o outro e a si torna possível as experiências místicas, no qual a ritualização de práticas mágicas de cura se tornam fundamentais para interpretar a ordem dos acontecimentos da vida, o que pode servir para identificação das relações entre indivíduo, grupo e religiosidade, os tipos e sentidos para o drama existencial, na qual a teatralidade ritual visa dar alguma perspectiva.

Neste esquema, o sistema mágico é uma resposta aos comportamentos das situações que se revelam constantemente à consciência humana por meio das manifestações biológicas, psicológicas e sociais. Ou seja, a dimensão mágica é uma condição de natureza intelectual (Leví-Strauss, 2017) e um sistema de referência que sempre está em expansão de si mesma e que excede significações.

Essa relação encarna antagonismos que caracteriza toda a dimensão mágica a qual as práticas de subjetivação e cura são postas, garantindo uma passagem de experiência e vivacidade que adapta os sujeitos à novas condições de existência.

Nesse diálogo, o corpo é ressignificado em uma larga rede de expectativas corporais reciprocas, condicionadas em uma mesma trama social, de sensações, expressões emocionais, gestuais, posturas e etiquetas que regem as interações e as dramatizações narrativas, importantes para o reconhecimento das forças mágicas, das linguagens e do compartilhamento da eficácia mágica para o grupo étnico.

1. Metodologia

1.1 Área de estudo

O Tapanã é um bairro localizado entre as avenidas Augusto Montenegro e Arthur Bernardes, acessado pela estrada do Tapanã e avenida

Padre Bruno Sechi (antiga rua Yamada), próximo a baía do Guajará (sentido Arthur Bernardes).

Narrativas locais descrevem o surgimento do bairro a partir da invasão de uma fazenda no final do séc. XIX por sem-terra; outras versões relatam que o desenvolvimento se deu durante a segunda guerra mundial, servindo de hospedagem para imigrantes e soldados que vinham dos interiores do Estado pela via férrea Belém-Bragança.

As poucas fontes históricas sugerem que o nome do bairro se refere a uma possível hospedagem que havia na região chamada “hospedagem Tapanã”, comumente chamada de “hospedagem do inferno” ou “hospedagem do diabo” devido a sua distância do centro urbano de Belém.

Com o final da segunda guerra e o fim da época da borracha, a hospedagem Tapanã se tornou um lugar de gente esquecida; soldados, seringueiros, imigrantes que vieram tentar a sorte na Amazônia não conseguiram voltar para seus locais de origem, sendo obrigados a fixarem moradias na região, dando surgimento ao bairro.

O desenvolvimento local surge marcado pela memória catastrófica de doenças epidemiológicas, fome e esquecimento. Na atualidade cresce a passos curtos, diante da escassez de suas fontes históricas e marcado pela pobreza, exclusão e desigualdade social. No entanto, é possível encontrar no bairro do Tapanã vários conjuntos habitacionais e condomínios de classe média, resultado do intenso processo de expansão urbana da capital.

1.2 Seleção dos colaboradores

A seleção dos colaboradores foi o ponto de partida para a construção dos primeiros diálogos com a etnia Warao. Os primeiros contatos se deram ainda em 2017 com a intensificação da presença dos grupos em Belém. Desde então, tem se acompanhado seu processo de mobilidade e interiorização na cidade, sobretudo com o acompanhamento da família liderada pelo Aidamo Valentin Perez, principal interlocutor desse estudo.

Nesses últimos anos sua família passou a residir três pontos diferentes na cidade, marcando seu processo de mobilidade. Em meados de 2018, após chegarem na capital, fizeram seu primeiro assentamento na Praça Drº Camilo Martins Viana, entre as travessas do Humaitá e do Chaco – Bairro do Marco, em Belém.

No ano seguinte passaram por muita dificuldade e se deslocaram para a Avenida Primeiro de Dezembro (João Paulo II) – na capital, onde posteriormente seriam alojados pela primeira tentativa de abrigo municipal para imigrantes (desconsiderando a casa de passagem Domingos Zaluth que

tinha sido desativada, e foi, por algum tempo, ponto de abrigamento para a etnia).

Algum tempo depois, o abrigo passou a se chamar “Espaço de Acolhimento Institucional para os migrantes indígenas da etnia Warao”, ou simplesmente “Espaço de Acolhimento Institucional” – e seu endereço foi transferido para o bairro do Tapanã, onde atualmente residem a família do Aidamo Valentin Perez junto com outros Warao.

A escolha dos interlocutores seguiu as orientações dos documentos de aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil, da Organização Internacional de Migrações (OIM, 2018) sob o que refere-se a vulnerabilidade do povo Warao em contexto migratório; Povos Indígenas em cenários Urbanos e Caso da migração indígena (não transfronteiriça); do Protocolo de consulta prévia do Povo Warao em Belém/PA (Alencar et al, 2020) ao que diz respeito ao tratamento, aproximação, reconhecimento étnico e benefícios para com as populações Warao em situação de refúgio; do guia de Orientación en Derechos Humanos para Venezolanas y Venezolanos en el Contexto de la Respuesta Humanitaria de Brasil (OIM, 2019) que descreve diretrizes básicas do direito do imigrante e do cuidado com a vida, e das resoluções do Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (CEP/CONEP), sobretudo como as resoluções nº 510/16 que orienta as pesquisas em Ciências Humanas e Sociais; resolução nº 466/12 sobre as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Versões: (En-US) (Es-Es); Resolução nº 441/11 do armazenamento de material biológico humano ou uso de material armazenado em pesquisas anteriores (o que não se aplica); e a Resolução nº 304/2000 que se refere as normas para pesquisas envolvendo seres humanos área de povos indígenas. Versão: (En-US), no qual todo esse estudo se ancorou.

A seleção da liderança aqui apresentada como Aidamo Valentin Perez levou em consideração todo o disposto anterior bem como a organização política da étnica, onde o Aidamo de uma família representa os interesses e as necessidades do coletivo, bem como fala de (e sobre) temas específicos, como história de vida, religiosidade, rituais, curas e magias, temas transversais dessa pesquisa.

1.3 Procedimentos éticos

As entrevistas realizadas para esta pesquisa ocorreram ao longo dos anos de 2020 a 2022, por meio de visitas aos abrigos municipais do Tapanã. Todas as etapas foram conduzidas em conformidade com a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CONEP).

No campo, o interlocutor foi convidado a participar do estudo, e nesse processo inicial, foram fornecidas explicações detalhadas sobre a natureza da pesquisa, seus objetivos, os métodos utilizados, os potenciais benefícios, bem como quaisquer riscos ou desconfortos que pudessem surgir como resultado da participação. Esse estágio inicial serviu como base para a obtenção do Consentimento Livre e Esclarecido dos participantes, conforme estabelecido pelo item IV.1 da Resolução 466/2012, no qual ele aceitou em participar, de forma voluntária, do estudo intitulado “Tradições Bioculturais em Circunstâncias Migratórias: Um estudo de caso com ameríndios Warao na cidade de Belém, Pará”, do qual essa pesquisa deriva. O projeto foi enviado e aprovado no Comitê de Ética em Pesquisa sob parecer: 5.433.970.

Durante esse processo, foram considerados os seguintes critérios para a realização das entrevistas: a) A melhor ocasião: onde buscou-se determinar o momento, as condições e o local mais adequados para fornecer esclarecimentos, levando em consideração as particularidades do colaborador e respeitando sua privacidade; b) A forma mais adequada: nas quais foram utilizadas estratégias que tornassem as informações claras e acessíveis, levando em conta a cultura, a faixa etária, a condição socioeconômica e a autonomia do colaborador da pesquisa; c) O tempo necessário: onde foi concedido o tempo adequado para que o colaborador pudesse refletir sobre a decisão em participar da pesquisa.

Esses procedimentos visaram garantir uma participação da liderança Warao de forma voluntária, informada e baseada em uma compreensão completa dos objetivos e implicações do estudo, respeitando suas especificidades culturais e individuais.

1.4 Coleta de dados

Os dados etnográficos foram colhidos nos anos de 2020-2023 no espaço de abrigamento no Tapanã, considerando as colaborações do Aidamo Valentin Perez.

Foram realizadas mais de 80 visitas (sem contar as reuniões e atividades fora do espaço de abrigamento). A interpretação dos dados levou em consideração a bibliografia prévia, documentos da ONU-ACNUR e de outros departamentos públicos que lidam direta e indiretamente com a questão dos Warao na cidade de Belém/PA.

As ferramentas da história oral temática proposta por Garnica (1998) possibilitaram uma profícua análise das entrevistas com o intento de recuperar memórias e resgatar experiências de histórias vividas, trabalhando com o testemunho oral do colaborador (Capelle et al., 2010). Para consultar

esses fatos pretéritos, foram aplicadas perguntas que giraram em torno dos seguintes eixos: “momentos marcantes desse deslocamento”; “perdas materiais” e “relatos do cotidiano para o tratamento de doenças”.

Para complementar as informações das histórias de vida, o colaborador foi questionado ainda sobre como se “enxerga, autodetermina e se conceitua”, na ideia de que essas indagações perpassam a concepção da subjetividade e que, portanto, está intrinsecamente ligada à ideia de cultura, comunidade, identidade e religiosidade, recorrendo à memória para a construção da narrativa que o autodetermina.

2. Discussão e interpretação dos dados

2.1 Subjetividade e expressões religiosas

No interior das relações etnobiológicas e de subjetivações, as expressões de religiosidade abrangem uma complexidade de vínculos humanos, linguagens, sociabilidades étnico-raciais e culturalidades, onde as expressões religiosas ocupam uma questão central.

Nisso, há dois polos na magia a serem observados como práticas religiosas: um que se refere ao sacrifício e outro que diz respeito ao malefício, onde indistintamente todo os sujeitos religiosos fazem parte. Para Marcel Mauss (2017) os sacrifícios se “agrupam em torno de ritos mágicos que oferecem contornos de humanidade ajudando a formar as expressões mágicas”. Nesse sentido, existem atos religiosos que são considerados lícitos, no campo da prática ocasional de ritualidade coletiva e pública, e ilícitos, oculta das relações sociais, que normalmente se expressam no campo do privado.

Em ambos, os ritos mágicos são sempre considerados anormais, uma vez que refletem outras lógicas de subjetivação do eu, da fisiologia e da identidade. Entre as comunidades ameríndias Warao em centros urbanos, por exemplo, as práticas ritualísticas são sempre periódicas e de contextos específicos - como as práticas de feitiçaria, no quais os rituais encarnam uma perspectiva de suprarealidade que os insere na relação mágica de solidariedade e religiosidade.

Não obstante, a antropologia religiosa em Evans-Pritchard esteve muito atenta ao que depende dessas formas variadas de expressões religiosas. A aplicação destes conceitos nos obriga, em certa medida, a compreender a manutenção dos quadros habituais da experiência mística e adaptá-las as contingências de religiosidades e subjetividades na Amazônia, no qual o agenciamento das forças mágicas se tornam um jogo interpretativo das casualidades naturais e da fisiologia humana.

Desta forma, os rituais Warao, em geral, caracterizam modelos representativos de um estilo de vida particular em cenários urbanos, onde realçam um equilíbrio simbólico, estético e moral que ratifica a hierarquia e o sentido étnico do grupo.

Essas expressões encarnam um status periférico, onde as magias e rituais de cura representam um cenário complexo de mobilidades e de urbanização, na qual a eficácia destes rituais depende de um estado de crença das subjetividades envolvidas no circuito religioso, onde se exerçam papéis sociais muito bem estabelecidos.

Neste contexto, o status de confiança entre o especialista das forças mágicas (Wizidato) e a comunidade étnica residem nas referências mitológicas que estão na passagem da esfera doméstica para a esfera pública. Trata-se de códigos religiosos e práticas rituais que fazem parte de um aspecto subjetivo e totêmico do núcleo familiar que cria todo o universo mágico em torno do status de Wizidato.

Para André Mary (2015) “a essência da espiritualidade está na composição de crenças e práticas que combinam uma maneira singular de administrar os perigos e explicar a doença e a desgraça”, o que caracteriza a força impessoal, espiritual, material, psíquico e físico do agente religioso.

Desta forma, as práticas de agenciamento mágico seriam muito mais um recurso dialético entre a significação do corporal e da psiquê, do que uma existência das forças religiosas em si. Essas noções místicas são, antes de tudo, práticas narrativas acumulativas do processo de mobilidade em espaços urbanos como estratégias defensivas e de proteção étnica. É uma estrutura relacional que se dá no âmbito da saúde e das relações sócio-comunitárias.

Essas práticas Warao encarnam, muitas vezes uma preocupação periférica, que nos interditos da vida cotidiana acabam fazendo parte de uma rotina ou outra, uma coisa instável, mas universal, que um Warao pode vir a pensar que todos os sujeitos que o cercam, certa medida, têm o potencial para lhe colocar alguma doença.

Desta forma, as relações com a magia designam uma força “impessoal ligada às pessoas que pode ser objeto, nas conversas, de uma generalização fácil, mas antes de tudo, no meio do cotidiano. É uma resposta a uma situação e não a um conceito intelectual complicado” (Mary, 2015), o que torna o agenciamento das forças mágicas sempre personificado em alguém conhecido e que faz parte do circuito de legitimação onde todos creem no poder mágico. Assim, essa força para os Warao em “nada tem a ver com um sujeito misterioso, estranho, ou com fatos excepcionais que suscitam o assombro e o terror” (Ibid. Idem.).

A categoria do Wizidato como especialista das forças mágicas evoca uma “ambiguidade ontológica, a qual a substância corporal e a alma evocam debates estabelecidos em torno da noção substancial de mana” (Ibid.). Para André Mary, o mana é uma força impessoal de poder absoluto, que transcende todas as determinações, configurando-se como uma energia que ao mesmo tempo é

espiritual e material, psíquico e físico, bom e mau, por conseguinte uma matéria-prima indiferenciada e ao mesmo tempo espiritual e material e ao mesmo tempo para concebê-la e falar dela é preciso fazer referência a distinções e diferenças que se encontram, por um lado, no fundamento dos grupos sociais (Mary, 2015).

Desta forma, tanto o animismo quanto a alma não são categorias descriptivas ao paradoxo das coisas que são pessoas e as que não são, ao contrário, trata-se de um esforço epistêmico em compreender as condições particulares de um evento e não aquelas gerais universais. Assim, o agenciamento das forças mágicas são representações de conhecimento empírico e metafísico que interpretam os fenômenos fisiológicos e naturais a partir de lógicas intramundanas e mitológicas sempre particulares – de pessoas, locais e/ou situações dos quais se pode emanar respostas de feitiçaria, onde de maneira geral, a lógica das forças mágicas fala deles e explica eles mesmos, onde o “tratamento comum dos casos se inscreve numa lógica de vingança, da ameaça, da intimidação ou da dívida compensatória” (Ibid.).

Diferente do que André Mary (2015) assinala, em que a magia não encarna aspectos de justiça, entre os Warao, ela pode ser evocada como direito de resposta sob o sentimento de injustiça. O contragolpe ou a magia de aspecto contrário que combate um primeiro feitiço.

Essa dinâmica dialética que não foi prevista por André Mary pode conjecturar narrativas de justiça no campo mágico, sobretudo, quando a magia é causa de morte entre os Warao, onde os rituais fúnebres de proteção étnica e de embalsamento do corpo visam retirar os malefícios e devolvê-lo ao seu inimigo. Isso é possível, porque, no ritual fúnebre o mundo sensível e o mundo espiritual se unem em uma dimensão intermediária, onde esses conjuntos simbólicos se confundem e criam outras lógicas de sistematização e compreensão do espaço-tempo.

Essas experiências dependem de uma representação homogênea, cosmológica e de cumprimento de rituais aos espíritos ancestrais, na qual, a

prática mágica está intimamente ligada a noção de Kanobo – ser ontológico que representa valores bivalentes, transitando entre uma definição de “almas desencarnadas” e os espíritos mitológicos criacionistas, evidenciando uma passagem da prática animista de ritual domiciliar para uma espécie de cosmologia complexa de elaboração comunitária.

Esses relatos de caráter cosmogônico, assim como os dramas encenados pelos rituais de cura e feitiçaria, trazem, por assim dizer, soluções metafísicas às situações causais da dinâmica urbana, onde essas práticas evocam a todo tempo uma lição moral que visam ilustrar eventos presentes, dentro de linguagens sempre ambíguas, enigmáticas e paradoxais, oferecendo algum sentido para a situação da urbanização étnica.

Noção de corpo Warao e subjetividade

A subjetividade encontra-se em outras noções conexas, as de povo, território, ontologias, cosmologias, etnicidades, com as quais mantém relações ambíguas que constroem a identidade étnica. Essa identidade reflete um conjunto de conteúdos pelo qual os estilos de vidas subjetivas se encarregam em definir quais os valores são tidos como aceitáveis às práticas e costumes culturais.

Desta forma, a subjetividade, refere-se a uma noção de consciência, que para Foucault, interpreta a vida enquanto uma preocupação epistemológica, política e ética em constantes relações de saber e poder, onde esses saberes são determinantes para o conhecimento do homem.

Nessas relações de poder, o homem exerce um papel sobre o corpo, significando sua subjetividade a partir de paralelos entre o saber biomédico e o saber cultural. A busca incessante de um contato consigo mesmo e o outro não está somente no campo das relações sociais, mas de práticas ontológicas que envolvem as experiências do “eu” com as necessidades de bem-viver e integração com a natureza.

Entre os Warao, o “eu” transita entre as multiplicidades e práticas de subjetivações, aderindo aquelas que mais lhes convém, possibilitando uma estratégia de sobrevivência mais adequada ao meio.

Segundo Le Breton (2016) essa liberdade fluida de reconstrução e adaptação da identidade reflete uma criatividade do indivíduo que “procura um corpo perdido, que é, de fato, aquela de uma comunidade perdida”. Com uma identidade em constantes dinâmicas em novos territórios, as experiências religiosas acabam servindo de suporte para a construção desse “mundo perdido” que estar por vir.

Nesse processo, o corpo Warao acaba se configurando como uma dimensão integral com o território, os coletivos humanos, o cosmos e a natureza, em um tipo de harmonia no qual o homem se funde a uma coletividade em que sua singularidade não significa subjetividade, mas uma diferença favorável as necessidades da vida comunitária.

Essa noção de pessoa em que consiste o Warao mostra a solidariedade em que se vincula a dimensão de sentido, “uma vez que o próprio indivíduo não se distingue do grupo, sendo, no máximo, uma singularidade na harmonia diferencial do grupo” (Le Breton, 2016. Pág. 27). O “eu” acaba se tornando imerso em um cosmos de uma comunidade em que a linhagem ancestral, seu universo ecológico e os fundamentos de sua subjetividade permanecem conectados em diferentes tipos de relações bioculturais.

O que a noção de corpo e subjetividade Warao inscreve é uma relação social em que o homem não está distinguido da trama comunitária e cósmica a qual se insere, mas, que encontra-se misturado às múltiplas possibilidades de “ser” das zonas urbanas, sendo possível falar muito mais de ameríndios urbanizados do que em processo de urbanização, já que, em muitas comunidades Warao, existe uma consciência de subjetividade a partir das relações sociais urbanas, e não mais em valores de correspondências comunitárias ancestrais.

Já no oposto disso, o corpo Warao encarna uma religiosidade de fronteiras étnicas, urbanas e sociais, sendo difícil demarcar quais práticas e rituais seriam próprias da ancestralidade, já que se trata de uma construção identitária sempre em expansão, adepta de outras moralidades, leis sociais, tratados comunitários e transcendências exteriores de sua etnicidade.

Nessa lógica, o corpo Warao é um espaço de inclusão. Segundo Le Breton (2016) “a carne do homem e a carne do mundo” estão intimamente relacionadas por conta de um princípio cosmológico, isso porque a capacidade expansiva do homem muda constantemente, anima seres inanimados, se projeta para além da condição material e se torna um elemento integrado com outras dimensões da vida – árvores, rios e animais. Essa capacidade mitológica demonstra que o homem não só cria as condições favoráveis para a sua religiosidade como também, mostra uma racionalidade lógica de interpretação do espaço-tempo, significando as relações humanas e suas experiências.

Mas essa noção é complexa em si mesma já que o Warao se encontra no bojo de uma urbanização. Para Le Breton (2016) esse corpo convive cotidianamente com uma confusão de modelos heteróclitos “mais ou menos bem assimilados” que evoca uma imagem de corpo fragmentado e

esquizofrênico, de modo que a noção de si desaparece diante da multiplicidade de referências diversas.

É aí que as experiências étnicas aparecem, dando tecitura para a noção de “eu” desse sujeito, que é não é ao mesmo tempo. Ou seja, trata-se de uma identidade étnica evocada diante de condicionalidades específicas, a qual o “ser” incorpora sempre uma narrativa ambígua e de benefício social onde convém ser Warao, mas nunca evocado nas relações comunitárias, nestes, por sua vez, as linguagens de controle são sempre mágicas e religiosas.

A cura nessa profícua relação faz parte das relações de poder entre os Warao, onde dependem diretamente de representações religiosas. Muitas vezes trata-se de representações culturais formalizadas em ritos mágicos de cura, sendo uma forma de interpretar a experiência psicossocial. Assim, espíritos, feitiços, monstros sobrenaturais e animais mágicos fazem parte de um sistema coerente que funda a concepção da cura de um malefício, integrando o sujeito a um sistema da natureza e universo no qual a doença é tratada em uma relação ritual que faz parte de uma dialogia entre consciente e inconsciente, símbolo e significante, onde o especialista fornece sua interpretação a qual pode ser imediatamente expresso em uma linguagem verbal magica (Leví Strauss, 2017).

Essas relações de cura e doença engendram um sistema mágico em que todos os Warao estão sujeitos pelo agenciamento das forças mágicas do especialista, responsável pela operacionalização dos elementos arbitrários do sistema de crença.

Considerações finais

A relação entre homem e natureza é resultado de um desdobramento momentâneo das forças magicas, onde a força no animal, na floresta, dos rios ou das pedras exercem uma relação hierofânica. Essa relação nas comunidades étnicas é, na maioria das vezes, herdada no ceio familiar e perpetuadas por meio de uma tradição oral privada, gerando uma espécie de qualidade específica em suas expressões totêmicas.

A função dos espíritos nesses jogos linguísticos de representatividade étnica e cultural, constituem características onde não há uma relação muito bem elaborada da diferença entre espíritos humanos, animais, minerais ou vegetais, onde o poder magico está atrelado ao agenciamento de forças possíveis do especialista, as quais manipula por meio linguagem.

Trata-se de uma qualidade considerada científica, onde essas forças representam marcas sociais que definem sujeitos e relações políticas dentro do grupo étnico, no qual as expressões religiosas tornam possíveis

experiencias subjetivas que visam um cuidado com a saúde, o corpo e a natureza, em uma perspectiva biocultural, em que as experiências se realizam em uma ordem de acontecimentos que podem servir para identificação de comportamentos e relações com outros sujeitos.

Nesse processo, destaca-se a importância dos especialistas em rituais mágicos, que são, de uma certa forma, indivíduos “votados a magia por sentimentos sociais ligados à sua condição” (Marcel Mauss, 2017). Muitas vezes, são sujeitos com perfis que não se enquadram em uma classe social e são, por meio de fortes sentimentos de controle e manipulação da dinâmica étnica, objetos de seus sentimentos, o que os leva a manipulação da natureza e na tentativa de controle de sua sociedade, criando um status de anormalidade, configurando-se como especialista de forças mágicas.

Esses especialistas mantêm seus status pela oralidade de narrativas mitológicas repetidas que servem de alimento para a comunidade étnica. A repetição continua mantém viva a imaginação e a expectativa, produzindo o efeito da crença nos rituais. Desta forma, o especialista está sempre em uma metamorfose que garante a sua autoridade ritualística, baseada em uma multiplicidade interpretativa dos mitos. Essas variedades não se anulam, mas garantem uma transitoriedade de efeito mágico, o qual a magia ritual pode encarnar um aspecto animista de suas forças.

Portanto, as expressões religiosas na Amazônia paraense são compostas de imagens e narrativas que se sobrepõem em um imaginário compartilhado nos mesmos espaços de interação étnico e social, não estando a noção de povo amazônico dissociado da fusão entre a magia religiosa e o organismo comunitário, já que ambas se entrelaçam e criam o universo cosmológico amazônico, onde o tempo ocupa característica distintas e a poética mitológica se encontra com a necessidade ordineira, traduzindo formas de existência relacionadas as necessidades do viver, morrer, coletar e outros. Uma maneira de interpretar esse relacionamento próximo entre a produção de subjetividade, bioculturalidade amazônica e expressões religiosas são os estudos inspirados na interpretação da saúde, que subordinada às linguagens do sobrenatural dos povos tradicionais, o que inaugura uma outra perspectiva de subjetividade, pautada nas relações mágicas, animistas e totêmicas produzidas pelos povos amazônicos em expansão.

Referências

ALENCAR, J. C. et al. (Org.). *Protocolo de consulta prévia do Povo Warao em Belém/PA*. Belém. EDUEPA, 2020.

Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil. Brasília: Organização Internacional para as Migrações (OIM), 2018.

CAPELLE M. C. A., Borges, C. L. P., & Miranda, A. R. A. (2010). Um Exemplo do Uso da História Oral como Técnica Complementar de Pesquisa em Administração. In: *Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD*. Resumo dos trabalhos ENEO 2010. Florianópolis. ANPAD.

GARNICA, A. V. M. História oral em educação matemática: um panorama sobre pressupostos e exercícios de pesquisa. *História Oral*, [S. l.], v. 18, n. 2, p. 35–53, 2016.

LE BRETON, D. *Antropologia do Corpo*. Vozes. Rio de Janeiro, 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Cap. Magia e Religião. Pág. 166-240. Ed. Ubu Editora LTDA-ME. São Paulo, 2018.

LOUREIRO, João de Paes. *Cultura Amazônica: Uma poética do imaginário*. 5 ed. Manaus. Editora Valer, 2015.

MARY, André. *Os antropólogos e a religião*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

RESOLUÇÃO nº 304, de 19 de agosto de 2000. Conselho Nacional de Saúde (Brasil). Brasília, 2012. Acesso em 18 jan. 2024.

RESOLUÇÃO nº 441, de 12 de maio de 2011. Conselho Nacional de Saúde (Brasil). Brasília, 2012.

RESOLUÇÃO nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Conselho Nacional de Saúde (Brasil). Brasília, 2012.

RESOLUÇÃO nº 510, de 07 de abril de 2016. Conselho Nacional de Saúde (Brasil). Brasília, 2012.

SANTOS, Leonardo Lemos da Silveira. et al. Especialistas de cura e seus mundos sagrados. *Estudos de Religião*, v. 36, n. 2, p. 127-152, 2022.

VASCONCELOS, Tatiane da Rosa. et al. Produção de saúde e bem-viver das coletividades: um olhar para o território da Amazônia. *Saberes Plurais: Educação na Saúde*, v. 7, n. 1, p. e128192-e128192, 2023.