



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Dassuem Reis Nogueira

Do portão para dentro: etnografia do acesso dos Warao ao abrigo e à saúde
em Santarém (PA) e Manaus (AM)

Florianópolis
2025

Dassuem Reis Nogueira

Do portão para dentro: etnografia do acesso dos Warao ao abrigo e à saúde em Santarém (PA) e Manaus (AM)

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Esther Jean Langdon

Florianópolis

2025

Nogueira, Dassuem Reis

Do portão para dentro :etnografia do acesso dos Warao ao abrigo e à saúde em Santarém (PA) e Manaus (AM) / Dassuem Reis Nogueira ; orientadora, Esther Jean Langdon, 2025.

225 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Warao. 3. Governamentalidade. 4. Refúgio. 5. Políticas públicas. I. Langdon, Esther Jean . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Dassuem Reis Nogueira

Do portão para dentro: etnografia do acesso dos Warao ao abrigo e à saúde em Santarém (PA) e Manaus (AM)

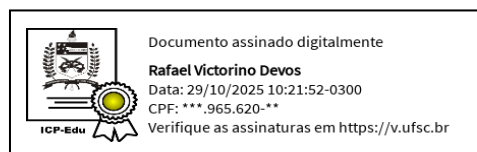
O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 30 de abril de 2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Sônia Weidner Maluf, Dr.^a
Universidade Federal de Santa Catarina

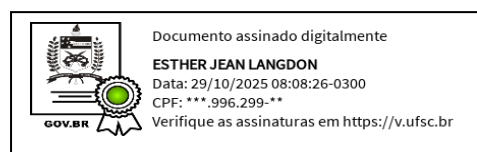
Prof. Daniel Granada da Silva Ferreira, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Marlise Mirta Rosa, Dr.^a
Ministério dos Povos Indígenas

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.^a Dr.^a Esther Jean Langdon
Orientadora

Florianópolis, 2025

Ao meu avô Carlos e sua alegria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos Warao com os quais pude conviver, aprender e que me inspiram. Espero que este trabalho encontre caminhos a fim de contribuir para sua jornada no Brasil.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC) pela oportunidade e por ter me proporcionado instrumentos, físicos e humanos, para construir esta tese – em especial, ao corpo docente e à sua secretária Arelly Padilha pela paciência.

À minha orientadora, a professora Esther Jean Langdon, por todo o apoio, compreensão e generosidade com a pesquisa e comigo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa que me permitiu dedicar quatro anos exclusivos à pesquisa.

Ao Brasil Norte Comunicação (BNC Amazonas), na pessoa de seu fundador, Neuton Corrêa, de quem recebi a oportunidade e as condições de trabalho que me permitiram finalizar a escrita nos anos sem bolsa de pesquisa.

A Marlise Rosa e Pedro Moutinho, colegas de profissão e amigos que vieram com os Warao, em 2018, sendo importantes referências e interlocutores nessa jornada.

Aos colegas de trabalho nos abrigos de Santarém (PA) e Manaus (AM), com quem aprendi um novo mundo de saberes e desafios.

A Daniele Santos, ao lado de quem executei o projeto *Yorokota a Warao* no Instituto Mana, em 2020, e que desde então é uma *maraisa* (aquela que anda junto, na língua warao).

A Rui Harayama, professor da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), pela parceria no projeto de construção de fluxo de serviços para o atendimento dos Warao em Santarém (PA), em 2018, e nos anos que seguem.

A Inara Nascimento e José Carlos Franco de Lima, o Franco, professores da Universidade Federal de Roraima (UFRR), que me receberam e deram as melhores condições possíveis para que eu pudesse estar em Boa Vista, em 2021, e me aproximar dos caminhos dos Warao por lá.

A Luciano Cardenes, Deise Lucy Montardo e Khetllen Costa, que, além da amizade, foram parceiros na fuga para Manaus, em 2020, após a eclosão da pandemia de covid-19.

Aos que me são invisíveis, mas que cuidam de mim, a quem devo toda a proteção, bem como os caminhos abertos e fechados que me trouxeram até aqui.

E também aos visíveis que me cuidam (Ermelinda Salem, psicóloga, e Juvenal Fernandes, psiquiatra), minha sincera gratidão.

Aos meus pais, Wilson e Rosário, que, além de grandes entusiastas, incentivadores e financiadores ao longo da vida acadêmica, também são revisores deste trabalho.

Por fim, às amigadas que encontrei em minha turma de doutorado (Ana Valéria, Jaqueline, Bianca, Manuel, Lino, Alexsander, Lúnia, Evi, Alberto, Elis, Vanessa, Cauane e Leonardo), pelo companheirismo e por terem tornado tudo mais divertido, em especial a Stephanie Ribeiro, com quem dividi casa em Florianópolis. Eles são, para mim, prova de minha boa sorte na vida.

RESUMO

Esta tese apresenta uma etnografia multissituada sobre como os Warao, indígenas refugiados de origem venezuelana, têm acessado serviços públicos de abrigo e saúde nas cidades de Santarém (PA) e Manaus (AM). Descrevo as práticas de atendimento ofertadas nesses serviços como forma de identificar as tecnologias da governamentalidade empregadas na gestão dessa população. Os abrigos públicos ofertados por meio da política de assistência social em Santarém (PA) e da Operação Acolhida em Manaus (AM), demonstram o exercício da biopolítica sobre seus corpos em sua dupla alteridade: indígenas e refugiados. Abordo os desdobramentos da chegada da Operação Acolhida em Manaus nas práticas de atendimento nos abrigos durante a pandemia de covid-19, em 2020. O aparato institucional movimentado em torno dos Warao nessas cidades sugere que as suas demandas estão sendo atendidas quando, na realidade, estão sendo invisibilizadas. No entanto, os desafios são muito maiores para os Warao que, pelo menos, no período sobre o qual esta pesquisa se debruça (2018 e 2020), não tinham muitas opções além de recorrer aos abrigos oferecidos por governos e organizações humanitárias.

Palavras-chave: Warao; governamentalidade; refúgio.

ABSTRACT

This thesis presents a multi-sited ethnography of how the Warao, indigenous refugees of Venezuelan origin, have accessed public shelter and health services in the cities of Santarém (PA) and Manaus (AM). I describe the service practices offered by these institutions as a way of identifying the technologies of governmentality employed in the management of this population. The public shelters offered through the social assistance policy in Santarém (PA) and Operação Acolhida in Manaus (AM) demonstrate the exercise of biopolitics over their bodies in their double otherness: indigenous and refugees. I address the consequences of Operação Acolhida's arrival in Manaus on the services practices in the shelters during the COVID-19 pandemic in 2020. The institutional apparatus mobilized around the Warao in these cities suggests that their demands are being met, when in reality, they are being made invisible. However, the challenges are much greater for the Warao who, at least during the period covered by this research (2018 and 2020), did not have many options other than resorting to shelters offered by governments and humanitarian organizations.

Keywords: Warao; governmentality; refugee.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Histórico de registro da população indígena (2017-2024).....	16
Figura 2 – Rotas de dispersão warao até 2020.....	17
Figura 3 – População warao no Brasil por estado (2023).....	19
Figura 4 – Locais da pesquisa de campo em 2020.....	32
Figura 5 – Status legal de população indígena (2017-2024).....	49
Figura 6 – Registro de etnias de origem venezuelana no Brasil (2017-2024).....	49
Figura 7 – Organograma da Operação Acolhida.....	64
Figura 8 – Complexo Rondon.....	67
Figura 9 – Mapa do estado de Delta Amacuro com a localização dos municípios.....	72
Figura 10 – Localização atual dos warao na Venezuela por estado.....	73
Figura 11 – Modelos de abrigamento em Manaus (2017-2021).....	97
Figura 12 – Locais de abrigamento provisório durante a quarentena.....	126
Figura 13 – Imagem aérea dos abrigos do Tarumã.....	133
Figura 14 – Mapeamento das moradias warao por bairros em Manaus (2023).....	155

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Outras etnias em Roraima, Amazonas e Pará (outubro de 2024).....	18
Tabela 2 – Quantitativo de abrigo provisório durante a quarentena (abril – setembro de 2020).....	126

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados

ACS – Agentes Comunitários de Saúde

ADPF – Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental

ADRA – Agência de Desenvolvimento de Recursos Assistenciais

AIDS – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida, do inglês *Acquired Immunodeficiency Syndrome*

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

ATM – Abrigo de Trânsito

AVSI – Associação Voluntários para o Serviço Internacional

BBC – *British Broadcasting Corporation*

CAAF – Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias

CAPSAD – Centro de Atenção Psicossocial, Álcool e outras Drogas

CARE – Centro de Apoio e Referência a Refugiados e Migrantes

CC – Casa Civil

CCI – Centro de Coordenação de Interiorização

CENTRO POP – Centro de Referência Especializada para a População em Situação de Rua

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONARE – Comitê Nacional para Refugiados

CPF – Cadastro de Pessoa Física

CRAS – Centro de Referência e Assistência Social

CREAS – Centro de Referência Especializado em Assistência Social

CTPS – Carteira de Trabalho e Previdência Social

DPEAM – Defensoria Pública do Estado do Amazonas

DPU – Defensoria Pública da União

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

ESF – Equipe de Saúde da Família

ESFI – Equipe de Saúde da Família Indígena

FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

FUPAD – *Fundación Panamericana para el Desarrollo*

GSI – Gabinete de Segurança Internacional

HIV – *Human Immunodeficiency Virus* ou Vírus da Imunodeficiência Humana

ICP – Inquérito Civil Público

IFPA – Instituto Federal de Ensino e Tecnologia do Pará

IST – Infecção Sexualmente Transmissível

LGBTQIA+ – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexuais e outros

MANA – Instituto Mana

MC – Ministério da Cidadania

ME – Ministério da Economia

MEC – Ministério de Educação

MD – Ministério do Desenvolvimento

MDR – Ministério do Desenvolvimento Regional

MDS – Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MDS – Ministério do Desenvolvimento, Assistência Social, Família e Combate à Fome

MJSP – Ministério de Justiça e Segurança Pública

MMFDH – Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

MPF – Ministério Público Federal

MPI – Ministério dos Povos Indígenas

MRE – Ministério das Relações Exteriores

MS – Ministério da Saúde

MSF – Médicos Sem Fronteiras

OIM – Organização Internacional das Migrações

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMS – Organização Mundial da Saúde

ONU – Organizações das Nações Unidas

PAA – Programa de Antropologia e Arqueologia

PADF – *Pan American Development Foundation*

PITRIG – Posto de Interiorização e Triagem

PNASPI – Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas

PRA – Posto de Recepção e Acolhida

PRI – Posto de Recepção e Identificação

PSB – Proteção Social Básica

PSE – Proteção Social Especial

R4V – *Response for Venezuelans*

SAMU – Serviço de Atendimento Móvel de Urgência

SEAS – Secretaria de Estado de Assistência Social do Amazonas

SEJUDH – Secretaria do Estado de Justiça e Direitos Humanos

SEJUSC – Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania

SEMTRAS – Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SEMASDH – Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SINFRA – Secretaria Municipal de Infraestrutura

SASI – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

SEMSA – Secretaria Municipal de Saúde

SPA – Serviço de Pronto Atendimento

SUAS – Sistema Único de Assistência Social

SUS – Sistema Único de Saúde

UBS – Unidade Básica de Saúde

UFOPA – Universidade Federal do Oeste do Pará

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância

UNFPA – Fundo de População das Nações Unidas

UNIFESP – Universidade Federal de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
QUANDO OS CAMINHOS SE CRUZAM.....	20
A PANDEMIA DE COVID-19 E A CAPTURA DO MUNDO.....	21
PESQUISAR DURANTE A PANDEMIA.....	30
UMA PESQUISA EM MOVIMENTO	33
O CAMINHO DA ESCRITA.....	36
1 OS WARAO DESCOBREM O BRASIL	39
1.1 UM IMPASSE PARA A DIPLOMACIA BRASILEIRA: MIGRANTES OU REFUGIADOS?	41
1.2 OS WARAO E AS CATEGORIAS MIGRATÓRIAS.....	50
1.3 O ACESSO AOS SERVIÇOS PÚBLICOS NO BRASIL	57
1.4 A OPERAÇÃO ACOLHIDA.....	61
2 POR ONDE ANDAM OS WARAO	71
2.1 OS CAMINHOS NA VENEZUELA	71
2.2 AS HISTÓRIAS QUE OS WARAO CONTAM.....	81
2.3 ENCONTRANDO UM NORTE: MANAUS E SANTARÉM	85
2.4 “O PERIGO SANITÁRIO” NA “INVASÃO VENEZUELANA”	91
3 POLÍTICAS DE ABRIGAMENTO PARA O CONTROLE DO INDESEJÁVEL	95
3.1 O ABRIGO DOS “VENEZUELANOS” EM SANTARÉM.....	96
3.1.1 A equipe local de Santarém	98
3.1.2 A precariedade.....	102
3.1.3 Gerenciando a alteridade	106
3.1.4 A ambientação escolar.....	109
3.1.5 Na pele warao.....	112
3.2 OS MODELOS DE ABRIGAMENTO EM MANAUS.....	114
3.2.1 O primeiro modelo.....	114
3.2.2 A centralização: o abrigo do Alfredo Nascimento	117
3.2.3 O ordenamento da “fronteira” em Manaus	120
3.2.4 A contenção da pandemia de covid-19 em Manaus	125
3.2.5 Os abrigos do bairro Tarumã Açu: a estrutura do conflito	130
3.2.6 As equipes da Operação Acolhida em Manaus	134

4	DO PORTÃO PARA DENTRO: A BIOPOLÍTICA DA ALTERIDADE	137
4.1	“NOSOTROS NO SOMOS ANIMALES”: A ALIMENTAÇÃO NOS ABRIGOS	138
4.1.1	Fome de quê?	148
4.2	A DISCIPLINA NOS ABRIGOS EM MANAUS	151
4.3	A ÚLTIMA CASA	155
4.4	“MUITA SIGLA PARA POUCA ALDEIA”	159
4.4.1	A foto	163
5	O ACESSO À SAÚDE.....	167
5.1	A RELAÇÃO COM O SERVIÇO DE SAÚDE.....	171
5.1.1	Os “índios difíceis”.....	177
5.2	PRÁTICAS DE AUTOATENÇÃO WARAO	180
5.2.1	Os <i>brujos</i> warao.....	182
5.2.2	Uso de plantas medicinais.....	186
5.3	TUBERCULOSE EM CONTEXTO.....	188
5.4	AÇÕES DE SAÚDE EM SANTARÉM E MANAUS	193
5.5	ATENÇÃO DIFERENCIADA.....	196
5.6	UMA DÉCADA DE EMERGÊNCIA.....	199
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	204
	REFERÊNCIAS	211
	ANEXO 1	222

INTRODUÇÃO

O último censo da Venezuela, realizado em 2011, contabilizou a população warao em 48.771 indígenas. O *Ministerio del Poder Popular para la Salud* estima uma população atual de 49 mil pessoas. São o segundo maior contingente indígena da Venezuela, ficando atrás dos Wayuu, com população de 415.498 (Venezuela, 2011). Diferentemente de outros povos indígenas, não há registro ou evidência de que os Warao tenham circulado na fronteira com o Brasil antes de julho de 2014.

A circulação de pessoas era regular entre o Brasil e a Venezuela na fronteira localizada nas cidades de Pacaraima (Roraima), do lado brasileiro, e Santa Elena do Uairén (Bolívar), do lado venezuelano. Porém, a entrada de venezuelanos começou a crescer atipicamente a partir de 2015, à medida que se intensificava a recente crise econômica e política¹, deflagrada pela morte do presidente Hugo Chávez e sua sucessão por Nicolás Maduro, em 2013 (Jarochinski Silva, 2017).

Roraima é o estado com a maior terra indígena do país, a Raposa Serra do Sol, cuja área alcança a tríplice fronteira entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana. A sua maior população é formada pelo povo Macuxi, mas há também pequenos grupos de Wapichana, Ingarikó, Pemon Taurepang e Patamona. Os Yanomami, os Pemon Taurepang² e os Wapichana são povos com territórios transfronteiriços entre os três países já citados. Não causa estranheza a sua presença em Pacaraima, pequena cidade localizada na Terra Indígena (TI) São Marcos, e Boa Vista, capital roraimense. Contudo, constituiu-se uma novidade a chegada dos Warao, Eñepa, Kariña, Wayuu e

¹ Jarochinski Silva (2017) toma a morte de Hugo Chavez e a sua conturbada sucessão por Nicolás Maduro como marco de aumento da entrada de venezuelanos na fronteira com o Brasil em seu artigo. Porém, conforme indica Sader (2004), após assumir a presidência em 1999, Hugo Chavez baseou sua política no fortalecimento da indústria petroleira nacional, promoveu políticas sociais de redistribuição de renda às classes populares, aprovou por plebiscito uma nova Constituição, e fez importantes reformas no sistema judiciário. No entanto, sem alterar a estrutura de poder interna do país, inclusive a autonomia da empresa estatal de petróleo e dos grandes monopólios privados. O que, para o autor, deu início a sucessivas ações de sabotagem externa e interna, que culminaram em tentativas de golpes, na fuga sistemática de capitais, no desabastecimento e em paralisações patronais, inclusive com interrupções da produção de petróleo. Tais fatores configurariam um estado de crise mais profundo e complexo na Venezuela.

² Os Pemon assumem várias denominações e autodenominações, como Arekuna (Pemon do norte), Kamarakoto (regiões: Karamata e Urimán), Taurepang (regiões: Santa Elena de Uairén, Icabarú e Wonkén) e Makuxi (Pemon do sul) (Levy, 2003).

Pemon³ em meio ao aumento da entrada de venezuelanos não indígenas no país (Figura 1).

Figura 1 – Histórico de registro da população indígena (2017-2024)



Fonte: ACNUR (2024a).

Dentre as etnias que têm atravessado a fronteira para o Brasil, a ampla maioria dos que avançaram em seu deslocamento para além de Roraima é warao⁴, o que ocorreu já em dezembro de 2016. Nessa época, Pacaraima e Boa Vista estavam repletas de venezuelanos, indígenas e não indígenas. Parte deles ocupava praças, ruas, canteiros de avenidas, terrenos baldios e prédios abandonados, o que foi fartamente documentado pela imprensa. A ampla maioria da população local os rechaçava (Vasconcelos; Machado, 2021).

A situação conformou uma crise migratória pela presença e pelas demandas dos migrantes também do lado brasileiro da fronteira (Baeninger; Peres, 2017). Entre 2016 e 2017, havia muitos conflitos entre venezuelanos, indígenas e não indígenas, em torno da concorrência por recursos de diferentes origens.

A disputa por recursos e apoio institucional insuficientes levou venezuelanos não indígenas e os Warao até Manaus (Amazonas), por estrada. A sua chegada à capital amazonense foi evidenciada pelo acampamento que se formou no entorno da rodoviária, em dezembro de 2016. Em setembro de 2017, os Warao seguiram de

³ O recente aumento de pessoas da etnia Pemon Taurepang nas cidades de Pacaraima e Boa Vista foi incorporado como consequência da crise venezuelana e, assim como os Warao, elas passaram a requerer a condição de refúgio. Porém, segundo relatos de campo, parte significativa dos Pemon que, recentemente, chegaram ao Brasil, na realidade, tem sofrido com a incursão do narcotráfico sobre suas comunidades. Muitas delas foram tomadas por organizações criminosas, que então estabeleceram suas regras em função de interesses comerciais em diferentes mercados ilegais, inclusive a travessia irregular entre os dois países por meio das *trochas* (trilhas).

⁴ Em setembro de 2019, registrou-se em Santarém a passagem de indígenas do povo Eñepa, que seguiram para Belém e de lá para São Luís do Maranhão, de onde regressaram para a capital do Amazonas. Foi o primeiro registro da movimentação de outras etnias para além de Roraima.

barco para Belém, capital do Pará, pelo rio Amazonas. No final de setembro, chegaram a Santarém (Pará), cidade localizada na metade do caminho entre as duas capitais (Moutinho, 2017; Rosa, 2021).

No segundo semestre de 2018, algumas famílias passaram a sair de Manaus para Porto Velho, em Rondônia, pela BR-319 (Manaus – Porto Velho). De Santarém, pela BR-163 (Santarém – Cuiabá), passaram a ir para outros municípios no interior do Pará, para Cuiabá, no Mato Grosso, e para Brasília (DF). De Belém, passaram a ir para São Luís, no Maranhão, e de lá para outras capitais e cidades no Nordeste. No final de 2019, já se faziam presentes em todas as regiões do país (Figura 2). Até 2023, o Amapá era o único sem presença registrada de indígenas Warao, o que mudou em dezembro daquele ano (Rosa, 2021; ACNUR, 2021; ACNUR, 2024).

Figura 2 – Rotas de dispersão warao até 2020



Fonte: Adaptado⁵ de ACNUR, 2021.

Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), desde 2017 até junho de 2024, os Warao do Brasil são 7.705 (ACNUR, 2024a), constituindo-se como a maior população indígena migrante e refugiada no país (Figura

⁵ Adaptado de Acnur (2021) onde, originalmente, Santarém não aparece como ponto de dispersão. Há outras rotas realizadas pelos Warao que não estão capturadas pelas organizações que fazem esses mapeamentos. No entanto, o mapa apresenta os principais pontos de dispersão a partir das cidades do norte em 2018.

6). Segundo informou a Organização dos Povos Indígenas Venezuelanos no Amazonas e no Brasil (OIVAB)⁶, na ocasião de sua fundação, em outubro de 2023, mais de mil crianças warao já nasceram no Brasil.

Os Warao seguem concentrados em cidades dos estados de Roraima, Amazonas⁷ e Pará. Outros povos indígenas de origem venezuelana estão no Brasil e também têm se estabelecido, principalmente, nesses estados (Tabela 1). No resto do país, destaca-se a presença dos Pemon Taurepang (Paraíba: 12; Bahia: 7; DF: 12) e Kariña (Paraíba: 8; DF: 5). Do Brasil, os Warao abriram caminhos para outros países como Bolívia, Argentina e Peru.

Tabela 1 – Outras etnias em Roraima, Amazonas e Pará (outubro de 2024)

Etnia	Roraima	Amazonas	Pará
Pemon	3007	14	-
Kariña	267	10	1
Eñepa	269	1	-
Wayúu	47	12	-
Outros	10	6	-

Fonte: ACNURa (2023).

Ao atravessar a fronteira terrestre com o Brasil, os Warao se depararam com um novo conjunto de questões burocráticas relativas à legalidade de sua entrada e permanência no país. Tal premissa pode ser demonstrada pelo que ocorreu em julho de 2014, quando sua presença foi noticiada pela primeira vez: um grupo de 28 indígenas comercializava artesanato e pedia dinheiro nas ruas de Boa Vista, atividades incompatíveis com o visto de turismo com o qual tinham entrado, resultando na deportação do grupo (Rosa, 2021)⁸. Por fim, desde 2019, a maioria dos Warao possui a condição de refúgio reconhecida (ou em solicitação) em função do

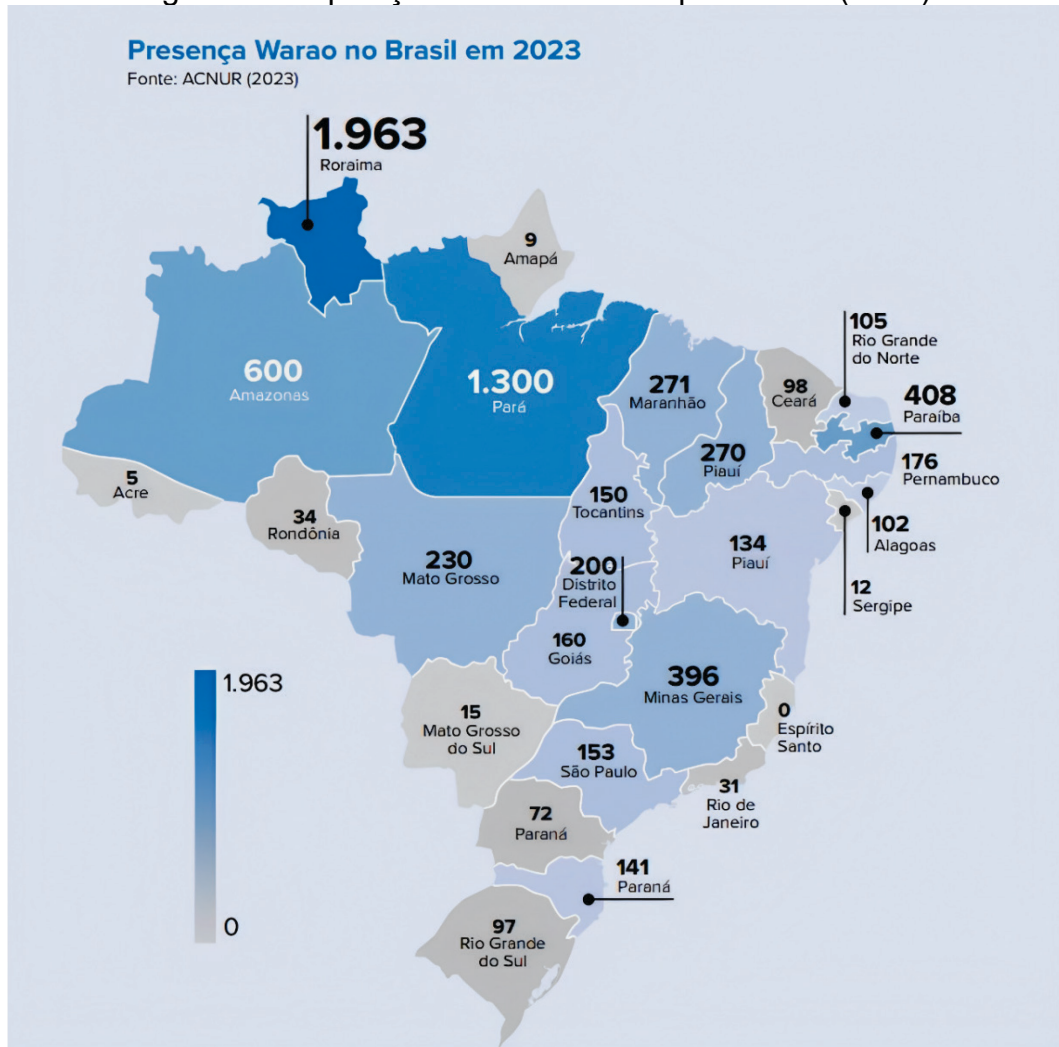
⁶ A OIVAB foi a primeira organização de indígenas de origem venezuelana criada em Manaus, em outubro de 2023. A organização representa famílias warao em sua ampla maioria, mas também famílias dos povos Eñepa e Kariña. Posteriormente, foi criado o Conselho Warao Yorikuare Taeraja Ja.

⁷ No Amazonas, os Warao não se fixaram em outras cidades além de Manaus, capital do estado. Há registro de que passaram por Manacapuru, distante 99 quilômetros por estrada (AM-070), em 2018.

⁸ Rosa (2021) localiza a primeira notícia da presença warao no Brasil: uma matéria de julho de 2014 publicada no site do governo federal sobre a deportação de 28 indígenas, 20 crianças e 8 adultos, que pediam dinheiro e doações em Boa Vista, capital de Roraima. A autora identifica que, entre 2014 e 2016, foram deportados 532 indígenas warao, sendo 445 apenas entre janeiro e outubro de 2016, por estarem exercendo comércio e pedindo esmolas, sendo essa atividade incompatível com o visto de turismo concedido em sua entrada.

reconhecimento, por parte do governo brasileiro, da situação de grave e generalizada violação de direitos humanos no país de origem⁹.

Figura 3 – População warao no Brasil por estado (2023).



Fonte: ACNUR (2024c).

Considero que são indígenas refugiados não apenas porque é esse o *status* legal da maioria deles, mas porque sua entrada no Brasil mobilizou – e ainda mobiliza – um conjunto de ações direcionadas a refugiados indesejáveis em todo o mundo (Agier, 2006; Agier, 2008). Uma expressão disso é a Operação Acolhida, realizada pelas Forças Armadas com suporte técnico e operacional da Organização das Nações Unidas (ONU), desde 2018, em Roraima e, entre 2019 e 2023, em Manaus. Além do

⁹ Nota Técnica n.º 3/2019/CONAR. **Estudo do país de origem – Venezuela: análise de incidência de grave generalizada violações de direitos humanos** [sic]. Disponível em: https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/refugio/o-que-e-refugio/anexos/sei_mj8757617estudodepaisdeorigemvenezuela.pdf.

governo federal, governos estaduais e municipais, organizações da sociedade civil e pesquisadores têm atuado na resposta à presença dos Warao nas cidades brasileiras, empregando tecnologias de governamentalidade que encenam o atendimento de suas demandas em caráter de emergência humanitária, ao mesmo tempo que encenam o controle sobre eles e a gestão da vida urbana.

Esta tese é sobre como os Warao têm acessado serviços públicos de abrigo e saúde nas cidades de Santarém e Manaus. As práticas de atendimento ofertadas nesses serviços mostram os desafios para absorver as demandas dos migrantes, refugiados e povos indígenas, em suma, a diversidade social nesses serviços. O aparato institucional movimentado em torno dos Warao nessas cidades sugere que as suas demandas estão sendo atendidas, quando, na realidade, estão sendo ignoradas. No entanto, os desafios são muito maiores para os Warao, que pelo menos no período sobre o qual esta pesquisa se debruça (2018 e 2020), não tinham muitas opções além de recorrer aos abrigos oferecidos por governos e organizações humanitárias.

QUANDO OS CAMINHOS SE CRUZAM

Em abril de 2016, fiz o processo seletivo para professora substituta no Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Lembro que fiz as provas de seleção na mesma semana em que assistimos a Jair Bolsonaro votar a favor da destituição da presidente Dilma Roussef, em homenagem ao seu torturador durante a ditadura militar, sem nenhuma repreensão formal, além da cusparada de seu colega, o deputado Jean Willys, no dia 17 de abril. No mês seguinte, mudei-me de Manaus, cidade na qual nasci e me formei antropóloga, para Santarém, onde fui professora por dois anos.

Em maio de 2018, quando encerrou meu contrato, pretendi continuar em Santarém e busquei trabalho. A coordenadora do programa na época encaminhou-me um *e-mail* no qual a prefeitura buscava uma antropóloga para atuar no abrigo público destinado a indígenas venezuelanos. Assim, em 7 de julho, fui contratada pela Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social (SEMTRAS) para trabalhar na Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias (CAAF).

Quando comecei o trabalho, não sabia nada mais do que havia sabido em dezembro de 2016, quando os venezuelanos viraram notícia na imprensa nacional

após formarem um acampamento em torno da rodoviária de Manaus. Na ocasião, alguns de meus amigos se mobilizaram para fazer doações, quando então se deram conta de que parte deles era indígena e, dentre esses, muitas crianças. Assim como eles, instituições públicas e sociedade civil se mobilizaram para acudi-los, e a imprensa acompanhava toda a movimentação em torno deles.

Imediatamente à minha contratação em Santarém, lembrei que Pedro Moutinho, antropólogo perito do Ministério Público Federal (MPF), havia feito um parecer antropológico sobre a situação dos Warao nos primeiros meses de 2017. Dada a repercussão do caso, o parecer fora apresentado por ele em entrevista coletiva em maio daquele ano, ao lado do procurador Fernando Merloto Soave. Pedro me orientou a solicitar esse e outros pareceres do MPF e a entrar em contato com a antropóloga Marlise Rosa, que desenvolvia sua tese de doutorado sobre os Warao em Manaus e Belém. Além de amigos, Pedro e Marlise foram e são até hoje importantes referências, interlocutores e parceiros em minha jornada com os Warao.

Um dos primeiros atos que se seguiram à minha contratação pela prefeitura de Santarém, foi a entrega do Guia para Trabalho Social com Famílias Indígenas na Proteção Social Básica (Brasil, 2017). Contudo, existia – e persiste – uma grande distância entre o que há como instrução e o que há na ponta dos serviços, onde podia ver o desconhecimento entrelaçado à boa vontade da maioria dos trabalhadores que lidavam com os Warao no abrigo.

Por ser pesquisadora formada em torno de questões da saúde, desde o começo esteve claro para mim que o atendimento de saúde ao qual os Warao têm acesso é inadequado. Mas, independentemente disso, eles resolviam seus problemas de saúde de forma autônoma, recorrendo a diferentes modos de atenção. Dessa observação, nasceu o projeto de pesquisa que submeti para ingressar no curso de doutorado em 2019. Na época, meu objetivo era compreender como as famílias atendidas no abrigo de Santarém faziam para lidar com seus problemas de saúde, incluindo sua relação com o serviço ofertado. Para tanto, pretendia compreender como vivenciavam o processo saúde/doença a partir de seus itinerários terapêuticos.

A PANDEMIA DE COVID-19 E A CAPTURA DO MUNDO

Em 2020, ano em que iniciaria o meu trabalho de campo, o mundo foi capturado pela pandemia do novo coronavírus. Morava em Florianópolis (Santa

Catarina), e o medo de viver tantas incertezas longe de minha família me levou de volta a Manaus, no final de março. Fomos eu e minha amiga Khetleen Costa, também manauara, cobertas dos pés à cabeça e devidamente equipadas com máscaras PF5, que haviam sumido do mercado, mas ela as possuía porque usava em seu trabalho como artista visual. Combinamos que não as tiraríamos do rosto nem sequer para beber água em uma viagem que durou seis horas, com escala de uma hora em Guarulhos (São Paulo). Naquele momento, viajar era considerado muito arriscado devido ao alto risco de contaminação. Por isso, no estacionamento do aeroporto em Manaus, o pai de Kat, seu Lúcio, nos aguardava com o porta-malas do carro aberto para que deixássemos nossos panos de viagem em sacolas de lixo antes de entrar.

Para não pôr meus pais em risco, fiquei um mês na casa de outra amiga, Deise Lucy Montardo, antropóloga, que estava em viagem quando a pandemia a capturou. Junto comigo esteve o amigo Luciano Cardenes, também antropólogo, cujo curso que ministrava para professores indígenas em Tabatinga (Amazonas) foi suspenso e os estudantes, levados às pressas de volta para as aldeias. Luciano me recebeu com um pano de chão encharcado de água sanitária para limpar meus sapatos, uma sacola de lixo para pôr minhas roupas e um borrifador de álcool 70 para lavar minhas mãos e as malas. Fui direto para o banheiro tomar banho. Após 14 dias sem nos aproximarmos mais que um metro, fizemos a cerimônia do abraço. Da janela da casa de Deise, víamos os ônibus lotados passando na avenida principal, de um lado para o outro, por volta das 18 horas. A vida parecia correr normalmente fora do nosso abrigo. E ali pressentimos que viveríamos uma grande tragédia.

Após um mês, passei a viver sozinha, na casa de meu irmão mais novo, Enã, que então se isolou na casa de meus pais. Ocupei-me em me manter viva e saudável, mantendo abastecidas as casas de meus pais, Wilson e Rosário, e de dois tios idosos, Tia Sílvia e Tio Cris, que eram meus vizinhos; procurava saber como estava a situação de todos em Santarém, dos abrigados que conheci e dos ex-colegas de trabalho; mantive-me em contato com Pedro e Marlise na tentativa de estimar os Warao infectados e falecidos pelo país.

Na noite do dia 20 de abril, assistindo ao noticiário, soube que Jair Bolsonaro, que ocupava a Presidência da República, respondeu aos jornalistas que não comentaria nada sobre as 113 mortes confirmadas por covid-19, em apenas um dia,

porque ele não era coveiro¹⁰. Nesse contexto, por volta das 8 horas da manhã do dia 21 de abril, uma terça-feira, minha mãe, Maria do Rosário, telefonou-me para pensarmos juntas em como contaríamos para meu pai, Wilson, que sua sobrinha fora internada em uma Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) com uma dor de cabeça lancinante que a deixou inconsciente e convulsionante. Às 10 horas, minha mãe me telefonou novamente, dessa vez aos prantos, contando que seu pai sofrera um derrame. Naquela altura, não sabíamos que os dois tinham sido infectados pelo novo coronavírus. Não havia testes para todos, não se conhecia a doença, havia muitas informações desencontradas. Por isso, inicialmente, nosso medo era que eles se contaminassem nos hospitais, pois Manaus aparecia em noticiários de todo o mundo como um dos epicentros da pandemia. Câmaras frigoríficas estavam estacionadas em hospitais para dar conta da quantidade de vítimas, e centenas de pessoas eram enterradas em covas coletivas.

Na tarde do dia seguinte, quarta-feira, minha prima Rafaela, de 23 anos, faleceu. O resultado positivo do teste de covid-19 que ela fez ao ser internada saiu na sexta-feira seguinte. Na tarde do dia 28 de abril, uma terça-feira, meu avô Carlos, 75 anos, faleceu após resistir sem respirador por sete dias. Era meu último avô vivo. Não houve velório, mas, nesse dia, eu e minha mãe nos abraçamos por um minuto, contado em relógio, na porta da casa de meus pais. Combinamos de pôr nossos narizes opostos um para o outro e eu me enrolei em um lençol dos pés à cabeça. Naquela noite, vi no noticiário que o Brasil superava em número de mortes a China, onde a pandemia começou. Nesse dia, morreram 5.017 pessoas – entre elas, meu avô. Ao ser perguntado por uma jornalista sobre o que pretendia fazer com a escalada do número de mortes, o senhor que ocupava a Presidência da República respondeu “E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”¹¹.

O corpo de meu avô ficou em uma carreta frigorífica cerca de 36 horas antes de ser liberado. No dia do enterro de vô Carlos, minha prima Sélbia assistiu de longe, pois não era permitido haver mais que cinco pessoas. Ela fez um vídeo para nos

¹⁰ Ver matéria de Pedro Henrique Gomes, “**Não sou coveiro, tá?**”, diz Bolsonaro ao responder sobre mortos por coronavírus, G1 Brasília, 20 abr. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/20/nao-sou-coveiro-ta-diz-bolsonaro-ao-responder-sobre-mortos-por-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 21 jul. 2025.

¹¹ Ver matéria de Garcia, Gomes e Viana, “**E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê?**, diz Bolsonaro sobre mortes por coronavírus; “**Sou Messias, mas não faço milagre**”, G1 – Brasília, 28 abr. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/28/e-dai-lamento-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-mortes-por-coronavirus-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 14 jul. 2025.

mostrar, e eu vi que o caixão estava embalado por plástico. Nem minha prima nem meu avô foram enterrados em covas coletivas. Descobrimos que apenas quem não possuía jazigo era enterrado nessas covas. Também descobri que era possível chorar dormindo, pois despertava com o espaço interno entre pálpebras e olhos cheios de lágrimas, que me acordavam ao escorrer pelos lados de meu rosto. Foi uma semana vertiginosa. Parei de assistir aos noticiários desde então.

Em julho de 2020, a primeira onda da pandemia arrefeceu em Manaus. Desde que voltara de Florianópolis, entrei pela primeira vez na casa de meus pais para tomar café da manhã com minha mãe, na ocasião de nosso aniversário, no fim de julho. Até aquele mês, Marlise Rosa, Pedro Moutinho e eu estimamos 11 indígenas warao mortos por covid-19 ou por suspeita no Brasil (MPF, 2020; Rosa, 2021).

No mês seguinte, apareceu a oportunidade de atuar nos abrigos dos Warao em Manaus e me inscrevi no processo seletivo. Na semana em que fui selecionada, o irmão mais velho de minha mãe, tio Sérgio, 69 anos, foi internado em uma UTI com covid-19. Ficamos tensos. Meus pais me questionavam se eu realmente precisava me pôr em risco. E nasceu ali um paradoxo que me seguiu até o fim de minha participação no projeto em que me engajei: “eu ganho uma bolsa de pesquisa de 2.200 reais num país onde a ciência está sendo negada, eu preciso fazer isso!” *versus* “eu ganho uma bolsa de (apenas) 2.200 reais num país onde a ciência está sendo negada, eu não preciso fazer isso!”.

Respondi a meus pais e a mim mesma que precisava tentar, pois era importante para mim e queria ver o que acontecia de perto. Fui decidida que, caso me sentisse em risco, sairia imediatamente. Pois me senti em risco todos os dias! E todos os dias pensava: “é só essa semana, quando terminar essa etapa, sairei”. Tio Sérgio faleceu no dia 10 de setembro, exatas duas semanas após sua internação. Recebi a mensagem de seu falecimento em uma tarde de trabalho no abrigo. Até aquele mês, estimamos 13 indígenas Warao mortos por covid-19 ou suspeita. Um deles era um senhor que vivia fora dos abrigos, em um bairro de Manaus.

Atuei quatro meses como gestora de casos de proteção e participação comunitária no Instituto Mana, uma organização local fundada para fazer advocacia gratuita e dar apoio às mulheres vítimas de violência de gênero na cidade de Manaus. O Mana, como se abrevia, passou a ser parceiro implementador do ACNUR. No decorrer dessa parceria, passou a dar suporte técnico aos casos de saúde, considerados como casos de proteção individual. O projeto que desenvolvi pelo Mana

consistia em fortalecer e fomentar a medicina tradicional warao por meio da identificação de plantas e artigos de uso medicinal, tendo como produto final a construção de um jardim medicinal e um guia trilingue (warao, português e espanhol) com receitas de remédios dos Warao abrigados em Manaus (Nogueira; Santos, 2020). Nesse projeto, era minha parceira Danielle Santos, enfermeira experiente em saúde indígena, que atuava no Mana como gestora de proteção em saúde e participação comunitária. Desde então, ela também é uma *maraisa* – amiga/companheira/a que está sempre junto, na língua warao.

Não assumia o trabalho no Instituto Mana como um campo de pesquisa naquele momento. Manaus havia sido incorporada à Operação Acolhida no ano anterior, 2019, e o modo como se organizava o abrigo era diferente, o que me soava uma guinada em minha pesquisa – o que, por fim, ocorreu. Por isso, nutri a expectativa de ir até Santarém realizar a proposta inicial do projeto tão logo fosse possível. Ao mesmo tempo, não existia previsão de se e quando a pandemia iria terminar, pois não havia vacina nem tratamento para a covid-19.

Além disso, a dinâmica do trabalho consistia em dividir o tempo entre desenvolver o que me cabia e as demais atividades. Cheguei a elaborar um projeto no âmbito do planejamento do Mana para o ano de 2021, no qual faria rodas de conversa e outras dinâmicas sobre as experiências de adoecimento e itinerários terapêuticos dos abrigados, visando contemplar a minha pesquisa. Porém, os casos de covid-19 voltaram a crescer, e as previsões para a segunda onda em Manaus eram novamente alarmantes. Assim, o lançamento do guia *Yaracota a Warao* (remédio Warao), em 19 de dezembro, foi minha última atividade no Instituto Mana¹².

Da semana seguinte ao Natal de 2020, muitas pessoas adoeceram infectadas pelo novo coronavírus. Passei a acompanhar o drama nas famílias dos amigos e vizinhos que adoeceram todos ao mesmo tempo. Em minha família, cancelamos a ceia de Ano-Novo, temendo que nos acontecesse o mesmo. O descaso governamental levou ao desabastecimento de oxigênio hospitalar em Manaus, em 14 de janeiro de 2021, momento que ficou conhecido como “crise do oxigênio”, e que durou quase dois meses.

¹² Ver matéria **No AM, indígenas Warao participam de curso para estimular práticas tradicionais de cura**, Revista Cenarium, 1 dez. 2020. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/no-am-indigenas-warao-participam-de-curso-para-estimular-praticas-tradicionais-de-cura/> Acesso em: 14 jul. 2025.

Em 15 de janeiro, passei a ouvir as sirenes da comitiva de ambulâncias que passava pela avenida principal do meu bairro, seguindo para a base aérea militar, que se localiza no bairro vizinho. Em certo momento, toda noite, entre as 21 e as 22 horas, 15 ambulâncias levavam pessoas que seriam transportadas para ser tratadas de covid-19 em outros estados. Nesse período, dedicava-me a finalizar o texto do projeto de pesquisa que qualificaria em 8 de fevereiro¹³. Não assistia mais aos noticiários, mas notei que, ao meu redor, pela primeira vez na pandemia, o silêncio prevaleceu; as ruas por onde circulava ficaram realmente vazias. Era como se a cidade inteira prendesse a respiração ao assistir àquela tragédia.

Em meio à crise do oxigênio que ocorria em Manaus, no dia 17, a enfermeira Mônica Calazans, uma mulher negra, foi a primeira pessoa a ser vacinada no Brasil, na cidade de São Paulo. Era um domingo; eu e minha família nos reunimos no quintal de minha casa para assistir à transmissão ao vivo pelo YouTube. Comemoramos como se fosse um gol. Em seguida, ouvimos um grito vindo da casa de nossa vizinha dos fundos. Uma mulher gritava “morreu, morreu, morreu”, e ouvíamos um barulho alto de trepidação sobre algo rígido. E fomos trazidos de volta à triste realidade que vivíamos, concluindo que mais uma vizinha havia falecido. Depois soubemos que ela havia desmaiado por baixa oxigenação em seu organismo. Sua irmã a encontrou e entrou em desespero, pensando que havia acontecido o pior. Então, ela gritava e passava uma panela nas paredes de madeira de sua casa, produzindo o barulho trepidante que escutamos. O Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU) foi chamado, e ela foi internada contra a sua vontade. Durante a crise do oxigênio, pelo que se via nos noticiários e em vídeos que chegavam aos celulares, muitos doentes preferiam ficar em casa a parar nos hospitais. Nossa vizinha não morreu de covid-19 naquela ocasião. Ela faleceu em consequência das complicações que se seguiram meses depois.

Durante a pandemia, Vanda Ortega, da etnia Witoto, a única profissional de saúde do bairro Parque das Tribos¹⁴, em Manaus, atuou orientando sobre cuidados com a saúde, buscou pronto atendimento aos moradores indígenas, organizou um

¹³ No Programa de Pós-graduação de Antropologia Social da UFSC, existe um exame de qualificação de projeto de pesquisa e outro de qualificação de tese.

¹⁴ O Parque das Tribos surgiu de uma ocupação organizada por famílias indígenas entre 2009 e 2010 sob forte disputa, pois está localizado em área de preservação ambiental e de intensa especulação imobiliária. O bairro se consolidou como território de referência para 700 famílias de 35 etnias e falantes de 14 línguas (Cardenes; Montardo, 2021).

espaço coletivo de cuidados, e arrecadou recursos e alimentos para amparar as famílias que ficaram sem renda durante a pandemia. Como sinal de que o governo estava atento à situação dos indígenas na cidade, Vanda foi escolhida para ser a primeira pessoa vacinada contra a covid-19, o que ocorreu no dia 18 de janeiro, em evento transmitido ao vivo pelo governo do estado e pela imprensa local¹⁵.

Porém, Vanda não foi vacinada por ser indígena, mas por ser técnica de enfermagem. Outros estados também divulgaram a vacinação do primeiro indígena, mas sempre na condição de profissionais de saúde ou pela idade avançada, não por sua distinção étnica. O *Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19*, entregue dias antes pelo governo federal ao Supremo Tribunal Federal (STF), em 12 de dezembro de 2020, não definia os povos indígenas como grupo prioritário. Após pressão dos cientistas envolvidos na elaboração do plano de ação do STF, no lançamento oficial, em 16 de dezembro, os povos indígenas aparecem, porém apenas os que viviam em territórios homologados já atendidos pela SESAI (Rosa, 2022).

Desde junho de 2020, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e seis partidos políticos – Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Rede Sustentabilidade (REDE), Partido Comunista do Brasil (PCdoB) e Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) – ingressaram com uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF)¹⁶ no STF, considerando a omissão do governo brasileiro em implementar medidas para protegê-los no contexto da pandemia (Terena, 2022).

Citando a ADPF 709, em 22 de janeiro, o Ministério da Saúde divulgou a segunda edição do *Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19*, em que consta a inclusão de povos indígenas aldeados em territórios ainda não homologados na lista de prioridades. No entanto, foram excluídos quase metade da população indígena brasileira que vive em contexto urbano e os que têm outras nacionalidades, como os Warao (Rosa, 2022).

¹⁵ Ver matéria de Patrick Marques e Victor Cruz, **Técnica de enfermagem indígena Vanda Ortega é a primeira vacinada contra Covid no Amazonas**, G1 Amazonas, 18 jan. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2021/01/18/enfermeira-indigena-vanda-ortega-e-a-primeira-vacinada-contracovid-no-amazonas.ghtml>. Acesso em: 14 jul. 2025.

¹⁶ Segundo Terena (2022, p. 233), “essa é uma ação constitucional que tem por objeto evitar ou reparar lesão a preceito fundamental decorrente da Constituição, resultante de qualquer ato ou omissão do poder público”.

O governo seguiu negando a ampliação da vacinação para a totalidade da população indígena nas edições seguintes do Plano, coerente com o racismo institucional adotado, sem constrangimento, pelo então governo, que negava a identidade étnica à população indígena residente fora dos territórios demarcados. A APIB, organizações de base e instituições parceiras fizeram intensa mobilização em instâncias regionais e locais com o objetivo de pressionar sociedade e governo a incluir todos, inclusive indígenas em situação de migração ou de mobilidade transnacional provisória (Rosa, 2022).

Nesse contexto, a APIB levou ao STF um pedido de medida cautelar no âmbito da ADPF n.º 709 para garantir a inclusão de toda a população indígena como prioridade no Plano, independentemente do lugar de residência. Em março, Luís Roberto Barroso, ministro do STF, a quem coube a referida arguição, acatou o pedido. Porém, condicionou a vacinação de todos aqueles que, fora de TIs homologadas, se encontrassem com barreiras de acesso ao Sistema Único de Saúde (SUS), gerando mais inconsistências do que encaminhamentos (Rosa, 2022). Afinal, a priorização da vacinação dos povos indígenas não foi operacionalizada pelo Ministério da Saúde, ficando a cargo das articulações locais.

Os Warao já estavam presentes em cidades de quase todos os estados brasileiros, naquele momento. No Amazonas, eles foram incluídos em uma petição feita pelo Coletivo de Indígenas do Amazonas ao MPF, em 17 de janeiro; o documento continha 121 páginas e 2.801 assinaturas. No Piauí, em abril, a imunização dos povos indígenas contra a covid-19 começou pelo povo Warao, que residia em abrigos públicos de Teresina (Rosa, 2022).

Segundo consegui levantar, também foram vacinados como prioridade um grupo Warao que estava em Brasília, em uma ação mediada pelo ACNUR, e os abrigados de Belém (Pará), João Pessoa (Paraíba) e Teresina (Piauí), por intermédio da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Em 24 de abril de 2021, após recomendação do MPF, 47 abrigados receberam a primeira dose da vacina, em Santarém¹⁷. No mais, eles teriam sido vacinados seguindo a ordem etária e de comorbidades da população em geral.

¹⁷ Ver matéria **Atendendo ao MPF, indígenas venezuelanos warao são vacinados contra a covid-19 em Santarém**, G1 Santarém, 26 abr. de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2021/04/26/atendendo-ao-mpf-indigenas-venezuelanos-warao-sao-vacinados-contra-a-covid-19-em-santarem.ghtml>. Acesso em: 17 ago. 2025.

Ainda em 2 de fevereiro, quinze dias após a admissão da crise do oxigênio em Manaus, dia em que entreguei o projeto de pesquisa para a banca que o avaliaria, sentia-me em meio ao arrebatamento, aquela passagem bíblica que narra quando Deus levará os seus para o céu antes do Juízo Final. Não víamos os mortos, não havia velórios, as pessoas apenas desapareciam, e eram muitas. Eu revisava o projeto em minha casa, em meio ao silêncio que predominava nesses dias, quando ouvi um grito na rua. Corri para a varanda e, do segundo piso, vi a vizinha sendo amparada por um homem que tentava segurá-la por trás para que não caísse no chão da calçada em frente à sua casa. Vi minha tia Sílvia parada em seu portão, ao lado do meu, com a mão no peito olhando a mesma cena. Desci e fui ao seu encontro, naquele momento mais preocupada em impedi-la de atravessar sem máscara para o outro lado da rua. Quando me juntei a ela, soube que a vizinha acabava de saber da morte de seu marido, que já estava internado havia quase dois meses com complicações da covid-19. Olhei para a rua e todos os vizinhos estavam na mesma situação: parados em seus portões, perguntando em voz alta uns aos outros o que havia acontecido. Naquele dia, contamos 11 mortos em nossa rua desde o começo da pandemia, três só naquele dia. Era o arrebatamento.

Nossa parente mais velha, Joana, 81 anos, tia de minha mãe, foi a primeira de nós a tomar a vacina em Parintins, município do interior do Amazonas, lugar ao qual pertence toda a minha família. A foto de Tia Joana sorridente sendo vacinada chegou ao nosso WhatsApp no dia 27 de janeiro, trazendo a emoção de vê-la bem e com esperança. Porém, ela adoeceu dez dias depois, passou quase dois meses internada com complicações da covid-19 e faleceu no dia 3 de março. No dia 6, a irmã mais nova de meu pai, Tia Dedé, 45 anos, também faleceu, deixando órfãs três meninas. Naquele mês, contei 16 falecimentos, desde o início da pandemia, entre os amigos de meus pais. Marlise, Pedro e eu já havíamos desistido de contabilizar os Warao mortos. A desagregação dos dados e a imprecisão nas informações sobre a causa das mortes tornavam essa missão um quebra-cabeça com muitas peças faltantes.

Em outubro de 2021, quando já tinha tomado duas doses da vacina, fui a Boa Vista e lá permaneci até o final de dezembro. Não conhecia a cidade, embora tenha passado por lá em 2006 e 2007 rumo a Caracas, capital da Venezuela. A cidade não estava mais do modo como se noticiava entre 2016 e 2018; os venezuelanos não estavam mais por todos os lugares. Havia alguns em situação de rua nos arredores

da rodoviária. Por intermédio da amiga Inara Nascimento, antropóloga professora do Instituto Insikiran, pude dar aulas de português para indígenas venezuelanos aos sábados, cuja ampla maioria era do povo Pemon Taurepang, em contraposição a poucos membros de duas famílias warao. Era um dos projetos coordenados pelo professor José Carlos Franco de Lima, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Não consegui entrar nos abrigos, mas pude participar de atividades, reuniões e protestos que me deram uma dimensão melhor do modo como os Warao estavam se organizando politicamente, os diferentes perfis de sua dispersão territorial e a Operação Acolhida. Permaneci em Boa Vista até dezembro de 2021, quando os casos de adoecimentos causados pela variante ômicron começaram a crescer; uma vez mais, vi-me obrigada a sair de campo.

Em 2022, retornei a Florianópolis. No dia 5 de maio de 2023, quando nos reunimos eu e minha orientadora, a professora Esther Jean Langdon, para definirmos a data e a banca de meu exame de qualificação de tese, a Organização Mundial da Saúde (OMS) decretou o fim da pandemia no mundo. No Natal daquele ano, tive sintomas de covid-19 pela primeira vez. Porém, só soube que havia sido infectada pelo novo coronavírus porque meu pai Wilson apresentou sintomas intensos, fez o teste e deu positivo. Nessa ocasião, minha mãe Rosário e minha tia Sílvia também adoeceram. Recuperamo-nos bem, sem complicações ou sequelas.

Até hoje não consigo ver as imagens das covas coletivas e das câmaras frigoríficas em Manaus sem me transportar imediatamente para a semana do dia 21 de abril de 2020. Só consegui escrever sobre ela e tudo o que vivemos na versão final da tese.

PESQUISAR DURANTE A PANDEMIA

Assim, eu me senti segura no abrigo, é uma chácara, é arejada. Senti-me realmente insegura nos espaços que são os "pontos de apoio" do Instituto Mana, na rodoviária de Manaus. Parece coisa de filme, uma fila de refugiados em frente ao prédio da Operação Acolhida, muitos soldados do Exército, o pessoal das agências da ONU de coletes, a Cruz Vermelha, aquelas barracas da ONU. Só faltou um helicóptero para compor a cena. E eu morrendo de medo, pois ali sim, aglomera gente, todos ficam apertados numa sala. Como estamos numa pandemia, tudo que pode ser feito em *home office*, está sendo feito. E a coordenadora me explicou que, caso haja um surto de Covid19 no abrigo, eles tiram o pessoal de campo, tem esses protocolos de segurança. Eu não digo que me sinto segura, ainda estou um tanto assustada, pois estava de quarentena na minha casa longe do movimento. Eu tenho vontade de seguir mais pela responsabilidade que assumi do que por coragem, exatamente.

A descrição acima é um trecho do *e-mail* que enviei à minha orientadora, a professora Esther Jean Langdon, em 2 de setembro de 2020. Escrevi no dia em que fui apresentada pela então coordenadora do Instituto Mana, Nayana Góes, aos abrigos no bairro Tarumã Açu¹⁸ e ao Posto de Recepção e Acolhida (PRA), na rodoviária (Figura 4). Àquela altura, os números da pandemia haviam diminuído em Manaus, mas não se tinha perspectiva de tratamento ou vacina no mundo. Por outro lado, a vida seguia com os mesmos problemas e os novos trazidos pela pandemia.

Dirigia um total de 17 quilômetros, de minha casa, na zona, sul até os abrigos do bairro Tarumã, na zona oeste, pelo menos duas vezes na semana, admirada com as novas estradas que “safenaram” as antigas vias congestionadas que ligavam, sozinhas, uma zona a outra. Uma vez por semana, dirigia até o casarão da avenida Tarumã¹⁹, no centro da cidade, distante 4,6 quilômetros. Quando não estava nos abrigos, trabalhava no escritório do Mana, no Posto de Interiorização e Triagem (PITRIG), distante 13 quilômetros da minha casa e a 3,6 quilômetros da rodoviária (Figura 4).

Não adoeci durante a pandemia. Em agosto de 2020 me inscrevi num projeto do Fundação Oswaldo Cruz em Manaus, a FIOCRUZ Amazônia, para checar a incidência da doença em Manaus, o Detect Covid-19 Manaus²⁰. A cada dois meses éramos convocados a responder um questionário sobre nossos comportamentos e fazer um exame de sangue. Cada resultado negativo que obtinha era uma confirmação de que os cuidados que tomava estavam sendo eficazes para proteger a mim e aos demais ao meu redor. E isso me deixava um pouco mais tranquila. Com o tempo e com a confirmação de que estava me cuidando a contento, fui relaxando em relação ao distanciamento social, entre meus colegas de trabalho e com os Warao, embora sempre usasse máscara.

¹⁸ O bairro do Tarumã Açu é chamado popularmente apenas de Tarumã. Adotarei esse termo ao longo do texto.

¹⁹ No decorrer do texto, chamarei a Casa da avenida Tarumã de Casarão do centro para facilitar a distinção entre ela e os abrigos localizados no bairro Tarumã. Contudo, ela era conhecida como casa da Tarumã ou abrigo da Tarumã.

²⁰ Após o início da vacinação no Brasil, em janeiro de 2021, o projeto Detect Covid Manaus passou a medir a curva dos anticorpos em quem se vacinava. O projeto se encerrou em 2023.

Figura 4 – Locais da pesquisa de campo em 2020



Fonte: Elaboração própria, adaptado de Google Maps (2025).

No período em que atuei nos abrigos, não houve casos de covid-19 entre os Warao, pois embora numerosos, eles quase não saíam de lá. Ao contrário, houve muitos casos entre os trabalhadores dos abrigos, que podiam circular à vontade na cidade. Além disso, eram os profissionais que atuavam nos abrigos que se sentiam à vontade para se aproximar e abraçar. O que os abrigados que conheci em Manaus tinham de formalidade no trato comigo e outros adultos, era inversamente proporcional ao que faziam as crianças pequenas. Ao chegar nos abrigos, algumas desenvolveram o costume de se pendurar em minhas pernas para que eu as carregasse andando, e, outra ia no meu colo. Dedicava, sempre que possível, alguns minutos para girá-las pelos braços. Essa proximidade física das pequenas me preocupava, mas não havia como resistir a elas.

UMA PESQUISA EM MOVIMENTO

Gosto de pensar que essa pesquisa se “waralizou”, pois, tal como os Warao, precisei encontrar caminhos após a eclosão da pandemia de covid-19. Inicialmente, pretendia pesquisar sobre as práticas de autoatenção dos Warao em Santarém, mas os caminhos me levaram a Manaus e os dados que obtive serviram para construir uma etnografia sobre o acesso dos Warao ao abrigo e saúde nessas duas cidades, em contextos diferentes.

Portanto, falo de dois tempos: aquele de 2018 quando, a partir de Santarém, os Warao avançavam pelas estradas para outros municípios do Pará, nordeste e centro oeste; e aquele de 2020, em Manaus, durante a pandemia de covid-19, quando eles estiveram em isolamento social nos abrigos e sua movimentação dentro e fora da cidade estava bem mais controlada.

Falo a partir de dois tipos de atuação: como antropóloga da equipe de assistência social do abrigo mantido pela prefeitura de Santarém e, depois, como agente de proteção e participação comunitária de uma organização não-governamental (ONG) parceira da Operação Acolhida em Manaus. Fui a primeira antropóloga a trabalhar na equipe de assistência social da Casa de Acolhimento para Adultos e Famílias (CAAF) de Santarém, em 2018. Esse profissional não existe nas equipes que atuam em outros serviços de acolhimento. Talvez por isso, não havia uma atribuição específica para o meu cargo na equipe. Criei um plano de trabalho que tinha como objetivo realizar um diagnóstico do abrigo até aquele momento, documento de uso interno da secretaria que me contratou. Para fazê-lo, acompanhei as atividades cotidianas e organizei um caderno de campo daquela experiência, que se deu em um regime de trabalho de 40h semanais, com escala de plantões aos finais de semana. Em seguida, junto a Rui Harayama, antropólogo da UFOPA, preparei uma oficina para os trabalhadores da CAAF na tentativa de estabelecer fluxos de serviços para os entraves vivenciados no atendimento²¹. Todos esses materiais foram úteis para compor a etnografia que apresento sobre os Warao no abrigo de Santarém.

Ao contrário do que foi minha experiência em Santarém, não cumpria um regime de trabalho de segunda a sexta nos abrigos de Manaus e não tinha atribuições como antropóloga, especificamente, mas do cargo de gestora de casos de proteção e

²¹ O relato dessa experiência está publicado em Nogueira e Harayama (2020).

participação comunitária, que exerci no Instituto Mana, no segundo semestre de 2020. Como gestora de casos de proteção, que são casos individuais, realizei poucos acompanhamentos. Não tratei aqui desses casos porque me comprometi com sigilo em contrato. Minha meta principal era desenvolver o projeto *Yarokota a Warao*, cujo objetivo era promover o fortalecimento da medicina Warao e, assim, a participação comunitária. Portanto, dediquei mais tempo conduzindo o projeto *Yarokota a Warao* e as outras atividades que fomentavam a participação comunitária dos abrigados do que aos casos de proteção individual. Ia em cada um dos abrigos, pelo menos três vezes na semana, desenvolver atividades do projeto, que foram, sistematicamente, realizadas em todos os espaços institucionais ativos nesse período (Casarão do centro, Tarumã 1 e 2). As atividades do projeto foram: quatro rodas de conversa com colaboradores-chave, que duravam cerca de 1:30h; oficinas de itinerário terapêutico, com duração de um dia; preparação e plantio das mudas e atividade de grafite, feitas em um dia; e lançamento do guia trilingue *Yarokota a Warao*, cerimônia na qual reunimos os colaboradores da pesquisa e convidados das instituições envolvidas no abrigamento.

Aleatoriamente, também ia aos abrigos para realizar atividades relacionadas a outros projetos do Mana, das agências da ONU e da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Cidadania, de Manaus (SEMASC²²), responsável pela gestão dos locais de acolhimento. Assim, participei e conduzi reuniões com os Warao sobre assuntos diversos, da organização de campeonatos esportivos a eleição do conselho de gestão warao de cada abrigo. Assim como os demais profissionais do Mana, também era escalada para fazer a contagem dos abrigados e buscar por casos de proteção nos abrigos temporários da rodoviária.

Dada a rotina itinerante e diversidade de atividades de meu trabalho, convivi pouco com as equipes locais de assistência social da SEMASC, apesar de precisar me apresentar nas salas das coordenações todas as vezes que adentrava nos abrigos. Convivi mais com profissionais que atuavam em outras ONGs e agências da ONU na Operação Acolhida.

²² A Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Cidadania (SEMASC) foi criada em julho de 2017, substituindo a execução da política municipal de assistência social até então feita pela Secretaria Municipal de Assistência Social e Direitos Humanos (SEMASDH). Quando os Warao chegaram, foram recebidos pela SEMASDH que, em seguida, converteu-se em SEMASC.

Fazia relatórios diários enumerando minhas atividades e número de participantes que eram entregues ao Instituto Mana. Adotei como prática escrever sobre eventos que considerava importantes e aqueles que ajudavam a compreender os processos saúde/doença e atenção, que era o meu interesse inicial. Utilizo esses registros para construir a etnografia que apresento sobre os abrigos em Manaus.

Entre minha experiência de trabalho nos abrigos em Santarém, em 2018 e Manaus, em 2020, mantive conversas com profissionais dessas e de outras cidades, pesquisadores, funcionários de governos municipais e estaduais, ONGs e agências da ONU, e com alguns Warao, por meio de WhatsApp, nas quais trocava experiências sobre o trabalho, recebia e encaminhava demandas dos indígenas. Naquele momento, essas conversas não me pareciam importantes para a pesquisa sobre práticas de autoatenção warao, mas se tornaram registros preciosos, posteriormente, quando me ajudaram a compreender o campo que foi se desenhando. Por isso, elas também são usadas para descrever o universo de pesquisa que me proponho.

Adoto como postura manter todos os envolvidos com pseudônimos e, algumas vezes, troco o nome de cidades (de chegada e destino) e detalhes das histórias que possam identificar os seus protagonistas, dado que algumas delas circularam bastante entre as redes de comunicação dos Warao, pesquisadores e demais profissionais que atuavam com eles.

George Marcus (2001) denominou a prática de trabalho de campo em diferentes lugares, porém com um tema comum, de etnografia multissituada. Para Marcus (2001), essa modalidade “... sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (p. 111). Embora essa não tenha sido uma escolha, foi assim que a pesquisa se desenvolveu.

A diferença na atuação profissional nas duas cidades, do contexto social dos diferentes momentos e dos diferentes interlocutores levará a uma diferença na profundidade dos dados entre Manaus e Santarém. Para Marcus (2001), essa é uma característica da etnografía multissituada:

No entanto, nem todos os lugares são tratados com a mesma intensidade por meio de um conjunto uniforme de práticas de campo. Etnografias multissituadas são inevitavelmente o produto de conhecimentos de intensidades e qualidades variadas (p.114, tradução minha).

Não tento estabelecer comparações em termos equivalentes, como abrigo, saúde e alimentação nas duas cidades. Mas a partir das duas experiências busco descrever tanto as dificuldades enfrentadas pelos Warao ao acessar o abrigo e a saúde, quanto o exercício do controle sobre sua permanência nesses espaços e suas estratégias para resistir a ele, exercer sua autonomia e defender seus interesses. Esses são, portanto, os termos equivalentes que permitem fazer uma leitura global do modo como a população Warao foi atendida pelas agências da governamentalidade. Para Marcus (2001), do mesmo modo que a etnografia multissituada,

[...] ela investiga e constrói etnograficamente os mundos de vida de vários sujeitos situados, e também constrói etnograficamente aspectos do próprio sistema, por meio de conexões e associações que parecem sugeridas nas localidades (p.112, tradução minha).

Por isso, ao etnografar a dinâmica interna dos abrigos dos Warao e do seu acesso à saúde a partir do abrigo em Santarém e Manaus, por fim, falo sobre a governamentalidade dessa população, indígena e refugiada. Denise Jardim (2017) sugere uma interpretação do conceito foucaultiano como “parte de um jogo social em que são preconizadas formas de leitura e gerenciamento da sociedade a tornando algo tangível e controlado” (p. 52). Identificar e etnografar as tecnologias da governamentalidade sobre as populações seria uma forma de dar materialidade a agência do Estado, uma oportunidade de pensarmos como as vidas dos migrantes, refugiados e indígenas são atravessadas por essas tecnologias.

O CAMINHO DA ESCRITA

No capítulo 1, *Os Warao descobrem o Brasil*, descrevo os entraves burocráticos com os quais se depararam ao atravessar para o novo país, referentes a sua regularização migratória, diretamente relacionados à possibilidade de permanência, circulação e trabalho. Recupero o processo que levou o governo brasileiro ao reconhecimento de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela em 2019, que facilitou a admissão dos pedidos de refúgio de pessoas vindas desse país a partir de então. Assim como as estratégias dos Warao para contornarem o debate em torno de sua categorização entre migrantes e refugiados.

Para Jardim (2017), os debates em torno da categorização dos que circulam pelo mundo dizem respeito a distinção jurídica que estabelecerá as condições de circulação entre fronteiras, a mobilização de agentes da governamentalidade, entre governos e instituições da sociedade civil, recursos humanos e financeiros e o modo como tais agentes atuarão sobre essa população. Portanto, procuro apontar as principais discussões em torno da categorização sobre a mobilidade dos Warao entre as fronteiras nacionais e entre as cidades brasileiras. A resposta dada pelo governo brasileiro foi a criação da Operação Acolhida, em 2018, para atuar na fronteira em Roraima, estendendo-se para o Amazonas no ano seguinte. A Operação Acolhida, realizada pelas Forças Armadas brasileiras, organizações das Nações Unidas, governos locais e entidades da sociedade civil, são um conglomerado das tecnologias da governamentalidade sobre a entrada massiva de venezuelanos indígenas e não indígenas. A partir desses agentes é que os Warao têm tido acesso aos abrigos e à saúde em Santarém e Manaus, entre outros serviços.

No capítulo 2, *Por onde andam os Warao*, por meio de pesquisa bibliográfica, busco recuperar os eventos históricos que levaram os Warao a abrir caminhos de seu território, no delta do rio Orinoco, até as cidades dessa região. E quais as estratégias encontraram para dar continuidade a suas vidas e modos de vivê-las ante a pressão colonial e capitalista sobre seu território. Dentre elas, destaco o trabalho assalariado, a prática empregada pelas mulheres de pedir dinheiro acompanhadas de suas crianças e as viagens de arrecadação. Os Warao que chegam a Santarém e Manaus acionam sua experiência sobre se deslocar e conseguir dinheiro, contudo, deparam-se com os desafios impostos pela vida nos abrigos, a pressão dos conselhos tutelares e das sociedades que os recebem com desconfiança.

No capítulo 3, *Políticas do abrigo para o controle do indesejável*, descrevo minha experiência ao atuar em abrigos destinados aos Warao em dois contextos. Primeiro, como antropóloga da equipe de assistência social que os atendia CAAF, em Santarém, no segundo semestre de 2018. Depois, como gestora de casos de proteção e participação comunitária do Instituto Mana, no segundo semestre de 2020, quando a Operação Acolhida já havia assumido a gestão da população de migrantes e refugiados em Manaus, em meio à pandemia de covid-19.

Procurei descrever as práticas de atenção aos Warao, a fim de dar materialidade às tecnologias da governamentalidade (Foucault, 2010) empregadas nas rotinas do abrigo de Santarém e na transformação dos modelos de abrigo

ao longo dos anos em Manaus. Em Manaus, a transformação dos modelos ao longo dos anos enreda o cerco institucional sobre os Warao (Rosa, 2021), que se fechou ainda mais durante a pandemia de covid-19.

No capítulo 4, *Do portão para dentro: a biopolítica da alteridade*, descrevo as formas de controle e disciplina sobre os corpos Warao nos abrigos, em sua dupla alteridade, refugiados e indígenas. Especialmente, por meio do controle de sua alimentação e do seu tempo. Descrevo como as estratégias de contenção da pandemia foram instrumentalizadas para imprimir maior disciplina aos Warao nos abrigos de Manaus, conformando uma maneira de transformá-los de vulneráveis, que carecem de apoio institucional, a indesejáveis, nos termos de Agier (2006).

No capítulo 5, *O acesso à saúde*, aponto como, ao acessarem à rede pública de saúde, os Warao encontram entraves semelhantes aos que relatam povos indígenas brasileiros nas cidades, referentes ao pouco preparo dos profissionais para atuar em situações interculturais e sobre quais instâncias devem atendê-los. Procuro demonstrar os paralelos entre a atenção diferenciada em saúde e abrigamento para os Warao, que se materializam em relação a espaços diferenciados de atendimento, sem se converterem em práticas de atendimento diferenciado. Aponto como as práticas de autoatenção à saúde warao vão se transformando na experiência da mobilidade e descrevo algumas iniciativas envolvendo indígenas, refugiados e migrantes, que vão na direção da mediação intercultural em saúde. Por fim, aposto que, a partir da trajetória de uma família com a tuberculose, seja possível visualizar como suas escolhas perpassam os entraves da atenção em saúde e do abrigamento.

1 OS WARAO DESCOBREM O BRASIL

No período em que atuei como antropóloga da CAAF de Santarém, onde os Warao estavam abrigados, era a única profissional que falava fluentemente espanhol. Por esse motivo, em diversas situações atuei como tradutora. Dias 1.º e 2 de outubro de 2018, a Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH) do Pará, em parceria com a prefeitura de Santarém e Polícia Federal, realizou uma ação para regularização migratória dos Warao. Alguns tinham chegado à cidade sem essa documentação, outros estavam com protocolo de solicitação de refúgio vencido ou haviam perdido o documento. Sem eles não era possível adquirir documentos brasileiros como o Cadastro de Pessoa Física (CPF) e Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS). Mas, para além disso, o acesso aos serviços públicos brasileiros, como o atendimento de saúde e abrigo, por exemplo, adquiria um outro nível de dificuldade sem tais documentos. Na ocasião, também era recente a inserção dos Warao no Programa Bolsa Família (PBF). A equipe de assistência social de Santarém foi a primeira a conseguir esse feito no estado do Pará, em setembro de 2018. E, portanto, havia mais essa expectativa em relação à obtenção dos documentos brasileiros, tanto pela equipe quanto pelos Warao.

A orientação era solicitar a condição de refúgio porque era a categoria de regularização migratória possível de obter sem documentos de identificação, já que a maioria deles não os possuía.

O mutirão de regularização foi realizado em um prédio do governo, no centro da cidade. A prefeitura providenciou um micro-ônibus para levar os Warao do abrigo, localizado nos limites com a zona rural da cidade, até lá e vice versa. Em uma sala, sentei entre duas mesas que acomodavam uma funcionária da SEJUDH, vinda de Belém especialmente para a ação, e outra da Polícia Federal. Quando havia dúvidas ou desencontros nas conversas, eu intervinha. Elas aplicavam um questionário aos Warao que se sentavam do outro lado das mesas. As funcionárias perguntavam dados básicos, como nome, sobrenome, data de nascimento e outros específicos, como se eram filiados a partidos políticos e se sentiam perseguidos. Houve apenas um caso em que as perguntas relacionadas a perseguição política foram respondidas afirmativamente²³.

²³ Alguns warao trabalharam com políticos em seus locais de origem.

Poucos Warao possuíam documentos de registro de nascimento venezuelanos. Chamou-me atenção que os pais de crianças pequenas não guardavam na memória o dia e o mês do nascimento dos filhos, mas sabiam a hora e o dia da semana. Então, quando lhes perguntavam a data de nascimento de uma criança, eles respondiam: esse nasceu em uma quarta feira pela manhã, aquela nasceu em uma segunda feira à noite. Às vezes lembravam o mês, mas quando não, eu lhes perguntava se era início, meio ou fim do ano e eles iam recordando entre si datas comemorativas que serviam de referência, como Natal, ou acontecimentos, como eleições. Dificilmente, lembravam a data exata em que tinham atravessado a fronteira. Nesse contexto, eram atribuídas datas aproximadas de nascimento e de entrada no Brasil, que então serviriam para a emissão do protocolo de solicitação da condição de refúgio e demais documentos. Os Warao que conheci em Santarém, aparentemente, não davam importância à data de nascimento e sua utilidade para o controle populacional por meio dos documentos de identificação.

Nessa época, ocorriam muitos empréstimos de documentos entre os Warao. Por exemplo, alguém que já possuía um protocolo de solicitação de refúgio o emprestava a outro, que ainda não tinha ou havia perdido, para que servisse de documento de identificação para fins diversos, como viajar ou conseguir algum trabalho. Há uma fotografia de rosto nesses protocolos, mas, aparentemente, não eram verificadas com atenção. Tais empréstimos eram revelados em outro momento, como, por exemplo, ao dar entrada em um abrigo ou ao solicitar CPF e carteira de trabalho.

A ação de regularização em Santarém e os empréstimos de documentos são exemplos do manejo feito, de um lado, pelos agentes da governamentalidade para que os Warao obtivessem a regularização migratória, encenando o controle do fluxo da migração no país. De outro, o manejo que os Warao faziam para se desviar da burocracia relativa à sua inédita condição de mobilidade: a de refugiados internacionais.

O processo que leva ao reconhecimento legal dos Warao enquanto refugiados, no fim de 2019, faz parte de um jogo burocrático, diplomático e político do Brasil ante a crise política e econômica no país vizinho. Nesse jogo, as categorias classificatórias de migrantes forçados e refugiados, e outras, como nômades, estiveram em disputa por diferentes agentes da governamentalidade, atentos aos modos como iriam recepcioná-los e, por fim, encenar o controle de sua mobilidade. A

documentação é a materialidade das tecnologias de governamentalidade sobre a população que migra (Jardim, 2017).

Nesse capítulo, busco recuperar esse processo, revendo conceitos e categorias utilizados para a regularização migratória dos Warao, tratando da confluência de direitos dos refugiados, migrantes e povos indígenas que lhes resguardam o acesso a serviços e programas sociais em solo brasileiro. Também busco caracterizar o debate antropológico sobre a sua mobilidade entre as cidades brasileiras. E apresento a Operação Acolhida, criada em 2018 pelas Forças Armadas a serviço do Ministério da Defesa, que surgiu como a estratégia de recepção dos venezuelanos, indígenas ou não, na fronteira, em Roraima.

O governo brasileiro, por meio das Forças Armadas, e a ONU, por meio de instituições parceiras, configuram-se como os principais agentes da governamentalidade que incidem diretamente na gestão da população que migra da Venezuela para o Brasil, dispondo de abrigos que têm como objetivo o controle e gestão da vida urbana nas cidades impactadas em Roraima e, posteriormente em Manaus.

1.1 UM IMPASSE PARA A DIPLOMACIA BRASILEIRA: MIGRANTES OU REFUGIADOS?

O debate sobre a categoria migratória, que incide sobre admissão de imigrantes e refugiados e seu acesso à cidadania nos países de recepção, é dominado pelo campo do direito. Trata-se de reconhecer as diferenças jurídicas e de estabelecer controle sobre a circulação internacional de pessoas. Mas são modos de mobilizar atenção e recursos para segmentos populacionais específicos, concentrando-se no campo dos direitos humanos (Jardim, 2017). Por isso, faz-se necessário recuperar os dispositivos legais que, por fim, instrumentalizam a regularização migratória dos Warao.

Por ser um fenômeno humano, anterior ao estabelecimento das fronteiras nacionais, migrar é um direito universal, assegurado primordialmente pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Porém, há diferentes condições e motivações que levam pessoas ou grupos a migrarem de um país a outro, a busca por refúgio é uma delas. Assim, todo refugiado é um migrante, mas nem todo migrante é um refugiado.

De maneira geral, podemos conceituar como migrante aquele que procura voluntariamente residência temporária ou definitiva em outro país, sendo comumente motivado pela busca de trabalho ou estudos, o que é, em geral, reconhecido pela maioria dos Estados desde que regulada e planejada. Refugiado pode ser definido como aquele que deixa seu país de domicílio forçadamente para salvaguardar a vida, a segurança ou a liberdade e para onde não pode retornar até que a situação seja resolvida, condição regulada pelo direito internacional com quais os países se comprometem, tornando-se signatários (Ventura; Yujra, 2019; Pita, 2016). Cada país possui autonomia para regular a concessão de refúgio e vistos migratórios em respeito ao princípio da soberania dos Estados, contudo, entende-se que devem respeitar os limites estabelecidos nos instrumentos internacionais de direitos humanos.

Aprovado na Convenção da ONU de 1951, o *Estatuto dos Refugiados* é o principal instrumento legal sobre o tema, segundo o qual o refúgio prescinde “fundado temor de perseguição, em seu país de origem, em razão de sua raça, religião, nacionalidade, opinião política ou grupo social; não ter nacionalidade e estando fora do país onde antes teve sua residência habitual, não poder ou não querer regressar a ele, em função das circunstâncias descritas anteriormente”. No Brasil, o Estatuto dos Refugiados foi implementado pela Lei n.º 9474, de 22 de julho de 1997, onde consta ainda o conceito ampliado de refugiado adotado na Declaração de Cartagena de 1984, segundo qual será reconhecido como refugiado o indivíduo que “devido à grave generalizada violação de direitos humanos é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país”. A Declaração de Cartagena é considerada um grande avanço para a especialização de direitos em nível das Américas, pois abarca realidades distintas de contexto europeu, onde a migração e o refúgio são fortemente pautados pela relação colonial com os países de origem dos fluxos (Pita, 2016). O *status* legal do refúgio aciona um sistema protetivo internacional cuja pedra angular é o princípio da não devolução do solicitante para o país de onde saiu ou qualquer outro onde corra risco de vida.

Contudo, em contextos onde as desigualdades sociais e econômicas se asseveram, muitos migrantes são vulnerabilizados na origem ou em seu processo de deslocamento e precisam de proteção especial, embora não se enquadrem no conceito de refugiados adotado pelo país receptor. Pita (2016) faz uma importante distinção:

De fato, os refugiados partilham, com os migrantes, seu deslocamento, as vias de acesso e, em muitos casos, são vítimas das mesmas redes de traficantes, vendo vulnerados seus direitos fundamentais. Não obstante, no caso dos refugiados, falamos de vítimas de uma migração forçada para salvaguardar a vida, a segurança ou a liberdade ante uma situação de perseguição, de conflito armado e de violações massivas de direitos humanos (p. 5).

Em muitos casos, a falta de regulamentação para tais situações faz com que esses migrantes em contextos de vulnerabilidade sejam encaminhados para o refúgio. Porém, tal recurso pode banalizar o estatuto e fragilizar o sistema protetivo internacional que aciona. A regularização migratória para os venezuelanos, por exemplo, provocou muitas discussões no âmbito acadêmico e jurídico, justamente, porque não havia regulamentação que correspondesse, especificamente, à situação que impulsionou tal fluxo (Jarochinski Silva; Bógus, 2017; Jarochinski Silva, 2017). Não é raro que as movimentações entre as fronteiras nacionais extrapolem as categorias migratórias já reguladas nos países, o que, muitas vezes, é utilizado como margem de manobra para negar ou atrasar regularização migratória.

A crescente entrada de venezuelanos no Brasil, observada desde 2015, é considerada de fluxo misto, pois se caracteriza tanto pela entrada de migrantes forçados quanto de refugiados. O fluxo misto também é caracterizado pela migração irregular, quando a entrada no país de destino se dá por vias não oficiais. No caso dos venezuelanos, a migração irregular é realizada pelas *trochas*, trilhas que se percorrem a pé, moto ou carro para circundar os postos de fiscalização (OIM, 2018a).

A distinção entre a migração forçada e a busca por refúgio é tênue, pois ambos se deslocam por motivos alheios à sua vontade. Desse modo, todo refugiado é um migrante forçado, mas nem todo migrante forçado é um refugiado. A principal diferença é que a condição do refúgio prescinde uma motivação de ordem política (guerras, conflitos, violações de direitos humanos, perseguições políticas, religiosas ou étnicas) e, mais recentemente, ambiental, e aciona um sistema de proteção internacional de direitos. Contudo, a justificativa de um pedido, individual ou coletivo, embora regulada por instrumentos internacionais de direitos humanos, precisa encontrar correspondência no país receptor. Por fim, essas são categorias em disputa, tanto pelos órgãos reguladores da migração, quanto pelos que as reivindicam que prescinde o debate político no país receptor, como ocorreu no caso dos venezuelanos.

Não discutirei em profundidade as questões políticas e econômicas da recente crise venezuelana. Entendo que o mais importante para a compreensão da travessia

dos Warao até o Brasil sejam suas consequências práticas como fatores de expulsão. A própria noção de crise é ruidosa, pois pressupõe uma normalidade social que a antecederia. O mundo em que vivemos é estruturado por crises de diferentes ordens que provocam deslocamentos humanos no planeta a todo momento (Tardelli, 2023).

É possível observar tal estado permanente de crise pelo que levantou Jarochinski Silva (2017) sobre o movimento migratório na história recente da Venezuela. Segundo o autor, entre 1990 e 2014, mais de 1 milhão de pessoas já haviam saído da Venezuela. Na década de 1990, o país atravessava uma séria crise econômica, social e política e, por isso, muitos venezuelanos, sem distinção de classe social, seguiram rumo a Europa e outros países das Américas.

Na ascensão de Hugo Chávez, em 1999, notou-se a saída de venezuelanos mais abastados e com maior escolaridade rumo a Europa e a países americanos. Tal perfil indicaria que havia uma clara oposição dessa classe social ao governo chavista, considerando que entre 2003 e 2008 o país viveu um período de incremento em sua economia, descaracterizando a saída por motivos econômicos. Ao mesmo tempo, crescia o acirramento do embate político entre apoiadores e opositores de Chávez.

A morte de Hugo Chávez e a sua sucessão por Nicolás Maduro, em 2013, elevou o nível de instabilidade política e a fragilidade econômica em que então se encontrava a Venezuela, culminando no agravamento do desabastecimento de produtos básicos e descontrole da inflação, situação que fomentou a tensão social e aumento da violência.

Jarochinski Silva (2017) afirma que a partir de 2015 a saída de venezuelanos para outros países começou um movimento inédito porque, além das já relevantes saídas para Europa e outros países americanos, iniciou-se um movimento transfronteiriço em direção à Colômbia e ao Brasil. Jarochinski Silva (2017) destaca ainda que,

Em relação aos fluxos iniciados em 2015 a questão de pertencimento a uma determinada classe social não é tão evidente, grupos mais populares que tiveram ascensão social durante os anos chavistas também passam a migrar em virtude da situação econômica e social do país que se deteriorou muito desde 2013. Nesse aspecto, movimentos transfronteiriços surgem como alternativas mais viáveis para quem não possui condições de arcar com um projeto migratório mais custoso, como por exemplo, que envolva viagens aéreas (p. 4).

Assim, quando me referir à crise venezuelana nesta tese, estou localizando no tempo a cadeia de eventos cujo estopim é a morte do presidente Hugo Chávez,

em 2013. Período em que a instabilidade política, o desabastecimento, a alta inflacionária e a insegurança impulsionaram a saída dos venezuelanos pelas fronteiras terrestres.

Ao contrário dos venezuelanos não indígenas e povos transfronteiriços que possuíam um fluxo regular anterior na fronteira com o Brasil, não há evidências de que os Warao tenham estado no país antes de 2014, data do primeiro registro de sua presença pela imprensa. Tudo indica que os Warao, assim como os não indígenas nesse período, buscaram na saída pela fronteira terrestre para o Brasil uma solução possível para a situação de ameaça à sua sobrevivência, dado que a fome se instalou como uma realidade. No Brasil, não havia uma categoria migratória que regulamentasse a entrada massiva de venezuelanos nesse contexto. As análises dos pedidos de visto e refúgio eram feitas caso a caso e os órgãos responsáveis ficaram sobrecarregados, gerando um tempo de resposta maior.

Embora o Brasil tenha incorporado a Declaração de Cartagena em seu ordenamento jurídico em 1997, a concessão de refúgio em função de grave e generalizada violação de direitos humanos aos venezuelanos implicava em um impasse diplomático. Como apontava Jarochinski Silva *et al.* (2017) na época,

A decisão da aplicação do reconhecimento do refúgio em virtude de grave e generalizada violação de direitos humanos gera impactos diplomáticos bastante significativos, visto que a análise deixa de ser pautada, exclusivamente, em uma perspectiva individual do bem-fundado temor de perseguição, passando a contemplar a situação do local de origem do solicitante (Jubilut; Apolinário; Jarochinski Silva, 2015), gerando impactos significativos na relação entre os dois países, tendo em vista o fato de serem nações fronteiriças, com relações históricas de vários níveis e pertencentes a organizações regionais comuns (p. 12).

Até novembro de 2017, enquanto vigorou o Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980), a categoria regulatória mais próxima para o caso seria a solicitação de residência temporária, porém por ser custosa e prescindia a apresentação de documentação, muitos venezuelanos entravam com visto de turismo para, posteriormente, mudar de categoria. Por isso, a regularização foi manejada de maneira pragmática pelas instâncias jurídicas implicadas e pelos próprios migrantes. Gradativamente, eles passaram a solicitar refúgio, especialmente atraídos pelo não pagamento de taxas e a não obrigatoriedade de apresentação de documentos, já que se compreende que os solicitantes saíram de seu país em situação de perseguição (Jarochinski Silva, 2017; Rosa, 2021). O prazo para a resposta a uma solicitação de

refúgio pode durar anos no Brasil. Mas, enquanto esperam, os solicitantes podem obter o CPF e CTPS que, juntos ao protocolo de solicitação da condição de refúgio, possibilitam acesso, serviços e programas sociais e a inserção no mercado de trabalho. Tais dispositivos permitem o controle de sua mobilidade no país, pretendendo fixá-los em um determinado ponto por meio do trabalho (Jardim, 2017).

Os holofotes sobre os recentes fluxos migratórios vindos de países africanos e caribenhos aumentaram a pressão para que a regulamentação fosse alterada. Assim, a Lei n.º 13.445 foi aprovada e implementada em 2017, conhecida como Nova Lei da Migração, atualizou o antigo Estatuto do Estrangeiro, criado sob a égide do securitarismo característico da ditadura militar que colocava o migrante em situação de desconfiança e exclusão. A Nova Lei da Migração, então, se alinhou à perspectiva democrática da Constituição Federal de 1988 e reforçou internamente as recomendações internacionais de direitos dos migrantes. Em seu artigo 3º, a nova lei definiu que a política migratória brasileira seria regida pelo princípio da universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos. No artigo 4º, é garantido ao migrante em condição de igualdade com os nacionais, “o acesso a serviços públicos de saúde e de assistência social e à previdência social, nos termos da lei, sem discriminação em razão da nacionalidade e da condição migratória”. Assim, a lei assegura às pessoas migrantes todos os direitos, deveres e garantias assegurados à população nacional, com exceção dos direitos e deveres eleitorais, dos quais desfrutam apenas os migrantes naturalizados como brasileiros. No entanto, a lei foi aprovada com vetos, um deles ao reconhecimento do direito à livre circulação dos povos indígenas em terras de ocupação originária e transfronteiriça, o que foi interpretado como uma afronta a documentos internacionais aos quais o país é signatário.

No caso dos indígenas venezuelanos, além de amparados pelos direitos humanos, direito das migrações e do refúgio, cabem-lhes direitos relativos aos povos indígenas, como a Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas (2007), Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)²⁴ e a Convenção Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016). Contudo, o principal instrumento de garantia de direitos no país é Constituição Federal nos artigos 231 e

²⁴ Promulgada no Brasil pelo Decreto n.º 5.051/2004, atualmente em vigência no Brasil pelo decreto no 10.088 de 05 de novembro de 2009.

232, que trata sobre direitos específicos para povos indígenas e a Lei nº 6001/1973, que, até o momento, ainda é chamada de Estatuto do Índio.

A Constituição e o Estatuto do Índio garantem, literalmente, aos indígenas transfronteiriços, compreendidos como aqueles cujos territórios tradicionais se estabelecem entre duas ou mais fronteiras nacionais, o direito à nacionalidade, à identidade, a atravessar as fronteiras e às políticas e programas sociais desde que sejam resguardados o seu direito a diferença.

Embora os indígenas de origem venezuelana dos povos Warao, Wayuu, Eñepa, Kariña e Pemon Taurepang, não sejam transfronteiriços, não existe nenhum impedimento legal que restrinja seus direitos em solo brasileiro. Ao contrário, tais documentos e a jurisprudência internacional, indicam que os direitos relativos às suas individualidades e coletividades indígenas sejam garantidos (OIM, 2018a; Rosa, 2021), o que também é assegurado pelo princípio da igualdade e da não discriminação estabelecidos pela Constituição Federal.

Contudo, na prática, outro dado contribuiu para que os indígenas vindos da Venezuela fossem encaminhados ao refúgio: a falta de documentação, posto que a maioria não possuía qualquer documento. No caso da migração indígena, a orientação dos diplomas internacionais é de que seja observada a situação no país de origem, considerando que as regras para documentação desse segmento populacional variam em cada país e que, em muitos contextos, povos indígenas possuem uma relação diferenciada com documentos. Recomenda-se que a sua regulamentação migratória seja flexibilizada e encontre o *status* legal mais adequado para a situação (OIM, 2018a). Desse modo, além do oportuno não pagamento de taxas e acesso imediato a documentos nacionais e ao mercado de trabalho, principal motivação de caráter pragmático da parte dos indígenas, a falta de documentação venezuelana fez com que o refúgio fosse o *status* legal mais acionado para eles no Brasil. Além disso, o refúgio garantiria que não fossem mais deportados, como ocorreu algumas vezes²⁵.

²⁵ Segundo reportagem da agência Amazônia Real, de 2014 a 2016, foram 532 deportações e algumas tentativas (Souza, 2016). Em 9 de dezembro de 2016, houve a tentativa de deportação em massa de 450 indígenas warao, impedida por uma liminar da Justiça Federal impetrada pela Defensoria Pública da União (DPU). Após, o ocorrido, por ação do procurador José Gladston Viana Correia, o MPF recomendou que a PF não fizesse ações coletivas de deportação, observando os direitos dos indígenas e os acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário (2021), o que foi acatado (Rosa, 2021).

Um impasse em relação a concessão de refúgio aos indígenas venezuelanos, na época, era que o retorno ao país de origem pode culminar no seu cancelamento, pois descaracterizaria a premissa de fundado temor de perseguição. Muitos indígenas venezuelanos, principalmente os Warao, atravessavam continuamente a fronteira com a Venezuela em movimento de ir e vir. Porém, o governo brasileiro se viu obrigado a relevar tal premissa diante de tal mobilidade. Afinal, a manutenção das relações com seus parentes e com seus territórios tradicionais se sobrepõem à sua condição de refúgio, já que não deixam de ser indígenas por estarem refugiados (Moutinho, 2017; Rosa, 2021).

Em julho de 2019, o Comitê Nacional para Refugiados (CONARE), órgão responsável por deliberar sobre a condição de refúgio no país²⁶, reconheceu que havia uma situação objetiva de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela, ao utilizar pela primeira vez o conceito ampliado da Declaração de Cartagena para concessão de refúgio. A partir de então, venezuelanos indígenas e não indígenas passaram a ter suas solicitações de refúgio facilitadas e as análises dos pedidos poderiam ser feitas em bloco.

Segundo dados de entrada e saída da Operação Acolhida, desde janeiro de 2017 até abril de 2024, 1.092.467 venezuelanos entraram no Brasil. Desses, 515.249 saíram do país. A partir do que, estima-se 577.218 tenham permanecido (Operação Acolhida, 2024). Dados compilados por ACNUR/OIM, atualizados em junho de 2024, estimam que 627.465 mil venezuelanos estejam no Brasil, dos quais 132.626 possuem condição de refúgio reconhecida, 15.088 solicitaram refúgio e 479.751 possuem autorização de residência no Brasil. Cerca de 12% dos venezuelanos saem do Brasil rumo a países de língua espanhola como Colômbia, Peru, Equador, Argentina e Chile, e para os Estados Unidos (R4V, 2024).

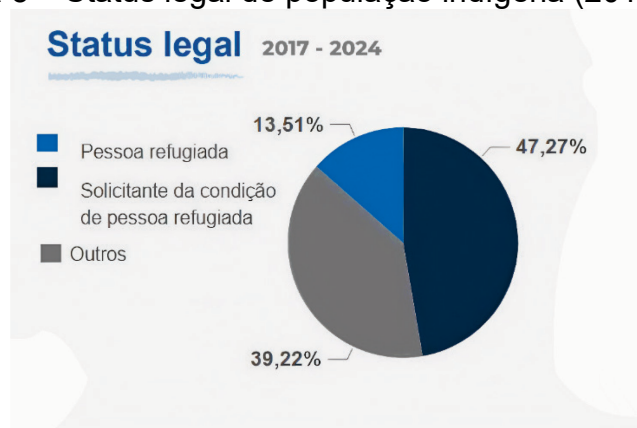
Segundo o ACNUR, do total de 11.918 indígenas, 47,98% possuem o *status* legal de solicitantes da condição de refúgio, 13,3% o de refugiados, e 38,72% possui autorização de residência (temporária ou permanente) ou são apátridas (ACNUR, 2024a) (Figura 5). Cerca de 70% dos indígenas de origem venezuelana são do povo Warao (Figura 6).

Entendo que seria justo tratar os Warao por migrantes e refugiados no decorrer do texto, dando uma dimensão mais precisa de sua situação legal. Contudo,

²⁶ O Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) é um órgão colegiado, vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP).

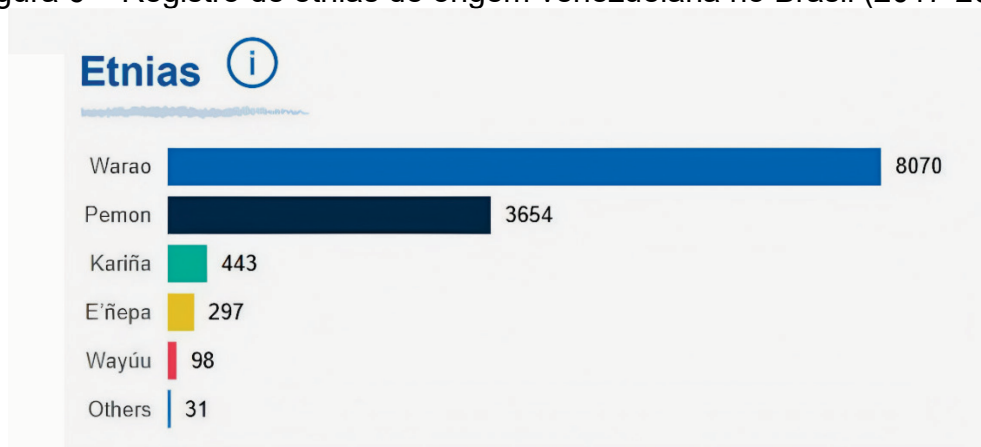
como pretendo demonstrar, o tratamento dado a eles por diferentes agentes da governamentalidade no Brasil é revelador de seu lugar social de refugiados. Não se trata apenas de a maioria possuir ou solicitar tal *status* legal, mas, como caracteriza Agier (2008), trata-se do “kit” globalizado de intervenções humanitárias pelo qual são gerenciados os refugiados em todo o mundo. O que, para mim, ficou claro, especialmente, no âmbito da Operação Acolhida em Manaus.

Figura 5 – Status legal de população indígena (2017-2024)



Fonte: ACNUR (2024a)

Figura 6 – Registro de etnias de origem venezuelana no Brasil (2017-2024)



Fonte: ACNUR (2024a).

Ao mesmo tempo em que são classificados e documentados como migrantes ou refugiados, não há um documento específico que os identifique como indígenas ou uma distinção étnica em seus documentos migratórios. Em 2023, os Warao que haviam se estabelecido em São José (Santa Catarina) procuraram uma ONG em busca de algum documento que os identificasse como indígenas porque um pretenso empregador o havia solicitado. Não sabiam explicar o que ele queria com esse

documento. Porém, não havia forma de documentá-los como tal. Categorizá-los de um modo e não de outro produz uma população distinta, que tem impacto em diferentes esferas, como no modo como irão acessar serviços públicos e o trabalho.

Jardim (2017) denomina essa lacuna como zonas de invisibilidade que se convertem em abandono na medida em suas demandas como refugiados são diluídas entre os demais refugiados e imigrantes. Desse modo, para os serviços, os Warao são incorporados na parcela mais pobre da população a ser atendida pela política de assistência social, quando, na realidade, necessitam de atenção diferenciada também como indígenas. Em muitas cidades, entre elas, Santarém, os Warao adentram na rede pública por meio dos serviços que atendem a população em situação de rua, como os Centro Pop (SUAS) e os Consultórios na rua (SUS).

1.2 OS WARAO E AS CATEGORIAS MIGRATÓRIAS

O reconhecimento de grave e generalizada violação de direitos humanos na Venezuela para a concessão de refúgio aos Warao em 2019, não encerra a discussão sobre sua mobilidade para e no Brasil. O refúgio nos termos da Declaração de Cartagena é o conceito pelo qual eles passaram a regularizar sua situação migratória e diz respeito ao argumento de sua entrada documentada no país, pelo que terão acesso a políticas e programas sociais em sua permanência.

Desde que chegaram ao Brasil, os Warao, principalmente os que se estabeleceram próximos à fronteira no norte, mantém o trânsito em direção às suas comunidades e às cidades da região do delta do Orinoco, onde vivem os seus parentes. A partir de dezembro de 2016, parte deles saiu da fronteira para Manaus e, de lá, estabeleceu rotas que os levaram rapidamente a todas as regiões no Brasil com uma alta mobilidade entre as cidades (Rosa, 2021, ACNUR, 2021, ACNUR, 2024c).

Assim, é possível identificar debates baseados em três conjuntos de movimentações dos Warao: a saída da Venezuela para o Brasil; o trânsito entre as cidades do norte (Pacaraima e Boa Vista e Manaus) e o território originário no litoral venezuelano²⁷; e os deslocamentos entre as cidades brasileiras de todas as regiões.

²⁷ Destaco que é possível ir por estrada, fazendo conexões, em ônibus de linha, de Manaus a Tucupita, capital do estado Delta Amacuro, de onde partem a maioria dos Warao. A BR 174 interliga Manaus à Boa Vista e a Pacaraima, na fronteira. Na Venezuela, a rota 10 interliga Santa Helena de Uarén a Ciudad Guayana, de onde se chega pela Ruta 15 a Tucupita, capital do estado Delta Amacuro, principal ponto de dispersão desde o território Warao.

Algumas categorias dos estudos das migrações foram acionadas para compreensão do fluxo de saída dos Warao da Venezuela para o Brasil, a fim de contribuir no debate sobre o enquadramento jurídico mais adequado para a sua regularização, mas, também, a fim de compreender as dimensões transnacionais deste fluxo no âmbito das migrações internacionais.

O conceito de migração forçada é comumente acionado para denominar movimentos migratórios como o deflagrado pela situação da recente crise na Venezuela. Segundo a OIM (2019), a migração forçada é:

Termo geral usado para caracterizar o movimento migratório em que existe um elemento de coação, nomeadamente ameaças à vida ou à sobrevivência, quer tenham origem em causas naturais, quer em causas provocadas pelo homem (por ex., movimentos de refugiados e pessoas internamente deslocadas, bem como pessoas deslocadas devido a desastres naturais ou ambientais, químicos ou nucleares, fome ou projetos de desenvolvimento).

Isoladamente, a categoria não contempla a complexidade do caso dos Warao, pois seus deslocamentos mesmo na Venezuela e de lá para o Brasil não se constituem como apartamento, separação ou saída definitiva de seu território. Parte dos Warao que estão no Brasil vão e vem das cidades e comunidades do delta do Orinoco. Assim, o conceito de migração forçada precisava de um complemento.

Alexander Betts (2010) desenvolve o conceito de migração forçada por sobrevivência, a fim de superar a dicotomia migrantes e refugiados, por isso o conceito foi bastante citado em pesquisas sobre os Warao, especialmente, no âmbito das discussões sobre sua regularização migratória. O autor coloca que as migrações recentes possuem novas configurações que não se encaixam na definição de refugiados, mas que precisam de proteção internacional ou complementar, pois nem sempre alguém que busca por sobrevivência está sofrendo perseguição política. Por sobrevivência, Betts entende não apenas a física, mas a existencial, colocando o princípio da dignidade da pessoa humana como central para que seja possível usufruir de outros direitos básicos.

Dado que a saída dos Warao rumo ao Brasil foi um movimento inédito na história de seus deslocamentos, a crise econômica e política na Venezuela foi colocada no centro do debate acerca da caracterização desse movimento. Um aspecto explorado por Baeninger e Peres (2017) na conceituação de migração de crise é que os fluxos migratórios socialmente construídos em um estado de crise na origem, também ensejam uma crise migratória na sociedade de destino. Por se

encontrar despreparada para enfrentar esse fluxo, a sociedade receptora lança mão do controle migratório, de restrições à imigração e suas formas de regulamentação, assim como da reprodução de condições de vida precária dos migrantes. Desse modo, as autoras ampliam o conceito de migração de crise para os dois lados da fronteira, fato pesquisado por elas no caso da migração haitiana para o Brasil e que também ajuda a compreender o caso da migração venezuelana. Para as autoras,

A partir deste conceito, é possível não desconsiderar os fatores histórico-estruturais que construíram socialmente o processo emigratório no país de origem e articular no país receptor a reconfiguração dessa imigração e suas características no campo social (p.138).

Para Sidney Silva e Maria Helena Ortolan (OIM, 2018b), a utilização da ideia de crise, no entanto,

[...] pode, por um lado, ser usada pelo país receptor como discurso político e ideológico para criminalizar os migrantes e, por outro, para justificar o possível “caos” gerado por eles e a ausência de políticas públicas de acolhimento, já que o “problema” sempre vem do outro lado da fronteira, portanto justifica, inclusive, o fechamento desta aos imigrantes (p. 15).

Além disso, como apontam Silva e Ortolan (OIM, 2018b), categorias generalizantes como migração forçada, migração de crise e, acrescentaria, migração por sobrevivência, tendem a transformar os sujeitos em objetos de políticas de acolhimento emergenciais, a ignorar diferenças importantes como as de classe, gênero, cultura, raça e faixa etária e a obscurecer a diversidade de motivações subjacentes ao ato de emigrar.

Na esfera das discussões a respeito do movimento de ir e vir dos Warao entre as cidades do norte (Pacaraima e Boa Vista, Manaus, Santarém e Belém), até meados de 2018, o fenômeno foi inicialmente avaliado como migração circular, como colocado pelo professor Sidney Silva em entrevista para a revista Coletiva (Cavalcanti *et al.*, 2018). Em pesquisa coordenada pela OIM (2018a), Yamada e Torelly utilizam o seu sinônimo, migração pendular. Tais categorias são comumente utilizadas para conceituar o deslocamento de idas e vindas entre países de populações transfronteiriças relacionados a ciclos de trabalho (OIM, 2019). No caso dos Warao, Sidney Silva afirma que o movimento pendular ou circular se caracterizaria pelas idas e vindas para buscar seus parentes e levar arrecadações em dinheiro, bens e doações de roupas adquiridos no Brasil (Cavalcanti *et al.*, 2018). Rosa (2021) sinaliza em sua

tese que logo verificou-se que os Warao retornavam, temporariamente, para a Venezuela para levar recursos à família e não para trabalhar em colheitas sazonais, como chegou a ser cogitado inicialmente.

De todo modo, após a ampla dispersão territorial empreendida, rapidamente, entre 2018 e 2019, a conceituação da movimentação dos Warao como migração pendular ou circular passou a ser insuficiente para abarcar também seus deslocamentos entre cidades no Brasil. Penso que tais motivações dizem respeito mais ao fato de ser essa uma população indígena cuja existência se constrói e mantém em coletividade do que por ser essa uma população em trânsito. E ao fato de que os governos deram respostas insuficientes para a melhoria das condições de vida dos Warao nas capitais do norte.

Dado que os Warao já empreendiam movimentações anteriores nas cidades da Venezuela, a sua replicação no Brasil levou a hipóteses de que a alta mobilidade seria um aspecto de sua cultura. Rosa (2021) refuta essa possibilidade afirmando que, se assim fosse, os Warao não teriam iniciado sua movimentação entre cidades que circundam o seu território apenas na década de 1960, ironicamente, coincidindo com o grande impacto socioambiental causado pelo represamento do rio Mañamo, um dos principais tributários do Orinoco.

Nesse sentido, Torelly e Yamada (OIM, 2018a), apresentaram uma atualização do conceito de nomadismo, ponderando que, apesar de o nomadismo possuir um forte estigma de incivilidade, tal característica pode se estabelecer para aprimorar o bem-estar e a sobrevivência de grupos indígenas. Assim,

Povos nômades são caracterizados por possuírem um habitat móvel, não permanente. Ou seja, a definição de nomadismo evoluiu para incluir casos de pessoas que se deslocam sazonalmente, tendo algum tipo de moradia mais fixa por alguns períodos do ano. Esse é um termo frequentemente usado para analisar a situação de povos ciganos na Europa (p. 118).

Os autores argumentam que,

[...] diversos grupos de migrantes indígenas já circulavam na República Bolivariana da Venezuela em contextos urbanos, na cidade de Tucupita, e outros demonstravam uma opção de vida marcada pela mobilidade, depois de um processo de restrição do acesso e uso de seus territórios tradicionais. De fato, o nomadismo ou o fluxo migratório interno não decorrem apenas da escolha de um modo de vida ou de uma produção econômica que exige essa movimentação territorial; são, frequentemente, uma estratégia de sobrevivência em ambientes hostis ou relativamente hostis ao meio ambiente ou às terras desses povos (p. 118).

Os autores sugerem que os Warao desenvolveram o nomadismo como uma resposta cultural a meios de vida precarizados e hostis em seu território. Eles pontuam que o nomadismo, ainda que forçadamente segundo as condições acima citadas, pode ultrapassar fronteiras nacionais, caracterizando-se como transnacionais, devendo ser respeitado pelos estados como uma característica cultural ou opção de vida. Os autores ponderam que cabe compreender como e em quais condições ocorrem os deslocamentos e que essa não seja considerada, necessariamente, uma condição definitiva.

Contudo, as dinâmicas de circulação dos povos indígenas em seus territórios ou entre estes e as cidades não tem, necessariamente, relação com nomadismo. Diz respeito à vida em circularidade, baseada em reciprocidade (positiva ou negativa) das relações de parentesco, economia (troca de bens, pessoas, saberes), política e xamanismo, que mantém e produz sociabilidade. Mesmo sociedades baseadas na circularidade territorial, como os Mbyá Guaraní, também, se movem como consequência do ataque violento e supressão de territórios, intensificados nas últimas décadas (Gonçalves, 2011). Desse modo, a alta mobilidade entre povos indígenas não é resposta cultural, mas manobra de resistência às forças políticas e econômicas diversas que os pressionam, violenta ou paulatinamente, para sufocá-los em territórios em disputa. No caso dos Warao, endosso o que dizem Moutinho (2017), Rosa (2021), Tardelli (2023) e Roa (2023) que a postergação de respostas do poder público para o abrigo emergencial, a inadequação do abrigo e o não acesso às políticas públicas tiveram o maior peso na decisão de seguir adiante, sobretudo, nos primeiros anos, de maior pressão sobre as cidades do norte.

Sobre a construção do suposto nomadismo warao, Pietro Longoni (2022) conclui que a sua reafirmação como um aspecto cultural, ainda que compreendido como uma característica recém desenvolvida, termina servindo para lhes negar direitos no Brasil e perpetuar o arquétipo de que sua presença nas cidades é provisória. Segundo essa lógica, se os Warao estão em permanente estado de passagem, as políticas públicas direcionadas a eles são vistas como sendo investimentos em vão.

Um conceito difundido, especialmente, em estudos produzidos em Roraima, explica o fenômeno da ampla dispersão dos Warao para e pelo território brasileiro por meio do conceito de diáspora. O antropólogo José Santos (2019) é o primeiro a propor a análise da presença dos Warao no Brasil como diáspora em sua dissertação de

mestrado. Para o autor, baseado no conceito forjado por James Clifford, a diáspora pressupõe viagens por longas distâncias e separações, similares a situação de exílio, estabelecendo-se comunidades longe de casa, experimentando viver em um lugar lembrando que é de outro, promove dispersão da população e múltiplas comunicações.

A essas características, Santos (2019) articula o conceito de Stuart Hall (2003), para quem, além da dispersão territorial e do estabelecimento de diferença entre nós e os outros e os de dentro e os de fora, a diáspora é uma identidade cultural sincretizada que se constitui como lugar de passagem e significados, posicionais e relacionais, sem começo ou fim, promovendo mudanças, ressignificações que interferem na identidade individual e coletiva. Assim, para Santos (2019, p. 30), a diáspora é “de uma forma mais simples, [...] o espalhamento de um povo que se desloca do seu lugar de origem para outras localidades em busca de realizações que não atingiram”. Ressalva que, no caso dos Warao, a diáspora se deu de maneira forçada, pois a dispersão era a única alternativa de sobrevivência.

Jenny Gonçalves Muñoz (2019) afirma que a própria mitologia Warao de origem do mundo os direciona em diáspora na atualidade, quando atravessam do mundo da Venezuela para o mundo no Brasil. A autora recupera uma versão do mito de *Jarayakera, el buen brazo*:

A ideia de diáspora está presente em diversos mitos de origem Warao. Em "Jarayaquera", também conhecido como "Buen Brazo", mito da criação do mundo, é narrado o processo migratório de um grupo Warao que vivia no alto rio (céu) para o baixo rio (terra), devido à falta de alimentos e à precariedade em que o povo vivia. É desse deslocamento, dessa diáspora, que se origina a presença humana na Terra (p. 4, tradução minha).

Sobre essa possibilidade, relembro que outros povos indígenas possuem mitologias semelhantes sobre a origem que falam de grandes viagens pelo mundo e entre mundos. Contudo, não empreendem diáspora para longe de seu território como parte de sua cultura. Além disso, não há evidências etnográficas de que a mitologia oriente a mobilidade dos Warao em algum nível.

Gonçalves (2019) retoma deslocamentos territoriais dos Warao ocorridos em tempos pré-coloniais decorrentes de disputas com povos karib e aruak para corroborar sua ideia de que o movimento atual é uma “nova diáspora ancestral”:

Com base no panorama acima mencionado [disputas territoriais entre os povos Warao e Karib e Aruak], poderíamos então pensar que povos

indígenas como os Warao, cuja cultura não é nômade, acabaram realizando deslocamentos para fugir de grupos opostos, por questões territoriais, forçados por intervenções em casos de desassistência social e, mais contemporaneamente, à existência de uma crise no país de origem que afeta também o grupo étnico, levando ao que chamamos de "nova diáspora ancestral", em um novo rumo do povo Warao, desta vez para o Brasil, talvez por ser o país limítrofe mais próximo de seu território. Uma abordagem que pensamos a partir da resignificação do conceito de diáspora, a partir da decisão tomada por membros que compõem grupos desse povo indígena de empreender uma viagem a outro país, sabendo que terão que viver uma readaptação, cultural, social, comunicativa e até ideológica, que afeta não só a identidade, mas, possivelmente, a coesão do grupo. Ao mesmo tempo, apresenta-se a hipótese de estarmos diante do assentamento contemporâneo de uma etnia em outro território, fato histórico que estamos presenciando (p. 13-14, tradução minha).

O conceito de diáspora, como coloca Gonçalves (2019) e também Santos (2019), apoiados em Hall (2003), trabalham com a perspectiva de que a identidade será sincretizada continuamente ante a experiência do deslocamento, sempre tomando o território de origem como referência. Contudo, parece mais adequado pensar que os deslocamentos ocorridos em função dos conflitos com outros povos indígenas em tempos pré-coloniais e, em seguida, com os colonizadores, missionários e o estado, fazem parte de uma história indígena partilhada de modo bastante semelhante com outros povos nas Américas, abarcados em um mesmo processo colonial. Por esse motivo, entendo que tais deslocamentos ocorridos ao longo da história Warao devem ser compreendidos de modo contextual e não como reprodução cultural disparada por sua mitologia.

Rosa (2021) inspirada em Dias (2019) adota o termo mobilidade migratória para abordar a densa movimentação dos Warao sem cair nas metáforas hidráulicas como fluxo e onda. Para Rosa, é mais útil refletir sobre as negociações envolvidas nas etapas migratórias do que no movimento de partida e de chegada a pontos específicos.

Porém, conceitos advindos do campo das migrações como diáspora, e mesmo o de mobilidade, atêm-se ao movimento de partir e chegar dos Warao entre as cidades – diáspora, no sentido da ampla dispersão em relação ao território originário na Venezuela, e o de mobilidade, referindo-se ao modo processual como ocorrem os deslocamentos. A partir disso, proponho mudar o foco dos deslocamentos para as experiências dos Warao abrigados nas cidades onde os encontrei, pois poderá nos trazer outra perspectiva. Ao focar em como se deu o acesso aos serviços de abrigo e saúde, pretendo enfatizar que sua presença nas cidades foi

enfrentada como uma realidade a ser controlada, mas que precisa ser vista como algo permanente e não passageiro.

Observo que suas experiências de vida em movimento são diversas, contextuais e relacionais. Inspirada no conceito de peregrinação de Tim Ingold (2015), compreendo que elas perpassam um aprendizado coletivo anterior sobre se deslocar na Venezuela que é acionado no Brasil para enfrentar novas realidades burocráticas, institucionais, sociais e culturais. Tal como a atividade de pedir dinheiro nas ruas, deslocar-se entre cidades, é uma estratégia ante realidades comumente difíceis para eles. Mas, além disso, são aprendizados atualizados a cada novo horizonte vislumbrado, como o aparato estatal que os cercou ao entrarem e se estabelecerem nas cidades do norte.

1.3 O ACESSO AOS SERVIÇOS PÚBLICOS NO BRASIL

Como povo indígena em solo brasileiro, além dos direitos pela condição migratória, são estendidos aos Warao os direitos dos indígenas, inclusive o de estarem na cidade e terem respeitadas as suas diferenças ao acessar serviços públicos. Contudo, na prática existem vários obstáculos. Muitos órgãos públicos e instituições privadas, das quais destaco as bancárias²⁸, desconheciam e, em alguns contextos, ainda desconhecem o respaldo legal para o atendimento dos Warao. Para Jardim (2017),

Acessar a nacionalidade com todas as suas condições de identificação, direito a voto e acesso a serviços públicos é tema mais atual e, em muitos casos, condição para tornar-se visível na arena pública. A “nacionalidade” e igualdade jurídica, no entanto, seguem sendo um dispositivo distribuído de modo tão desigual quanto a cidadania (p. 24).

Um estudo publicado em 2018 pela OIM com representantes do poder público envolvidos direta e indiretamente no atendimento dos indígenas venezuelanos, em Roraima, elenca as dificuldades observadas naquele momento, quando os Warao ainda se concentravam em Roraima, Amazonas e Pará:

²⁸ Até hoje, as instituições bancárias, governamentais e privadas, oferecem obstáculos a aberturas de contas para os Warao, mesmo diante da apresentação de todos os documentos necessários para tal. É comum que realizem o serviço apenas mediante a apresentação de portarias e legislação pertinentes, e mediação de representante de alguma entidade.

Observa-se que, entre os principais desafios, encontra-se o estabelecimento de uma efetiva ação indigenista do Estado para esses indígenas migrantes, a clareza sobre o respaldo legal para a atuação, o maior suporte do governo federal no estabelecimento de políticas e orçamento para a atuação nos estados e municípios, assim como a definição de mecanismos para regularizar a situação documental desses migrantes, com base no princípio da não discriminação e da não criminalização da migração (OIM, 2018, p. 17).

A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), o órgão indigenista brasileiro, a quem cabe legalmente garantir o acesso dos indígenas a políticas sociais, ao ser convocada por diferentes instâncias jurídicas para atuar junto aos indígenas venezuelanos, respondia não haver respaldo legal para tal, compreendendo que sua atuação junto a povos de outras nacionalidades se restringia aos de territórios transfronteiriços. O mesmo posicionamento se repetiu a medida em que os Warao foram chegando aos demais estados da federação, dado que esse povo foi o que mais avançou pelo país²⁹. Mesmo sendo confrontada pelas instituições fiscalizatórias, como ministérios públicos, defensorias e conselhos, o órgão seguiu sem atender as recomendações, alegando ainda falta de recursos humanos e financeiros para a sua obediência. Até hoje não há uma linha de atuação coordenada nacionalmente para a atuação específica junto aos Warao e demais povos de origem venezuelana por parte do órgão indigenista ou qualquer outro.

Recentemente, em abril de 2023, após a mudança do poder executivo para uma orientação política progressista, uma comitiva de indígenas migrantes e refugiados venezuelanos foi recebida pela presidenta da FUNAI, Joênia Wapichana. A presidenta se comprometeu em levar suas demandas para o então recém criado Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e a criar um grupo de trabalho junto a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e ao Ministério da Educação para elaboração de ações (FUNAI, 2023). No entanto, até o momento, não houve muitos avanços nesse sentido.

Como a FUNAI, a SESAI não reconhece formalmente a sua competência para o atendimento dos indígenas de origem venezuelana, embora existam atuações pontuais. Como mostra o estudo feito pela OIM (2018a), o MPF recomendou ao Ministério da Saúde (MS) que a SESAI, ao qual é vinculada, providenciasse atendimento aos indígenas de origem venezuelana em Roraima. Assim, a partir de fevereiro de 2017, o DSEI Leste e o Yanomami se revezaram para atendê-los em Boa

²⁹ Existem deslocamentos de famílias dos povos Eñepa, Kariña, Pemom e Wayuu, ao longo de dez anos, porém, os Warao são a ampla maioria dos indígenas de origem venezuelana a avançar em sua mobilidade pelo país.

Vista, o que foi feito em uma carreta climatizada duas vezes por semana até a dissolução oficial do abrigo do bairro Pintolândia em 2021³⁰. Porém, eram utilizados insumos destinados ao público dos distritos, sem acréscimo ou incremento em seu orçamento, já que o planejamento é baseado na população dos territórios. As negativas da SESAI e da FUNAI para atendimento dos indígenas venezuelanos revelam o aspecto estrutural desses serviços que, em geral, não atuam com indígenas fora de territórios regularizados, não possuindo estrutura, orçamento e recursos humanos para atendimentos em outros contextos.

Por fim, a entrada dos indígenas venezuelanos nos serviços públicos brasileiros ocorre pela política de assistência social, que pode ser definida como:

A assistência social é uma política de seguridade social não contributiva de direito do cidadão que dela necessitar, reconhecida pela Constituição Federal brasileira de 1988 e regulamentada pela Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, a Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS). Ela está organizada por meio do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), com execução descentralizada e gestão compartilhada pela União, estados, Distrito Federal e municípios – cada qual com suas responsabilidades específicas e comuns. A política de assistência social é realizada de forma integrada com outras políticas públicas (saúde, previdência, educação, cultura etc.), buscando garantir a proteção social da população, assim como o desenvolvimento humano e social (Brasil, 2021).

É atribuição da assistência social atender famílias, pessoas e grupos que se encontram em situações de vulnerabilidade e risco social e que tiveram seus direitos violados, dentre os quais, aqueles associados a processos de deslocamento humano e estigmatização identitária em termos étnico/racial e cultural, como é o caso dos indígenas venezuelanos na fronteira e, sobretudo, dos Warao no restante do país (Brasil, 2021).

A estrutura do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) é inspirada na mesma lógica organizacional do Sistema Único de Saúde (SUS). Assim, o atendimento à população é classificado entre proteção social básica (PSB) e proteção social especial (PSE). As unidades de referência da PSB são os Centros de Referência de Assistência Social (CRAS). E as unidades de referência da PSE são os

³⁰ O abrigo do bairro Pintolândia segue existindo, mas é considerada uma ocupação autônoma e sem apoio governamental, sob risco eminente de despejo haja vista o interesse do governo de Roraima construir uma maternidade no local (Medeiros, 2025). Até dezembro de 2023, seguia apenas com o atendimento regular da ong Médicos sem Fronteiras (MSF), que, a partir de 2024, passou a atuar na Missão Yanomami. Desde 2024, ongs e instituições fazem ações pontuais no local.

Centros de Referência Especializados em Assistência Social (CREAS). A atuação dos CRAS e CREAS se dá em territórios, como ocorre na rede SUS.

Além dos CRAS e CREAS, há uma rede de serviços vinculados à PSB e PSE que atendem demandas populacionais específicas, que são também chamados no jargão da assistência social como equipamentos públicos. A PSE de alta complexidade possui unidades de serviço de acolhimento que,

São as unidades que executam os serviços especializados que oferecem acolhimento e proteção a indivíduos e famílias afastados temporariamente do seu núcleo familiar e/ou comunitários e se encontram em situação de abandono, ameaça ou violação de direitos. Esses serviços funcionam como moradia provisória até que a pessoa possa retornar à família, seja encaminhado para família substituta, quando for o caso, ou alcance a sua autonomia, Ministério do Desenvolvimento, Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS), (BRASIL, 2019).

Comumente, as unidades de acolhimento e serviços outros serviços da PSE têm sido acionados para atuar com os migrantes e refugiados venezuelanos, indígenas e não indígenas, como o Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua (Centro Pop) e a CAAF. Em Manaus, em dezembro de 2018, foi criado o Centro de Apoio e Referência a Refugiados e Migrantes (CARE) com o objetivo atender à demanda provocada pela chegada massiva de venezuelanos no município.

A partir de 2017, quando esse fluxo se consolidou também em cidades do Amazonas e Pará, o governo federal por meio do então Ministério da Cidadania, passou a fornecer suporte financeiro às prefeituras e aos estados para execução de políticas, principalmente, de abrigamento. A partir de 2018, a Operação Acolhida tomou a frente das ações relacionadas à recepção dos migrantes e refugiados oriundos da Venezuela em Roraima.

Embora o acesso à cidadania dos Warao no Brasil tenha ficado a cargo do SUAS, o atendimento encontrou desafios de ordem prática. Não há *expertise* para trabalho social com população indígena e/ou migrante/refugiada por parte das secretarias municipais e estaduais de assistência social, principalmente, para os trabalhadores da ponta dos serviços.

Em Santarém e Manaus, recorte físico desta pesquisa, foi possível notar o despreparo dos profissionais envolvidos diretamente no abrigamento dos indígenas Warao, mesmo existindo boa vontade e comprometimento da maioria dos trabalhadores da assistência social (Nogueira; Harayama, 2020). O que é reflexo da

política de negação de plena cidadania à diversidade étnica por parte do Estado brasileiro e do racismo e preconceito enraizados na formação social brasileira, já que os Warao não são nem os únicos indígenas e nem os únicos refugiados/migrantes a encontrar dificuldades em acessar os serviços públicos nas cidades (Jardim, 2017; Assumpção, 2023, Teixeira, 2008, Nunes, 2010, Tardelli, 2023).

Destaco que o SUAS possui o Guia para Trabalho Social com Famílias Indígenas na Proteção Social Básica (Brasil, 2017), onde há uma tímida sessão sobre a presença de indígenas em cidades, mas que fornece noções básicas aos profissionais da rede de assistência social sobre os direitos, programas e benefícios direcionados a esse segmento populacional. Em 2021, o ACNUR em parceria com o então Ministério da mulher, da família e dos direitos humanos (MMFDH) e Ministério da Cidadania (MC), lançou o Guia de Referência para o Trabalho Social com a População Indígena Refugiada e Imigrante, destacando as experiências de Manaus e Santarém no acolhimento a famílias Warao.

A rede de atuação e atendimento aos indígenas migrantes e refugiados, conformada principalmente por ministérios públicos, defensorias, ACNUR, OIM e o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), tem produzido materiais que visam o suporte à adequação e à especialização dos serviços direcionados aos Warao em diversas cidades brasileiras, principalmente, no norte do país, onde está o seu maior contingente.

1.4 A OPERAÇÃO ACOLHIDA

Os fluxos migratórios, socialmente construídos na origem, ensejam uma crise migratória na sociedade de destino, despreparada para enfrentar essa demanda (Baeninger; Peres, 2017). É nesse sentido que afirmamos que, a partir de 2016, se instalou uma crise migratória também do lado brasileiro. Em Pacaraima e Boa Vista, os venezuelanos, indígenas e não indígenas, passaram a ocupar espaços públicos e a requerer ajuda. A sociedade civil organizada assumiu a assistência a essas populações. Iana Vasconcelos (2018) descreve a situação em Boa Vista em 2016:

Com base nas interações entre os níveis transnacional, nacional e local é possível sugerir que em âmbito municipal a prefeitura preza por ações de “higienização” e expulsão dos venezuelanos. Em âmbito estadual, existem iniciativas precárias de políticas de acolhimento, como abrigos improvisados em ginásios esportivos e policiamento ostensivo de inibição do trabalho de

peessoas venezuelanas nas grandes avenidas da cidade. Já a Polícia Federal se mantém sempre presente em espaços de discussões sobre ações de acolhimento e integração dos/as venezuelanas em Boa Vista, mas tendo em vista o caráter complexo de suas atribuições, também protagoniza ações de deportação em massa (p. 141).

O impacto do aumento do contingente de venezuelanos, indígenas e não indígenas, foi maior em Roraima. Primeiro porque é a fronteira, propriamente dita. Em segundo, porque suas cidades são pequenas. Boa Vista é a capital brasileira com menor população. Segundo o censo de 2010, em Pacaraima, cidade fronteiriça com a Venezuela, a população era de 4.514 habitantes e em Boa Vista, capital do estado, era de 332 mil habitantes, (IBGE, 2011). Atualmente, a população de Pacaraima foi contabilizada em 19.305 pessoas e a de Boa Vista em 413,4 mil habitantes (IBGE, 2023).

As capitais Manaus (Amazonas) e Belém (Pará) são as cidades mais populosas do norte. Em 2010, sua população era de 1.802.014 e 1.393.399, respectivamente. Em 2022, o censo registrou em Manaus a população de 2.063.547 e de 1.303.389 habitantes em Belém. É possível observar que o incremento demográfico da população migrante é ressaltado nas cidades menores em Roraima – podemos observar que em Belém, a população até diminuiu 6,46% de 2010 para 2022. As capitais Boa Vista, Manaus e Belém são as cidades com maior população Warao até hoje (Figura 3).

Em Santarém, considerada uma cidade de médio porte, a população passou de 279.805 habitantes em 2010 para 331.937, segundo o recenseamento de 2022 (IBGE, 2011, IBGE, 2023), onde a presença dos migrantes e refugiados oriundos da Venezuela não pode ser apontada como relevante para o aumento populacional observado. Embora se note a presença de venezuelanos na cidade, Santarém não têm sido destino preferencial dos nacionais não indígenas da Venezuela³¹.

Portanto, passados dois anos do aumento expressivo de venezuelanos em Roraima, o governo federal então presidido por Michel Temer, designou as Forças Armadas que interviesse diretamente sobre a situação no estado. A Medida Provisória nº 820, de 15 de fevereiro de 2018, criou a Missão Força-Tarefa Logística Humanitária (FTLogHum), mais conhecida como Operação Acolhida. Posteriormente, a medida provisória se converteu na Lei nº 13.684 de 21 de junho de 2018.

³¹ Entre abril de 2018 e outubro de 2022, o município de Santarém recebeu cerca de 26 pessoas venezuelanas por meio da estratégia de interiorização do Governo Federal (Migracidades, 2022).

Segundo a Casa Civil, a Operação Acolhida é:

Uma grande força-tarefa humanitária executada e coordenada pelo Governo Federal com o apoio de entes federativos, agências da ONU, organismos internacionais, organizações da sociedade civil e entidades privadas, totalizando mais de 100 parceiros, a Operação oferece assistência emergencial aos refugiados e migrantes venezuelanos que entram no Brasil pela fronteira com Roraima, (Casa Civil, s/d).

A Operação Acolhida foi criada para atuar em três eixos: 1) ordenamento da fronteira, a partir da recepção e triagem dos migrantes para regularização migratória e atendimentos de saúde; 2) acolhimento, para aqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade; 3) interiorização, que têm como objetivo amenizar a pressão populacional dos migrantes e refugiados da Venezuela sobre Roraima. Para tanto, os interessados se inscrevem para serem deslocados, pelas Forças Armadas ou parceiros, até municípios credenciados. Para isso, necessitam se enquadrar em alguns critérios (Figura 7) (Casa Civil, s/d).

A Operação Acolhida é coordenada pela Casa Civil, a partir de um Comitê Federal de Assistência Emergencial que tem caráter deliberativo, formado por: Casa Civil (CC), Ministério de Justiça e Segurança Pública (MJSP), Ministério da Defesa (MD), Ministério da Saúde (MS), Ministério da Cidadania (MC), Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), Ministério das Relações Exteriores (MRE), Ministério da Economia (ME), Ministério do Desenvolvimento Regional (MDR), Ministério da Educação (MEC), Gabinete de Segurança Internacional (GSI) (Figura 7).

A coordenação operacional da Operação Acolhida está a cargo do Ministério da Defesa, por meio das Forças Armadas, especialmente, do Exército, que atuam de modo transversal nos três eixos. Para fins operacionais, a saúde possui um subcomitê à parte, mas se integra ao eixo de ordenamento da fronteira.

Por fim, a FT Log Hum conta com parcerias que dão apoio técnico e operacional como as agências, programas e fundos da ONU, organizações da sociedade civil e setor privado. Estados e municípios atuam, principalmente, por meio da rede do Sistema único de Assistência Social (SUAS). Há ainda parceiros do sistema de justiça, que são: Defensoria Pública da União (DPU), Ministério Público Federal (MPF) e Conselho Nacional de justiça (CNJ) (Figura 7).

Para Tardelli (2023b), o universo institucional do refúgio no Brasil possui um caráter de administração tripartite, formado por governos, agências da ONU e organizações da sociedade civil. Para o antropólogo:

No entanto, ainda que discursivamente essas agências e organizações não governamentais apareçam enquanto um “apoio técnico-operacional”, na prática elas assumem um importante protagonismo, que coloca por terra as pretensas fronteiras entre Estado, ONU e organizações da sociedade civil (p. 228).

Figura 7 – Organograma da Operação Acolhida



Fonte: Tardelli (2023b).

Ao mesmo tempo em que a Operação Acolhida pode ser compreendida como o empreendimento para a superação de uma crise migratória do lado brasileiro da fronteira, para Vasconcelos e Machado (2021), também é o marco de um novo momento da política migratória nacional com os venezuelanos. Para os autores, a Operação Acolhida é uma demonstração de que, mesmo diante da expectativa de uma aparente modernização das leis de migração, a partir da nova lei de 2017 e das políticas de regulação do refúgio, na prática, a política migratória brasileira reforça a mesma lógica de securitização e higienização do antigo Estatuto do Estrangeiro, criado no período da ditadura militar. Para os autores, ordenamento da fronteira, abrigamento e interiorização, são novas nomenclaturas para legitimar o controle migratório que continua pautado na relação entre migração e segurança, porém, recorrendo ao discurso humanitário.

Em junho de 2018, a estrutura da Operação Acolhida foi instalada em Pacaraima, com o Posto de Recepção e Identificação (PRI), Núcleo de Saúde da Acolhida, Posto de Interiorização e Triagem (PITRIG), Posto de Recepção e Apoio (PRA), o Abrigamento de Trânsito (BV8) e Abrigo Indígena Janokoida.

Em Boa Vista, a Operação Acolhida instalou 11 abrigos. No entorno da rodoviária, foi instalado um Ponto de Recepção e Apoio (PRA) e, em outros pontos da cidade, um Posto de Interiorização e Triagem (PTRIG), o Centro de Coordenação de Interiorização (CCI) e o Núcleo de Saúde.

É preciso pontuar também que 2018 foi o ano de eleições presidenciais e estaduais e a situação dos venezuelanos no norte do país serviu de palanque político antiesquerdista, sobretudo, para conservadores nas eleições, em um cenário político polarizado, especialmente, em Roraima.

Vasconcelos e Machado (2021) afirmam que a retirada dos venezuelanos dos espaços públicos para serem realocados em abrigos ou encaminhados para outras cidades tem um viés de higienização, caracterizando assim um novo tipo de exclusão e de indesejáveis. Os autores apontam que, nas últimas décadas, ações tidas como humanitárias têm sido utilizadas como justificativas para o avanço de políticas de securitização, tal como as operações de pacificação nas favelas no Rio de Janeiro pelas Forças Armadas. Desse modo, movimentos de higienização social ocorrem amparados legalmente em noções humanitárias.

Do total de 11 abrigos instalados em Boa Vista, seis eram destinados a indígenas, onde a maioria era Warao. A gestão desses espaços era feita por organizações internacionais, como o ACNUR, organização religiosa Fraternidade e organização humanitária Fraternidade Internacional e Associação Voluntários para o Serviço Internacional (AVSI). Há ainda a atuação de organizações não governamentais que executam projetos financiados por agências, programas e fundos da ONU, que são chamados de parceiros implementadores. As Forças Armadas são responsáveis pela logística de execução de toda a operação, provendo e mantendo a estrutura física, fornecendo alimentação, transporte e a mão de obra militar envolvida.

Vasconcelos e Machado (2021) notam que, mesmo que a gestão dos abrigos seja terceirizada, ocorre um processo de militarização dos espaços pela presença dos militares e, sobretudo, pelo controle e pela burocratização da vida cotidiana. Os autores indicam que, desse modo, esses abrigos se aproximam do modelo de campo de refugiados pelo mundo, porém, um tipo híbrido, dado que, formalmente, nada impede a circulação das pessoas. Contudo, tal como os campos de refugiados padrão, tais espaços se constituem em lugares de isolamento, contenção da diferença e de exceção, já que, dentro deles, as regras são diferentes do mundo considerado “normal”.

Em 2018, a Operação Acolhida inaugurou as primeiras unidades do que chamo de complexo Rondon, pois formam um conglomerado de abrigos: Rondon 1 (aberto em julho de 2018, abrigando mais de 500 pessoas); Rondon 2 (primeiro abrigo de trânsito voltado aos participantes da interiorização, com capacidade para cerca de 600 pessoas) e Rondon 3 (com capacidade para mais de 1.300 pessoas, o maior da América Latina) (Tardelli, 2023). Em 2024, eles haviam se convertido em Rondon 1, Rondon 5 e Waraotuma a Tuaranoko (antigo Rondon 3, destinado aos indígenas), que tem capacidade para abrigar até 2.242, 1.100 e 1500 pessoas, respectivamente (ACNUR, 2024b). O complexo se localiza entre a avenida General Sampaio, avenida das Guianas (BR 401) e avenida Brasil, junto a outros prédios da Operação Acolhida como o Centro de Coordenação de Interiorização (CCI), compondo uma paisagem similar aos dos campos de refugiados pelo mundo, pois é formado por fileiras de barracas de lonas brancas a perder de vista (Figura 8).

Quando estive em Boa Vista, em novembro de 2021, a Operação Acolhida iniciou a transferência dos abrigos indígenas espalhados em bairros da capital roraimense para o complexo Rondon. A desocupação do abrigo do bairro Pintolândia, o mais populoso dos seis abrigos indígenas, fez-se sob barulhento protesto dos Warao. Eles conseguiram mobilizar parte da sociedade civil e da opinião pública, freando a transferência simultânea de todos os abrigos indígenas para o que havia se convertido no abrigo Waraotuma a Tuaranoko.

Após amainarem os efeitos da variante ômicron sobre a população de Boa Vista, em março de 2022, as transferências dos abrigos indígenas para o complexo Rondon foram finalmente completadas. Parte dos Warao abrigados no espaço do Pintolândia se recusou a sair de lá, formando o que agora é visto como uma ocupação espontânea não mais assistida pela Operação Acolhida. Algumas instituições realizam atendimentos pontuais no local.

Nos protestos contra a transferência para o Rondon, havia vários cartazes pedindo que o ACNUR deixasse a gestão dos abrigos. Neles, os Warao acusavam a entidade de ser autoritária e não lhes consultar, como recomenda os acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário. Os protestos também pediam que outras soluções fossem dadas além de mais abrigos. Reclamavam que o Rondon era distante da cidade e que viveriam em barracas de lona inadequadas para o forte calor da região, com banheiros químicos e chuveiros coletivos, centralizando indígenas de

diferentes povos e não indígenas. Ou seja, suas condições de vida seriam ainda piores³².

Figura 8 – Complexo Rondon



Fonte: Elaboração própria, adaptado de Google Maps (2025).

Roa (2023) aponta que, ao se estabelecer, em 2018, a Operação Acolhida desmobilizou as redes municipais e estaduais de assistência social do processo de recepção dos refugiados indígenas (e não indígenas). E seguiu na direção oposta ao formar parcerias com entidades internacionais especializadas em atuar em emergências humanitárias, como as agências da ONU. A Operação Acolhida foi criada para atuar em uma emergência humanitária e fornecer abrigo, alimentação e água, sendo uma força tarefa de logística humanitária por definição. O próprio orçamento da Operação renovado ano a ano, limitava que as ações fossem pensadas para além desse período. Assim, a noção de emergência foi se renovando, também,

³² Ver reportagem de Caíque Rodrigues, **Venezuelanos indígenas acusam Operação Acolhida e Acnur de ameaçar cortar comida caso não troquem de abrigo: “humilhante”**, G1 Roraima, 17 mar. 2022. Disponível em <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/03/17/venezuelanos-indigenas-acusam-operacao-acolhida-e-acnur-de-ameacar-cortar-comida-caso-nao-troquem-de-abrigo-humilhante.ghtml> Acesso em: 15 de julho de 2025.

ano a ano sem que houvesse um plano de transferência de responsabilidade da situação de emergência para o acesso à direitos básicos a partir das políticas públicas operadas pelos governos.

Além disso, como aponta Roa (2023), as entidades envolvidas na Operação Acolhida não possuía experiência ou conhecimento para atuar com populações indígenas. E a FUNAI, órgão indigenista estatal não foi chamada para atuar junto à Operação.

Por sua vez, os Warao se manifestavam contrários ao prolongamento da noção de emergência, indicando que queriam mais que abrigos. Vasconcelos e Machado (2021) coadunam com Agier (Damasceno et al, 2010) quando ele afirma que a mediação das entidades de intervenção humanitárias produz, ao mesmo tempo, despolitização e resistência dos refugiados. A despolitização nesses espaços ocorre porque é concedido o direito de ser administrado por uma política humanitária. E, dessa forma, os direitos humanos passam a ser compreendidos como “direitos humanitários”, que implica em ser tutelado, ocasionalmente expulso ou permanentemente mantido nos espaços de exceção dos campos de refugiados. Entretanto, afirmam os autores, esses também são espaços de construção de resistência, como ocorreu na transferência do abrigo Pintolândia para o complexo Rondon.

Dos seis abrigos indígenas de Boa Vista, restam dois: o Jardim Floresta (com 451 pessoas) e o Waraotuma a Tuaranoko (com 1434 pessoas) – esse, localizado no complexo Rondon, constituiu-se o maior abrigo indígena da América Latina (ACNUR, 2024b)³³, em 2025, gerenciado pela AVSI. Em Pacaraima, em 7 de outubro de 2024, as cerca de 400 pessoas que estavam abrigadas no Janokoida começaram a ser transferidas para o Waraotuma a Tuaranoko em Boa Vista³⁴. Embora não seja chamado oficialmente de campo de refugiados, a abertura do complexo Rondon consolida a política de exclusão, securitização e higienização indicada por Vasconcelos e Machado (2018) em 2015, agora com contornos físicos mais definidos.

³³ Dados atualizados em 23 de outubro de 2024 no sistema de registro global do ACNUR.

³⁴ Em novembro de 2024, foi feita uma ação de deslocamento para abrigo Waraotuma a Tuaranoko, em Boa Vista, realizada sob o argumento de que havia risco de desabamento no terreno. Na época, lá viviam 310 indígenas dos povos Warao e E'ñepá, que não foram consultados nem avisados sobre a ação. Parte deles não aceitou ir para o novo abrigo e permaneceu sem assistência nas ruas de Pacaraima, pelo menos até janeiro de 2025 (Rodrigues, 2025). As ações de mudanças repentinas são uma prática recorrente e indica a tentativa de desmobilização dos indígenas em torno de seus interesses.

Em 2019, a pedido do governo do Estado, Manaus foi incorporada à Operação Acolhida. Mas, diferente do que acontece em Roraima, onde os parceiros da Operação Acolhida gerenciam os abrigos, as secretarias de assistência social do estado do Amazonas e do município se mantiveram nessa função e tinham papel central na execução das políticas. A atuação direta das Forças Armadas sobre o abrigamento em Manaus se restringia aos abrigos temporários, para indígenas e não indígenas localizados no entorno da rodoviária. As agências, fundos e programas das Nações Unidas e seus parceiros locais atuavam por meio de projetos de apoio, apoio técnico e operacional.

A exemplo do que produziu em Roraima, a presença dos militares na recepção dos migrantes e refugiados venezuelanos em Manaus, propiciou um caráter de controle e burocratização dos espaços de recepção (Vasconcelos; Machado, 2021). Embora, especificamente nos abrigos dos Warao, a atuação direta dos militares seja bastante reduzida se comparada a Roraima, ficou evidente o processo de enrijecimento da disciplina interna de abrigamento a reboque das condições impostas pela pandemia de covid-19 em 2020 e 2021. Isso significa que a entrada e a permanência dos Warao nos abrigos, mesmo os de trânsito, tornaram-se ainda mais difíceis para eles.

Desse modo, podemos afirmar que se estende a Manaus o que apontam Vasconcelos e Machado (2021) quando afirmam que a atuação das Forças Armadas orientada sobre os pilares da Operação Acolhida (abrigamento, ordenamento e interiorização) terminam legitimando o controle migratório, porém recorrendo ao discurso humanitário.

Para Krenak (2022), os povos indígenas brasileiros descobrem o Brasil na década de 1970, quando então compreendem quais canais de negociação com o Estado brasileiro, culminando em toda a discussão que desaguou na Conferência Nacional de Saúde Indígena e nos artigos 231 e 232 da Constituição federal. Penso que o mesmo se pode dizer dos Warao que ao atravessarem a fronteira tiveram suas primeiras lições de Brasil nos estados do norte. A sua plena “descoberta” tem acontecido a partir de sua inserção no movimento indígena brasileiro, como importante caminho para assegurar seus direitos. Podemos tomar como marco a participação de algumas lideranças no acampamento Terra Livre e Marcha das Mulheres Indígenas, ocorridos em 2021, em Brasília. Nesse período, surgiram as primeiras organizações de indígenas refugiados e migrantes em Roraima, como a

Associação Dos Migrantes Indígenas Roraimö (AMIR), criada em 2021; em 2022, o coletivo Yakera Ine, que representava as famílias que permaneceram ocupando o espaço do antigo abrigo Pintolândia; o Conselho indígena Najakara Moorü, formado por indígenas dos povos Warao e Kariña, que se organizaram para comprar e gerenciar uma propriedade particular na comunidade rural do Cantá, próxima à Boa Vista; e o Warao Ojiduna, organização que representa a população da região metropolitana de Belém, Marabá e Salinas, no Pará.

2 POR ONDE ANDAM OS WARAO

2.1 OS CAMINHOS NA VENEZUELA

Os Warao ocupam a região do delta do rio Orinoco há, pelo menos, 8.000 anos. Eles são citados nas primeiras narrativas dos espanhóis, que com eles estabeleceram os primeiros contatos. Foi com os Warao que os colonizadores aprenderam o nome Orinoco, que tem origem na expressão, *wirinoko*, que significa “lugar onde remamos” (García-Castro, 2006; Rosa, 2021).

São considerados coletores e pescadores, tendo aprendido agricultura rudimentar e a construção de canoas aptas a travessia marítima no contato com povos *aruak* e *karib*, há cerca de quatro mil e três mil anos, respectivamente. Um dos subgrupos Warao, registrados pelos primeiros colonizadores como Siawani (Chaguanes), desenvolveram, notavelmente, as habilidades de construir e remar em canoas monóxilas com excelente capacidade de navegação no mar do caribe. Os outros povos lhes chamavam de “o povo da canoa”, significado que os colonizadores estenderam a toda a etnia. E, atualmente, é como os Warao traduzem o seu etnônimo, pelo menos, no Brasil (Gassón; Heinen, 2012, Rosa, 2021, Tardelli, 2023).

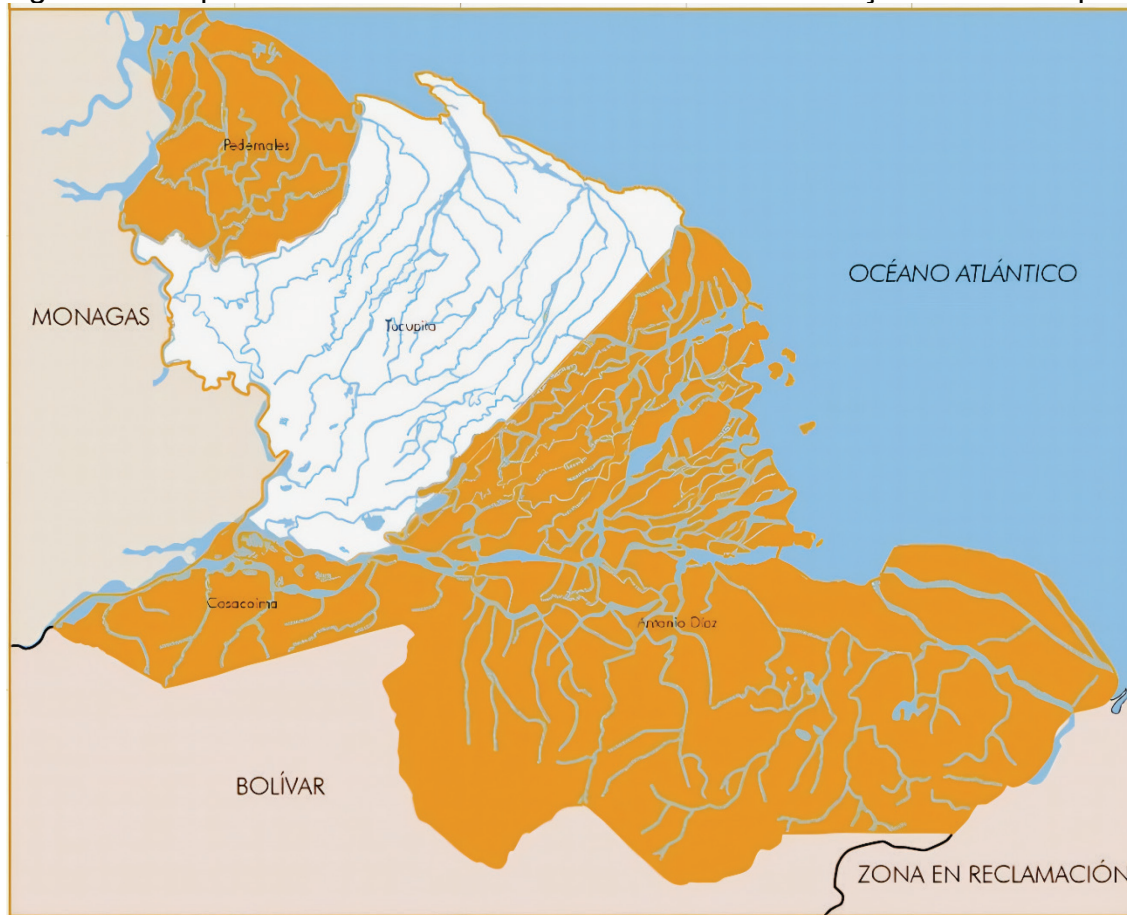
Há ainda outra interpretação para o termo. Em língua warao *waja* pode significar “costa baixa”, “pantanosa” ou “pântano”, e *arao* significa “gente”. Desse modo, Warao quer dizer “gente da costa baixa”, referindo-se ao lugar onde vivem (García-Castro; Heinen, 1999, Tardelli, 2023). Para García Castro-Castro e Heinen (2000) a distinção de termos pelos quais se autodenominam informam sobre a diversidade cultural, histórica e geográfica que caracteriza sua formação étnica.

O delta é composto por denso interflúvio e várias ilhotas (Figura 9). Os braços de rio que derivam do curso principal do Orinoco são chamados de *caños*. Os *caños* Mañamo, Macareo e o Río Grande foram os mais utilizados para entrar e sair do interior da Venezuela no período colonial. Os *caños* Mañamo (ocidente) e o Rio Grande (oriente) são os limites físicos do que seria o delta do rio Orinoco propriamente dito (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

O regime de subida e descida do Orinoco mantém a região alagada por seis meses e se alinha ao regime das marés do mar Atlântico no período de descida das águas. O difícil acesso à região e as características culturais dos Warao os

mantiveram quase completamente alheios à campanha colonial até o início do século passado, até a década de 1920 (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

Figura 9 – Mapa do estado de Delta Amacuro com a localização dos municípios.



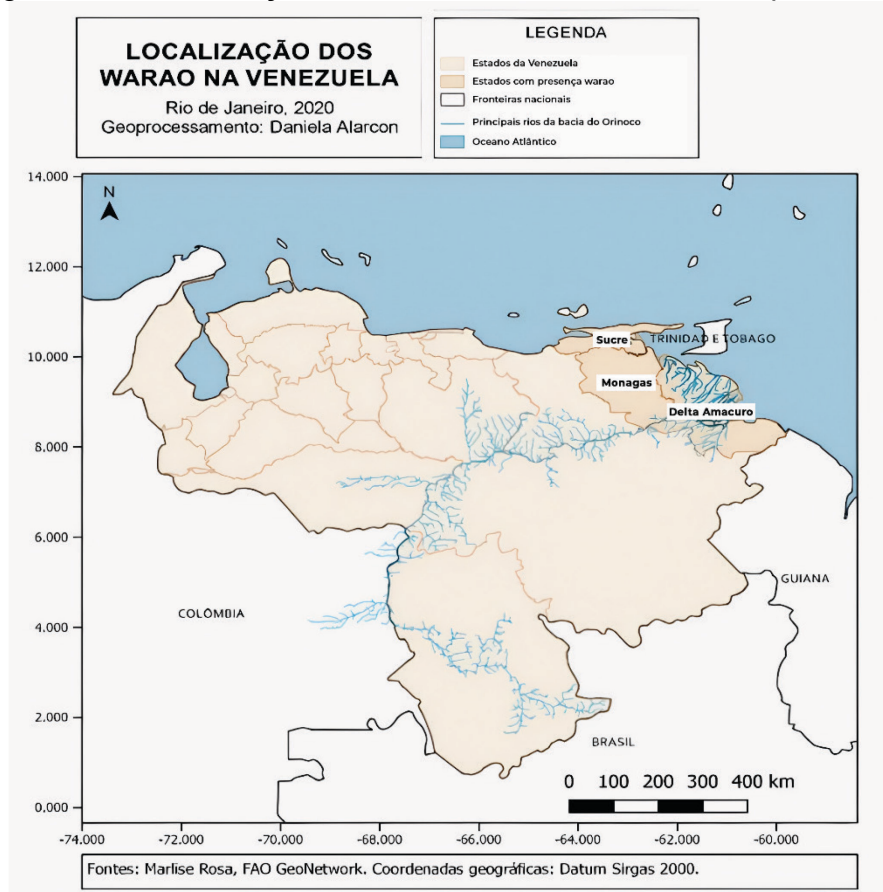
Fonte: Catálogo del Patrimonio Cultural Venezolano, 2004-2007 (Rosa, 2021).

Incursões coloniais no nordeste venezuelano em diferentes períodos fizeram com que a maior parte dos Warao se concentrasse no delta do rio Orinoco (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008). Hoje eles vivem nessa região, que compreende o estado do Delta Amacuro, mas também vivem em Monagas e Sucre (Figura 10). Além da Venezuela, os Warao também estão na República Cooperativa da Guiana, no Suriname e, atualmente, no Brasil (Tardelli, 2023), de onde empreenderam caminhos para o Peru, Bolívia e Argentina.

Os Warao são diversos em sua formação cultural. Não conformam um grupo étnico absolutamente homogêneo, sua unidade está ancorada no denominador comum da língua, considerada isolada, mas fortemente marcada pela convivência com povos aruak e karibe. Garcia-Castro (2000) informa que, no delta, os Warao se distinguem entre os *hota arao* ("habitantes do alto") e warao (*waha arao*), "habitantes

das terras baixas". Tal divisão se baseia na localização geográfica. Por isso, o termo *hotarao* também é utilizado para designar *criollos* e estrangeiros que vivem no alto delta. Assim como, o termo *warao* serve também para designar indígenas de outra etnia que também vivem no baixo delta – um dos grupos Warao que conheci em Santarém se referiam aos indígenas brasileiros como “os warao brasileiros”.

Figura 10 – Localização atual dos Warao na Venezuela por estado.



Fonte: Rosa, 2021.

No baixo delta, faz-se distinção entre os *warao* e os *waraowitu*. Esses são conhecidos como “puro índio”, aqueles que seriam os autênticos warao, habitantes da região do delta central. Para García-Castro e Heinen (2000) essa é uma evidência de que no decorrer da longa história da ocupação warao no delta, porções de outros povos teriam se juntado aos *waraowitu* para se esconder, primeiramente, das guerras interétnicas e, depois, da invasão colonial.

Os autores trabalham com a perspectiva de quatro culturas warao, construída com base na mitologia de origem do grupo. Elas equivaleriam às diferenças

ecológicas da região deltaica que, por sua vez, teriam produzido quatro tipos distintos de subsistência, características e habilidades próprias:

Caçadores de porcos selvagens (*váquiros*) viviam no sudeste, na região do rio Amacuro, ao lado dos Warao horticultores misturados com os Lokono (Arawak). Havia pescadores no noroeste que sabiam extrair sagu e construir curiaras, habilidades que transmitiram a alguns dos Waraowitu coletores no nordeste; e, finalmente, Warao horticultores (*conuqueros*) que se misturavam com ameríndios de língua Caribe no sudoeste. Como Wilbert aponta, o mito explica claramente os recursos naturais e suas formas de exploração correspondentes (Heinen; Garcia-Castro, 2012, p. 27, tradução minha).

Há ainda uma notável distinção linguística. Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert, (2008) identificam três formas de falar a língua warao que, contudo, não geram total incompreensão entre falantes de diferentes regiões:

Um dialeto é falado no delta ocidental entre os *caños* Mañamo e Mariusa; outro entre os habitantes dos *caños* Winikina e Sacupana; e um terceiro entre o *caño* Sacupana e o Rio Grande (p. 34, tradução minha).

Com base em documentos históricos, Garcia-Castro e Heinen (2000) afirmam que tais demarcações linguísticas e culturais foram mais fortes no passado, perceptível para os colonizadores que fizeram seus primeiros registros. Contudo, atualmente, são menos marcadas por padrões ecológicos e geográficos, dada as inferências das guerras interétnicas e da invasão colonial na dispersão territorial. Os autores trabalham com a perspectiva de que a invasão teria produzido o isolamento voluntário dos Warao no delta do Orinoco, evitando o contato com os colonizadores até o começo do século passado. Nessas circunstâncias, os quadrantes ecológicos demarcados em sua mitologia se transformaram em mosaicos (García-Castro; Heinen, 2000; Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

Os Warao se movimentavam por seu território em torno das dinâmicas ecológicas e culturais. Cada comunidade nos *caños* era formada, e ainda são, por uma família extensa originada em um casal fundador. Por isso, as movimentações territoriais se davam em família extensa para a realização de festas importantes nas temporadas de coleta de mel e do buriti, fruto da palmeira *Mauritia flexuosa*, e da subida e descida das águas. A família extensa estabelecia moradia na comunidade que realizaria a festa enquanto grupos menores formavam acampamentos temporários próximos aos pontos de extrativismo, de pesca, buritizais e mel, onde

permaneciam tempo suficiente para obter o necessário para o festejo (García-Castro; Heinen, 2000; Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

O buritizeiro, *moriche* em língua warao, é fundamental na sua cosmologia e economia. É chamada por eles de “árvore da vida”, pois dela tudo obtém. São os únicos a produzir uma fécula do fruto, a *yuruma*, que era central em sua dieta até recentemente. Do tronco, fazem os assoalhos das casas, tradicionalmente, construídos em palafitas. Da fibra das folhas fazem seus famosos redes e chapéus, e toda a cestaria que vendem.

Na década de 1920, a empreitada civilizatória capuchinha na Venezuela introduziu na região o cultivo do *ocumo chino* (*Colocasia esculenta*), uma espécie de tubérculo, que gradativamente substituiu a *yuruma* (fécula de buriti) na dieta do grupo. Esse marco é o início do processo de transição entre uma economia extrativista baseada na dinâmica dos buritizais, pesca e extrativismo para uma economia agrícola, baseada no cultivo de *ocumo chino*. Os indígenas passaram a cultivar pequenos roçados próprios, ao mesmo tempo em que trabalhavam nas plantações das missões e na produção de arroz dos *criollos*³⁵. Isso os levou tanto a dependência monetária quanto a transformação do padrão de assentamento dos Warao, pois parte deles passou a fixar-se próximo às plantações em famílias menores e em lotes de terra individuais. Apesar disso, mantiveram as grandes coletas na época frutífera do buriti e do mel para suas festas (Rosa, 2021).

Mais tarde, na década de 1960, o plano de desenvolvimento para a região, tida até hoje como a menos desenvolvida da Venezuela, represou o rio Mañamo para construção de uma estrada-dique, que tinha como objetivo criar acesso terrestre a Tucupita, capital do Delta Amacuro, e possibilitar irrigação permanente para a agricultura durante o ano todo a uma área mais extensa do que aquela que alcançava o regime natural de subida e descida das águas dos rios.

Porém, o represamento do rio Mañamo teve um impacto socioambiental desastroso no território Warao. As águas salgadas do oceano passaram a adentrar uma área muito maior. Algumas reações químicas resultantes do contato do sal com a camada orgânica das ilhas do delta deixaram o solo impróprio para a agricultura e o

³⁵ Segundo García-Castro (2000) “O termo “criollo” tem origem nas diversas classificações sociorraciais que existiam na Venezuela durante o período colonial. Inicialmente, era aplicado aos filhos de espanhóis brancos nascidos na província. Com o tempo, o termo passou a se referir a todos aqueles nascidos no país que não pertenciam a nenhum grupo étnico indígena”, (p. 87, tradução minha).

ar tóxico para as pessoas, além de tornar a água inadequada para o consumo humano e para a vida dos peixes (Rosa, 2021).

Garcia-Castro e Heinen (2006) afirmam que a região ficou despovoada, pois houve uma migração massiva para Tucupita, La Horqueta, Pedernales, Barrancas y Puerto Ordaz. Esse desastre impulsionou o reordenamento dos Warao no território, estabelecendo um fluxo permanente para os centros urbanos – sua presença em Caracas é registrada pela imprensa já na década de 1970. Tal movimento se caracterizou tanto pela fixação quanto por constantes deslocamentos até as cidades, ocasião em que vendiam artesanato e trabalhavam em postos temporários para se sustentarem. Nesse período, nasceram os primeiros acampamentos urbanos dos Warao. O maior deles, localizado em La Horqueta, um distrito de Tucupita.

Outro importante marco do reordenamento de sua territorialidade foi a epidemia de cólera, que levou a morte cerca de 500 indígenas Warao entre 1992 e 1993, segundo estimativas de Charles Briggs e Clara Mantini-Briggs (2004)³⁶. Quase toda a comunidade de Mariusa, localizada no litoral oriental, partiu até Barrancas, cidade do estado de Monagas, em busca de socorro e com medo da morte rápida pelo cólera. Lá, formaram novos acampamentos urbanos às margens do rio. A gestão dessa crise por diferentes esferas de governo produziu um estado de miserabilização das comunidades atingidas, tanto no território tradicional quanto nas cidades onde se estabeleceram em consequência da epidemia (Briggs; Mantini-Briggs, 2004).

Os Warao foram os mais letalmente atingidos pela doença, no entanto, foram acusados por governos e imprensa de tê-la causado. A imagem passada pelas campanhas governamentais sobre eles era de pobreza, ignorância e infantilização (Briggs; Mantini-Briggs, 2004). Nesse contexto, segundo Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008), um grupo saiu de Barrancas até San Félix, uma cidade de médio porte da região do delta do Orinoco, para pedir ajuda governamental, mas não foram recebidos pelas autoridades. Sem ter onde dormir, passaram a noite em um mercado público. As mulheres estavam acompanhadas de suas crianças pequenas, pois esse é o seu

³⁶ Charles e Clara Briggs, em livro publicado sobre a epidemia de cólera entre os Warao, demonstram que os dados oficiais sobre casos e mortes Warao foram manipulados para parecerem menores. Por isso, adotarei aqui a estimativa dos autores. No estado Delta Amacuro foram oficialmente reportados 735 casos e 9 mortes em 1992 e 88 casos e 3 mortes por cólera em 1993. Os dados reportados da Venezuela para a Organização Panamericana de Saúde (OPAS) informaram que em 1992 ocorreram 2.842 casos e 68 mortes em todo o país, entre indígenas e não indígenas (Briggs; Mantini-Briggs, 2004).

costume. Ao amanhecer, elas receberam dos *criollos* doações em dinheiro, comidas e roupas espontaneamente.

Ao retornarem para Barrancas, onde estavam mulheres de diferentes comunidades para receber um tipo de auxílio alimentação que lhes cabia, espalharam a notícia de que em San Felix davam dinheiro aos Warao. Mais mulheres foram até lá. Desse modo, elas aprenderam que sua presença com as crianças pequenas nas ruas causava comoção nos *criollos*. Assim, teria se instituído a prática das mulheres warao de pedir doações e dinheiro com crianças em espaços públicos (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

A partir desse período de forte miserabilização das famílias warao que passaram a viver nas pequenas cidades da região do delta em consequência da epidemia de cólera. As mulheres passaram a organizar viagens de arrecadação³⁷ periódicas, que duravam entre duas e cinco semanas, para as cidades maiores da região e a explorar novas. Nas grandes cidades, as warao conseguiam valores que sustentavam suas famílias por um grande período. E assim, passaram a exercer importante papel na produção da renda familiar, já que a inserção dos homens no mercado de trabalho era limitada a funções pouco remuneradas no campo e nas cidades. As viagens de arrecadação das mulheres alcançaram Caracas, ainda na década de 1990. O montante arrecadado na capital do país podia sustentar uma família por até um ano (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

Além desses importantes marcos de reordenamento da territorialidade, ao longo do século passado, outros tipos de exploração se estabeleceram no território warao, contribuindo para que suas vidas nos *caños* se tornassem cada vez mais difíceis. A expansão agrícola por fazendeiros e a exploração por empresas pesqueiras nas comunidades do litoral ocidental fomentaram relações de dependência econômica e a tensão com os *criollos* (Briggs; Mantini-Briggs, 2004). Na região de Winikina, houve ainda a exploração de empresas de extração de palmito, arroz e da indústria madeireira que utilizaram mão de obra barata e os expulsavam de suas terras (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008, Rosa, 2021).

Outro marco importante com impactos socioambientais de grandes proporções foi o estabelecimento da exploração privado/pública de petróleo na região do delta. Segundo levantou Rosa (2021), a chamada faixa petrolífera do Orinoco é a

³⁷ Conforme apurou Weber (2022), na língua warao, o termo utilizado pelas mulheres para essa viagem é *ebukitane*.

maior reserva certificada do mundo, equivale a 75% das reservas venezuelanas com quatro campos de exploração. No estado Delta Amacuro, a atividade se concentra no município de Pedernales, onde a maior parte da população é Warao. Sozinho, esse campo (La Ladera - Los Llayones) produzia o equivalente a toda a produção do Equador. Contudo, a exploração petroleira impactou seriamente as comunidades Warao.

Rosa (2021), com base em Bustamante e Scarton (1999), enumera tais impactos:

Para os indígenas Warao, segundo os depoimentos coletados pela Comissão, a presença da indústria petrolífera perturbou a harmonia e o ambiente natural do delta do Orinoco, prejudicando o acesso a seus locais sagrados, perturbando comunidades antes isoladas, contaminando habitats e recursos naturais associados à sobrevivência de grupos ancestrais, introduzindo novas doenças, como o HIV, e proliferando doenças venéreas, tuberculose e outras. Denunciaram, inclusive, a ocorrência de abusos e violência sexual contra crianças e mulheres indígenas por trabalhadores de companhias petrolíferas, a compra de meninas para a prostituição, o consumo de bebidas alcoólicas e de drogas. Os padrões culturais, os padrões tradicionais de assentamento, o modo tradicional de agricultura e a alimentação, bem como o uso de recursos etnobotânicos para o tratamento de doenças, foram alterados. Seus territórios foram invadidos por instalações das petrolíferas, causando a migração para as cidades (Bustamante; Scarton, 1999 *apud* Rosa, 2021, p. 91).

A literatura sobre os Warao na Venezuela aponta que a deterioração de suas condições de vida em diferentes contextos históricos e diversas regiões do delta do rio Orinoco vem provocando, ao longo do tempo, idas temporárias ou definitivas para os centros urbanos, onde há gerações de famílias Warao nascidas e criadas nas cidades, especialmente, em Tucupita, Antonio Díaz, Barrancas e Pedernales. (Ayala Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008, Briggs; Mantini- Briggs, 2004, García-Castro, 2000, Garcia-Castro; Heinen, 2006).

As diferentes trajetórias que levaram os Warao até as cidades produziram distinções entre eles. Rosa (2021) apura que os Warao residentes em La Horqueta, cuja ocupação remonta a década de 1960,

... consideram-se diferentes dos *crioullos* e também dos indígenas que vivem nas comunidades de origem, pois reconhecem os códigos de conduta da sociedade envolvente, de modo a acessar com maior facilidade bens e serviços. Também possuem mais bens de consumo e comodidades materiais do que aqueles que se mantêm nos caños (p. 103).

É possível observar tal distinção no Brasil, pois os Warao que vivem há gerações nas cidades da Venezuela referem-se aos que vem dos *caños* como indígenas “selvagens” ou “puro índio”. Distinguem-se nesses termos também dos indígenas brasileiros que vivem aldeados, pois relacionam a eles estereótipos de incivilidade.

García-Castro (2000) afirma que, para conviver em contexto urbano com os *criollos*, os Warao estabelecem uma relação de aceitação e rejeição. Para o autor, os Warao modificam, temporariamente, algumas normas e condutas próprias da etnia, ao mesmo tempo em que restringem sua relação com os *criollos*. Graças a isso, os grupos se mantêm coesos. Para o antropólogo, essa é uma clara tentativa de se manterem na cidade e, ao mesmo tempo, de manter a possibilidade de interromper o contato quando for conveniente.

A miserabilização de suas comunidades, a inserção limitada ao mercado de trabalho e à moradia são influenciados por fatores como falar o idioma castellano, grau de instrução e necessidades econômicas específicas. Segundo Garcia-Castro (2000), a presença warao nas cidades venezuelanas é marcada pela prestação de serviços que não exigem qualificação, entre os quais, o de catadores de materiais recicláveis em lixões; prostituição; e pelo “setor mendicante”, nos termos do autor.

Para ele, a prática de pedir dinheiro e doações ocorreu,

... a princípio, pela impossibilidade de ingressar em outro setor, mas mais recentemente, simplesmente porque representa a possibilidade real de obter rendimentos maiores em prazos mais curtos do que se dedicassem a outras atividades (p. 83, tradução minha).

Tal situação se assemelha ao que ocorre no Brasil, embora a prostituição como indicada por García-Castro (2000) e Ayala LaFeé-Wilbert e Wilbert (2008) seja quase inexistente³⁸.

Para García-Castro (2000), há um código de conduta que orienta a presença Warao nas cidades venezuelanas: por um lado, os Warao recorrem aos *criollos* para sanar um problema econômico, conscientes de seus direitos, principalmente, o de livre circulação pelo território nacional. E, por outro, são tolerados porque a sociedade envolvente reconhece que sua condição é resultado do abandono institucional.

³⁸ Em minha experiência, conheci apenas um caso de uma pessoa que se prostituía nas ruas de Manaus. A prostituição não tem sido observada pela rede de atores e instituições que atua com os Warao no Brasil.

Com base nos autores consultados, tendo a pensar que estar nas cidades venezuelanas e deslocando-se entre elas e suas comunidades em busca de dinheiro para sustentar-se, física e culturalmente, não é uma característica cultural sua, mas uma estratégia possível que os Warao encontraram para lidar com as transformações impostas pela empreitada colonial e capitalista sobre seu território e modos de vida ao longo dos anos.

Tal movimentação pode ser compreendida como um reordenamento de sua territorialidade, já que não há uma perda definitiva de relação com o território nos *caños*, o que pode ser observado também no contexto brasileiro, principalmente, na porção dos Warao estabelecidos na fronteira. Dentre as possibilidades do viver, há a inclusão de espaços urbanos que então passaram a ser importantes fontes de recursos por meio do trabalho dos homens e das arrecadações de dinheiro feitas pelas mulheres.

Há pelo menos dois séculos, os Warao da Venezuela mantêm relações com aqueles que se estabeleceram na região de Essequibo, localizada na fronteira com a Guiana. O estabelecimento de fronteiras coloniais e nacionais não dissolveu as relações entre os diferentes Warao. Desde 2016, como consequência do agravamento da crise venezuelana, muitos têm buscado também o caminho para a Guiana, onde são, pelo menos, 1400 na região transfronteiriça de Mabaruma, vivendo entre 14 comunidades indígenas e mestiças (Tardelli, 2023).

Entre esses, Gabriel Tardelli (2023) identificou o tipo de mobilidade pendular e a fixação com idas e vindas até a Venezuela. O antropólogo apurou que as comunidades de origem desses Warao são distintas das que comumente encontramos no Brasil e que não são necessariamente fronteiriças. Tal informação evidencia que a mobilidade perpassa as relações que se constroem no processo empreendido e, como os Warao, são igualmente diversas. No caso dos caminhos para a Guiana, as relações se constituíram anteriormente em outros contextos e foram acionadas com maior ênfase à medida em que se agravava a crise venezuelana.

Marabuma é uma referência antiga para os Warao da Venezuela, e além disso, lá eles vivem em comunidades rurais junto a outros Warao, indígenas de outras etnias e mestiços (Tardelli, 2023). No Brasil, vivem nas cidades por conta própria ou em abrigos. Por isso, acredito que a saída da Venezuela para o Brasil e para a Guiana em meio à crise é, literalmente, um caminho. É o protagonismo possível ante condições adversas para caminhar.

2.2 AS HISTÓRIAS QUE OS WARAO CONTAM

Na primeira vez que falei publicamente a respeito os Warao, no segundo semestre de 2018, ainda com poucas informações sobre eles, a convite do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA) da UFOPA, um aluno da etnia Munduruku³⁹ me perguntou se eu sabia por que os Warao tinham ido para Santarém, por que não estavam na sua terra ou se “eles vivem assim andando pelo mundo?” Respondi o que sabia na época: que eles tinham vindo ao Brasil porque estavam passando fome na Venezuela.

Era o que eles nos contavam no abrigo. Falavam ainda do desabastecimento, da inflação, de que todo o “soldo”⁴⁰ que recebiam do governo não comprava mais sequer um quilo de trigo, ingrediente principal das *arepas*⁴¹ que adoram comer. E ainda quando havia produtos nas prateleiras dos mercados, não conseguiam comprá-los.

Me marcou a história de uma família cuja a mãe morrera de fome um pouco antes de chegar ao Brasil. O pai lamentava que faltava muito pouco para chegar à fronteira quando sua mulher começou a enfraquecer, que quis ficar ao seu lado, mas ela lhe mandou seguir para evitar que ele morresse também, deixando assim seu único filho de nove anos sozinho. Quando conhecidos que permaneceram no local onde estava a mulher conseguiram atravessar para o Brasil, eles souberam da sua morte.

Os Warao viajam comumente em condições precárias, muitos chegavam magros aos abrigos, tanto em Santarém quanto em Manaus, pois mesmo os que tinham provisões para a viagem, não raro, eram surpreendidos pela mudança dos preços ou dos planos no percurso. Eles contavam que ao passar pela fronteira oficial entre Santa Helena do Uarén, na Venezuela, e Pacaraima, no Brasil, algumas vezes, sofriam extorsão de militares venezuelanos e/ou brasileiros ou eram furtados ou

³⁹ Duas famílias warao chegaram até Jacareacanga, no alto rio Tapajós, atraídos pela possibilidade de trabalhar no garimpo. Lideranças da etnia Munduruku, sem nunca terem visto indígenas em situação de rua, os convidaram para morar em uma aldeia. Contudo, por não serem agricultores e não terem gostado do trabalho no garimpo, os Warao saíram de lá. De onde vem a curiosidade do aluno, filho da referida liderança Munduruku, em perguntar se os Warao “andam assim pelo mundo”.

⁴⁰ A partir do governo Chavez, foi concedido a alguns indígenas um benefício mensal em dinheiro que eles chamavam de “soldo”, “salário” (Moutinho, 2017).

⁴¹ A *arepa* é uma tortilha muito popular na Venezuela. Se faz comumente com farinha de milho branco, pode ser assada ou frita, simples ou recheada. A *arepa* warao é feita com trigo e se assemelha a um pão sírio, quando assada, e à massa de pastel, quando frita.

roubados. Um senhor que conheci em Santarém me contou que ele e sua família acumularam quinze mil reais para trazer outros parentes para o Brasil. Ele era a pessoa responsável por ir até a cidade venezuelana onde encontraria seus parentes para trazê-los, mas ao passar pela fronteira, militares venezuelanos o roubaram e ele ficou apenas com cerca de cinco mil reais. Ele seguiu até a cidade de destino, mas não pôde trazer seus parentes.

Para evitar passar por essas situações, driblar a fiscalização e as filas que se formavam nos momentos de maior pressão sobre a fronteira oficial, tal como seus compatriotas *criollos*, muitos Warao optavam por fazer a travessia pelas *trochas*, caminhos que já eram utilizadas por comunidades indígenas transfronteiriças, em algumas delas é necessário atravessar pequenos rios. O caminho pelas *trochas* pode aumentar em até três dias a travessia e tem como guia atravessadores conhecidos como “coiotes”.

Alguns interlocutores afirmaram que os coiotes seriam membros de facções criminosas de narcotraficantes que tomaram conta de algumas comunidades indígenas transfronteiriças para controlar a passagem de diversas mercadorias ilegais para o Brasil, como mercúrio para o garimpo e armas. Entretanto, regulam a violência na travessia, paradoxalmente, proporcionando segurança aos que passam por esses caminhos.

Os valores cobrados para a travessia irregular variam, mas encarecem nos momentos de maior pressão sobre a fronteira oficial, pois a fila de espera cresce e a demora aumenta nos postos de controle da polícia federal em Pacaraima, aumentando a demanda pelos coiotes. Uma mulher Warao que conheci atravessou a fronteira durante a pandemia em 2021, na ocasião, ela me contou que esperava pagar entre 50 e 70 reais em um trajeto feito por motocicleta, mas só saberia realmente o valor ao chegar no ponto de encontro com os coiotes. A sua expectativa se baseava no valor pago por um conhecido duas semanas antes.

As histórias que os Warao contam sobre a decisão de saírem de suas casas e as condições de sua travessia são dramáticas. Uma característica marcante dos Warao é que eles, raramente, viajam sozinhos. Costumam atravessar a fronteira com, pelo menos, os familiares com quem dividiam a mesma casa na Venezuela cujo número mínimo de pessoas pode variar. Mas, também se deslocam com parte de suas famílias extensas, em grupos que chegam facilmente a trinta pessoas. Outra característica é que há um número considerado de crianças e jovens com menos de

18 anos que chegam a ser metade do grupo familiar. Nisso, os Warao diferem do perfil predominante de migrantes venezuelanos que é de homens que fazem sozinhos a travessia para o Brasil⁴². Contudo, a decisão de quem vai e quem fica é, fortemente, influenciada pela condição financeira das famílias warao.

Em Manaus, conheci uma senhora, que chamarei aqui de Nair Valdez. Ela estava em um abrigo com seu esposo e um filho adolescente. Sua pequena família viajava junto com outra, os Moreno, que era mais numerosa, com 15 pessoas. As duas famílias se juntaram no caminho para o Brasil, mas Nair era de uma comunidade no litoral e a família Moreno vivia em Barrancas, cidade do estado de Monagas. Certa vez, Nair estava em uma das atividades que eu conduzia no abrigo, quando um membro da família Moreno lhe deu um recado. Por viajarem juntos, quando alguém queria falar com Nair, telefonava ou mandava recados por WhatsApp para os números de telefone da família Moreno. Assim, Davi Moreno deu a Nair o recado que alguém em Pacaraima precisava falar com ela urgentemente. Nair pediu licença para telefonar do celular de Davi Moreno na mesma hora, pois ele deveria voltar ao restaurante onde trabalhava como ajudante de cozinha e levaria o aparelho. Davi retornou a ligação para uma pessoa que estava no abrigo Janokoida, em Pacaraima, mas desligou em poucos segundos, pois a dona do celular pediu que ele ligasse novamente em alguns minutos para que ela pudesse chamar a pessoa que precisava falar com Nair, uma mulher que era sua vizinha na comunidade onde vivia no litoral. Quando, finalmente, falaram-se, a senhora do outro lado da linha contou que seus familiares na Venezuela contaram que Jussara, filha de Nair, na época com 20 anos de idade, embarcou sozinha em uma canoa pequena a remo com o filho de três anos rumo a Essequibo, na Guiana, pelo mar, em um trajeto que durava cerca de seis horas. Contou ainda que Jussara havia deixado sua outra filha, de um ano e quatro meses, sob os cuidados da avó paterna, uma *criolla* que, segundo Nair, não era uma boa pessoa. Ao desligar o telefone e contar detalhadamente para mim e Davi Moreno o que aconteceu, as lágrimas começaram a escorrer fartamente em seu rosto.

Diante da situação, disse a Nair que poderia parar com a atividade, mas ela fez questão de terminá-la. A atividade consistia em fazer um desenho de um jardim

⁴² Dados da Plataforma R4V, atualizados em junho de 2024, mostram que a maioria dos migrantes venezuelanos, 56%, são de pessoas que viajam sozinhos (dentre as quais, a maioria é homens); os que viajam com uma parte da família são 41%; com toda a família são 2% e com outras pessoas, 1%. Os dados não fazem distinção étnica entre indígenas e não indígenas (R4V, 2024).

com espécies medicinais. Enquanto desenhava, ela desabafava comigo suas angústias. Contou que já havia perdido um filho que, aos 19 anos, saiu de casa pra trabalhar em uma fazenda na Venezuela, em uma região próxima ao Brasil e, desde então, ela nunca mais soube dele. Naquele momento, ela temia também perder a filha e o neto, receava que acontecesse algum acidente, pois Jussara fora sozinha remando em uma “curiara”, uma canoa pequena que, pelo que me descreveu Nair, é o que na Amazônia chamamos de “casquinho”, por ser realmente, muito pequena, feita para caber duas pessoas, no máximo. Nair começou a pensar em modos de trazer a neta para viver com ela em Manaus. Dizia não conseguir compreender a decisão da filha de ter deixado a menina e concluiu que ela só poderia estar passando muita fome para ter tomado essa decisão. Nair se sentia culpada por não ter trazido a filha e os netos. Jussara havia se separado do pai *criollo* das crianças porque, segundo ela, ele era um homem avarento e comandado pela mãe e, por isso, estava realmente sozinha.

Nair, seu esposo e filho mais novo saíram da sua comunidade no Delta com a ajuda financeira do filho mais velho, que já estava em Boa Vista com esposa. Na ocasião, ela não tinha dinheiro para completar a passagem de Jussara e o casal de netos. No momento de nossa conversa, desesperava-se porque estava certa de que se perderia da filha. Ao ouvi-la, dei-me conta de que havia os Warao que se jogavam nas estradas com algum dinheiro para chegar ao Brasil e havia os que não tinham esses recursos e se lançavam ao mar apenas com sua coragem e um remo para chegar à Guiana.

Doze dias depois, reencontrei Nair. Sua vizinha que estava em Pacaraima havia repassado a notícia de que sua filha chegara a Essequibo. Ela e a criança estavam bem e a jovem já tinha encontrado trabalho como atendente em um restaurante. Nair estava muito feliz e, a partir de então, fazia cálculos de como faria para trazer a neta para junto de si no Brasil. Ela pretendia pedir ao pai da criança para levá-la até Santa Helena, onde a buscaria. Mas imaginava que teria que pagá-lo para isso, o que ela não teria condições de fazer tão cedo.

Outra família que conheci, pai, mãe e quatro filhos contaram que viviam bem em Barrancas, pois o homem trabalhava como agente de saúde e a mulher trabalhava como serviços gerais no mesmo local, haviam conseguido os postos com apoio de um político warao. Possuíam uma casa e trabalho quando a crise de abastecimento se agravou na Venezuela. Ao saber notícias de que seus parentes encontravam comida

acessível e melhores perspectivas no Brasil, o pai resolveu vender a casa. A mãe resistiu porque não conseguiriam vendê-la pelo preço que valia, segundo ela, era uma casa grande com quintal. Mas aceitou, pois tinham medo de não conseguir sequer o preço menor pela venda adiante. Com o dinheiro em mãos, vieram todos confortavelmente de ônibus. No Brasil, ficaram nos abrigos e logo o restante do dinheiro se acabou.

2.3 ENCONTRANDO UM NORTE: MANAUS E SANTARÉM

No ano de 2016, a entrada de migrantes venezuelanos na fronteira com o Brasil aumentou exponencialmente. Assim como a pressão da população local sobre eles, especialmente, sobre os que se instalaram nos espaços públicos de Pacaraima e Boa Vista. A sociedade civil assumiu a assistência aos venezuelanos, mas os recursos mobilizados por eles eram insuficientes. E as diferentes esferas de governo demoraram a dar respostas. Nesse contexto, os Warao e venezuelanos não indígenas buscaram sair por conta própria da pressão em que se encontravam na fronteira. Em dezembro de 2016, sua presença foi evidenciada pelo acampamento que se formou no entorno da rodoviária de Manaus, onde os Warao eram maioria (Moutinho, 2017; Vasconcelos; Machado, 2021).

A perícia realizada pelo MPF, em fevereiro de 2017, aponta ainda que, além da concorrência por recursos, os Warao saíram de Roraima porque passaram a receber menos doações nas ruas, pois havia uma campanha em diferentes meios comunicacionais para que não dessem mais dinheiro a eles (Moutinho, 2017). Destaco que, dentre os indígenas venezuelanos, os Warao são os únicos que pedem dinheiro e doações em espaços públicos e se somam a uma parcela de seus compatriotas não indígenas nessa atividade, disputando com eles tais recursos.

Diferentemente das outras etnias venezuelanas que chegaram ao Brasil, os Warao já tinham consolidada como estratégia para situações adversas a realização das viagens para arrecadação de doações em outras cidades, chefiadas pelas mulheres, com ou sem seus esposos. Assim, parte dos Warao empreendeu a abertura de mais um caminho rumo a Manaus, capital do Amazonas. Embora, vale ressaltar, nem todos queiram sair de perto da fronteira, preferindo permanecer nas cidades roraimenses.

Rosa (2021) relata que em dezembro de 2016 e ao longo de 2017, a mobilidade Warao seguiu os padrões já estabelecidos pelas mulheres na Venezuela, que implicava em uma primeira viagem exploratória feita por um pequeno grupo de mulheres adultas aparentadas entre si que, depois retornavam ao ponto anterior para buscar seus esposos e parentes. Foi desse modo que os Warao chegaram a Manaus e se estabeleceram em quartos de hotéis e casas alugadas no centro da cidade, no bairro de Educandos (zona sul) e no bairro Monte Sinai (zona norte) e em um acampamento no entorno da rodoviária (zona centro sul) formado junto com seus compatriotas.

Os migrantes venezuelanos acampados nos arredores da rodoviária foram atendidos, inicialmente, por mutirões da assistência social municipal e estadual. A sociedade civil também se mobilizou, tal como a Cáritas Arquidiocesana de Manaus⁴³ e outros coletivos religiosos vinculados às igrejas, com doações e refeições. Segundo levantamento realizado pelo MPF, a maioria nesse acampamento era Warao (Moutinho, 2017).

A prática de pedir dinheiro em espaços públicos feita pelas mulheres acompanhadas de suas crianças pequenas foi desde então energicamente reprimida pela ação dos conselhos tutelares. Se por um lado, houve uma forte pressão para criminalizar aspectos culturais de sua presença, como o das mães acompanhadas por crianças pequenas, por outro, houve morosidade em encaminhar soluções, como ocorreu em Manaus, onde os entes do Estado, governo estadual, prefeitura e União, jogaram a responsabilidade de um para o outro por seis meses até decretar situação de emergência social⁴⁴, mesmo após seguidas recomendações do MPF, Defensoria Pública do Estado do Amazonas (DPE-AM) e Defensoria Pública da União (DPU) para que providências fossem tomadas em relação aos venezuelanos acampados (Rosa, 2021).

A partir do decreto de situação de emergência social em maio de 2017, o governo do estado requereu recurso do governo federal para financiar os abrigos para

⁴³ A Cáritas Arquidiocesana de Manaus faz parte da rede da Cáritas Brasileira, organismo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), ligada ao Vaticano por meio da Cáritas Internacional. Seu objetivo é promover a qualidade de vida de segmentos da população em situação de vulnerabilidade social, entre os quais, migrantes e refugiados.

⁴⁴ O decreto de emergência social é um recurso administrativo por meio do qual é suspensa a necessidade de licitações para aquisições de bens e serviços por 180 dias, revogáveis por mais 30, reconhecendo o comprometimento parcial da capacidade de resposta do município diante de determinada situação imprevista, a fim de agilizar o suprimento das necessidades emergenciais.

onde a população do acampamento foi encaminhada. Por meio da Secretaria Municipal da Mulher, Assistência Social e Direitos Humanos (SEMASDH), a prefeitura assumiu um compromisso com a Cáritas Arquidiocesana de Manaus para o pagamento de habitações melhores àqueles que se encontravam nas casas e hotéis pela cidade. O acordo foi minado pelas exigências burocráticas feitas pela prefeitura para a formalização dos alugueis e culminou na saída dessa organização do apoio aos indígenas Warao (Rosa, 2021).

Já em setembro de 2017, Rosa (2021) narra que as mulheres, tal como faziam na Venezuela, organizaram-se para ir até Belém do Pará. As Warao foram atraídas pela informação de que a festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré⁴⁵ era grandiosa. Segundo informaram, tinham a expectativa de fazer boas arrecadações em Belém. Além disso, os Warao são, em maioria, cristãos católicos, devotos de Dani Comoroto⁴⁶.

Contudo, algumas famílias não teriam obtido dinheiro para pagar a passagem de barco até Belém e desembarcaram em Santarém, cidade que está na metade do caminho entre Manaus e Belém pelo rio Amazonas.

Os primeiros Warao chegaram em Santarém na madrugada do dia 28 de setembro de 2017, instalando-se com seus pertences na praça da Igreja Matriz, próxima ao porto regional da cidade, no centro. Eram duas famílias e alguns homens sozinhos, totalizando 32 pessoas. Ao amanhecer, a população acionou imediatamente o Conselho Tutelar, posto que cerca de metade desse grupo eram crianças. E logo se espalhou a notícia de que tinham chegado à cidade os “venezuelanos”, assim denominados de modo genérico pela população local.

Santarém, no oeste do Pará, sempre foi importante e estratégico para os povos indígenas, quilombolas e colonizadores de todas as épocas. Está localizada na foz do rio Tapajós quando desagua no rio Amazonas, na metade do caminho entre as duas maiores capitais do norte, Manaus e Belém.

Atualmente, há um conflituoso avanço da cultura sojeira. Os sojeiros levam seu produto do centro-oeste pela BR 163, rodovia Cuiabá-Santarém; beneficiam a

⁴⁵ Evento católico de grandes dimensões que atrai milhares de fiéis e turistas, cujo ápice ocorre no segundo domingo de outubro.

⁴⁶ Dani é a tradução de “mãe” em Warao e Coromoto é o nome do povo indígena cujo cacique e esposa presenciaram a aparição de Maria, mãe de Jesus, entre 1651 e 1652. Nossa Senhora de Coromoto foi proclamada Padroeira da Venezuela em 1942.

soja nas instalações da Cargil⁴⁷, na área portuária de Santarém, e de lá segue embarcada em navios pelo rio Amazonas até o Atlântico, diminuindo os custos do transporte para a sua exportação.

Os sojeiros também avançam territorialmente pelo planalto santareno. Compram pequenas propriedades para o estabelecimento da monocultura e questionam a presença e os modos de vida dos grupos humanos locais cujas terras tradicionalmente ocupadas são consideradas obstáculos para seu empreendimento (Silva *et al.*, 2022).

Na zona rural de Santarém, a quarenta quilômetros, está localizada a Vila de Alter do Chão, um dos pontos turísticos mais procurados do país em função da perfeita composição das águas esverdeadas do rio Tapajós e a areia branca de suas margens. Chamada um dia pelo jornal britânico *The Guardian* de “caribe amazônico” (Gavin McOwen, 2009), alcunha adorada pela população local, a Vila também é rota de viajantes a quem os moradores, antigos e novos, chamam de “hippies”, mas que engloba categorias de viajantes que se autodenominam como “malucos de BR” e circenses (Silva, 2018).

Alter do Chão passa há cerca de duas décadas por um processo de gentrificação, em parte porque tem sido destino das férias das famílias de sojeiros que ali compram propriedades de veraneio. Tal gentrificação vem acompanhada do conservadorismo característico do universo do agronegócio, e faz com que parte da população de Alter e Santarém tenha um olhar atento e intolerante à presença de viajantes acompanhados de crianças. Assim, denunciar ao Conselho Tutelar é uma prática consolidada na cidade como forma de repreender e moralizar a presença dos malucos de BR, acusados de fumar maconha em praça pública na frente de suas crianças e de não lhes cuidarem.

Por isso, na manhã do dia 28 de setembro de 2017, ao verem os Warao instalados na praça da Igreja Matriz, no centro de Santarém, com suas crianças, a primeira instituição a ser acionada pela população foi o Conselho Tutelar. Ao constatar que os Warao dormiriam na praça, o Conselho Tutelar acionou a equipe de abordagem de rua do Centro POP. Os indígenas foram prontamente atendidos, levados ao Centro POP Dom Lino Vombommel, em caráter emergencial, onde foram cadastrados, receberam alimentação e puderam lavar suas roupas.

⁴⁷ Cargil é uma empresa privada, multinacional, com sede no estado de Minnesota, EUA, cuja atividade é a produção e o processamento de alimentos. Instalou-se em Santarém no ano de 2003.

No levantamento feito pela prefeitura, consta que os Warao estavam de passagem e não pretendiam ficar, apenas buscavam ajuda financeira para chegar em Belém. O que reforça a informação obtida por Rosa (2021) de que as primeiras famílias que saíram de Manaus em setembro tinham como objetivo chegar à capital paraense a tempo de fazer boas arrecadações durante a programação do Círio de Nazaré, em outubro.

O Centro Pop funciona como ponto de apoio aos moradores de rua, de segunda à sexta, das 8h às 18h. Desse modo, não existe estrutura para acolhimento noturno. Os indígenas foram alocados nos fundos da Igreja Batista por quatro dias, a pedido da Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social (SEMTRAS). No dia 3 de outubro, após reclamações de que os indígenas não atentavam para a limpeza e boa convivência no local, o grupo foi transferido para a Casa Franciscana, monastério ligado à Diocese, localizado no bairro Jardim Santarém, e lá permaneceu por um pouco mais de um mês, entre outubro e início de novembro.

Dia 5 de outubro de 2017, consta que duas mulheres Warao com duas crianças de colo chegaram na cidade e foram levadas até o grupo já instalado na Casa Franciscana. Até esse período, embora outros indígenas tenham chegado e se juntado ao grupo, dessa vez, os abrigados mostraram resistência à permanência das mulheres. Elas permaneceram no abrigo por três noites e seguiram para Belém com o dinheiro arrecadado nas ruas.

Segundo relatório da SEMTRAS, o fato deixou a equipe atenta a possíveis dificuldades em manter diferentes grupos de indígenas no mesmo abrigo. Segundo Nayara Lima, pedagoga da CAAF, que na época da chegada dos Warao, trabalhava no Centro Pop, os indígenas manifestaram a preocupação de que o aumento da população pudesse fazer com que as instituições que os auxiliavam deixassem de fazê-lo, pois assim teria ocorrido em Manaus. E, por esse motivo, opuseram-se a permanência das mulheres.

O segundo grande grupo de indígenas chegou dia 30 de outubro de 2017 e foi igualmente atendido pelo Centro Pop. O pequeno espaço e possíveis desentendimentos entre grupos diferentes fizeram com que a secretaria os colocasse em outro lugar. No mesmo dia, foram instalados na quadra poliesportiva da Escola Frei Rainério, no bairro Jutai, e lá ficaram por cinco dias.

No dia 6 de novembro foram transferidos para um dos prédios do CRAS, no bairro Santarenzinho, onde permaneceram até dezembro de 2017 – o prédio se encontrava parcial e temporariamente desativado, pois mudaria de endereço.

Santarém foi hábil nesse processo como não foram as três capitais do Norte onde os Warao haviam chegado até então. Diferentemente das duas maiores capitais do norte, Manaus e Belém, em parte, por não possuir a mesma receita orçamentária e o mesmo poder político de uma capital, o município de Santarém decretou situação de emergência social em 1.º de novembro de 2017 (decreto-lei 796/2017), um mês e quatro dias após a chegada dos Warao.

Em Manaus, os entes do Estado, governo, prefeitura e união, jogaram a responsabilidade de um para o outro por seis meses, mesmo após seguidas recomendações do MPF para que providências fossem tomadas em relação ao acampamento que havia se formado no entorno da rodoviária.

Na cidade de Belém, a situação de negligência prolongou-se por um ano, tempo que demorou desde a chegada dos Warao até que a prefeitura decretasse situação de emergência social, requerendo ajuda financeira do ente federativo para encaminhar abrigos públicos para os indígenas. Em Boa Vista, o decreto de emergência social ocorreu em 7 de dezembro de 2016. Diferentemente dessas capitais, Santarém não recebeu contingentes de venezuelanos não indígenas em situação de rua, pelo menos, até 2018.

Para a Rosa (2021), trata-se de racismo estrutural e institucional, sendo “modos indiretos de levá-los à morte, negando-lhes atendimento, rejeitando-lhes ou culpabilizando-os pela própria vulnerabilidade é, justamente, o modo pelo qual o Estado tem feito a gestão dessa população” (p. 220).

O decreto de emergência social possibilitava meios legais para que os gastos iniciais de acolhimento fossem manejados em Santarém. Com a mesma finalidade, seguindo orientações do então Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a SEMTRAS elaborou um projeto para recebimento de recursos federais destinados à implantação de abrigos provisórios para imigrantes e refugiados no norte do país. Esse recurso financeiro serviu para contratar uma equipe de assistência social e manter a CAAF no município.

Em 1.º de novembro de 2017, a CAAF foi, provisoriamente, instalada no prédio da Escola Municipal Nossa Senhora de Fátima, no bairro do Cambuquira, limítrofe à

área rural do município. O prédio estava desativado como escola, mas estava cedido para uso do centro comunitário sob a gestão da associação de moradores do bairro.

O grupo que estava instalado na Casa Franciscana foi transferido imediatamente para a CAAF. Os dois abrigamentos funcionaram, simultaneamente, em novembro e dezembro de 2017. A partir de janeiro de 2018, o abrigo no CRAS Santarenzinho foi desativado e os dois grupos passaram a ser acolhidos na CAAF.

Segundo os relatórios produzidos pela SEMTRAS, até dezembro de 2018, o maior número de indígenas Warao abrigados foi 149 pessoas, em novembro de 2017. O menor número, seguia sendo o dos primeiros que chegaram no município, 32 indígenas, em setembro de 2017. Quando comecei a trabalhar na CAAF, em julho de 2018, eram 85 abrigados, entre indígenas e não indígenas venezuelanos e brasileiros.

2.4 “O PERIGO SANITÁRIO” NA “INVASÃO VENEZUELANA”

O ano de 2016, marco do aumento da entrada de venezuelanos, indígenas e não indígenas, fez com que a cobertura de grande porção da imprensa tivesse um tom alarmista. Nas redes sociais, muitas declarações xenofóbicas foram propagadas em relação aos venezuelanos. Entre elas, destaco a preocupação com que eles trouxessem doenças, como anuncia a vídeo reportagem de Marcelo Toledo e Eduardo Knapp, em novembro de 2016 ⁴⁸. A matéria informa que a governadora no período, Suely Campos, menciona a preocupação com o retorno de doenças “praticamente” erradicadas em Roraima, mas não diz quais nem dados sobre aumento de casos.

É preciso esclarecer que, de modo geral, os Warao, e demais povos oriundos da Venezuela, são englobados pela categoria da nacionalidade. A população, incluindo muitos dos profissionais que os atendem nos serviços públicos, não costumava distinguir os não indígenas dos Warao, sendo comum que sejam chamados, genericamente, de “venezuelanos”.

Em Manaus, eles são conhecidos como os “índios venezuelanos”, dado que são a maior etnia vinda da Venezuela na cidade. Outro dado importante é que o

⁴⁸ Ver vídeo reportagem de Marcelo Toledo e Eduardo Knapp, **Com invasão venezuelana, Roraima teme retorno de doenças erradicadas**, Folha de São Paulo, 20 nov. 2016. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/mundo/2016/11/1833819-com-invasao-venezuelana-roraima-teme-retorno-de-doencas-erradicadas.shtml> Acesso em: 15 jul. 2025.

etnônimo Warao foi apenas recentemente divulgado no Brasil. Sabe-se que são indígenas e venezuelanos, portanto, são lidos pela população local por meio da figura do índio genérico, porém nacional de outro país.

Em Santarém, não houve entrada de grandes contingentes de venezuelanos não indígenas. Talvez por isso também, eles raramente fossem chamados pela população e pela imprensa local como indígenas Warao. A CAAF, unidade de assistência social onde são abrigados era chamada de “abrigo dos venezuelanos”, embora saibam que são indígenas dada a convivência com eles na cidade.

No município paraense, o decreto-lei 796/2017 de 1.º de novembro de 2017, que instituiu a situação de emergência em razão da chegada dos Warao, expressava preocupação com o risco à saúde representado pela chegada dos venezuelanos, apontando o perigo da “disseminação de doenças oportunistas e de fácil transmissão, que podem causar sérios riscos à saúde dos imigrantes e dos nacionais”.

É comum que os corpos migrantes sejam vistos tanto pelas instituições de saúde e sanitárias quanto pela população que os recebe como corpos que trazem doenças e como aqueles mais vulneráveis a adquiri-las, portanto, ameaçadores e indesejáveis, tal como se nota no trecho do documento mencionado (Granada *et al.*, 2017; Granada; Deltoni, 2017; Fassin, 2012; Silva, 2017).

Nesse sentido, também foram associados à síndrome do HIV/Aids. A situação tem origem em um surto em algumas comunidades litorâneas de maneira trágica em 2015. A Venezuela já se encontrava com seus serviços de saúde comprometidos e havia negligência com tal situação naquelas comunidades, o que foi denunciado pelas equipes médicas e de pesquisa na imprensa internacional.

Dado o tom alarmista propagado pela imprensa, em plena crise migratória do lado brasileiro da fronteira, a reportagem da agência de notícias British Broadcasting Corporation (BBC)⁴⁹, (Velandia, 2018) recolocou o caso na imprensa nacional e terminou associando a síndrome do HIV/Aids aos Warao que estavam no Brasil⁵⁰. A associação de doenças específicas às categorias de imigrantes de origem menos favorecida e que chegam ao país em função de crise humanitária é um fenômeno comum. Situação similar também ocorreu com os haitianos, também associados à

⁴⁹ A tradução em português é Corporação Britânica de Radiodifusão.

⁵⁰ Ver matéria **Deu negativo teste rápido de HIV/Aids com indígenas venezuelanos em Santarém**, Portal O Estado Net, 17 jan. 2018. Disponível em: <https://www.oestadonet.com.br/noticia/12700/deu-negativo-teste-rapido-de-hiv-aids-com-indigenas-venezuelanos-em-santarem> Acesso em: 16 jul. 2025.

síndrome HIV/Aids, após um caso de óbito entre os migrantes no país, tão logo no início de sua chegada em maior contingente em 2015 (Silva, 2017).

É preciso enfatizar que no cenário de um país notadamente racista como o Brasil, os migrantes racializados são mais facilmente expostos a situações de racismo e discriminação, a ver, por exemplo, que a mesma associação entre doenças e a recente migração de sírios não é observada, possivelmente, porque estes são lidos como brancos no país (Martin *et al.* 2018; Silva, 2017; Granada *et al.*, 2017; Granada; Deltoni, 2017).

Em 2018, ocorreu um surto de sarampo em Roraima, Amazonas e Pará⁵¹. Isso fez com que os venezuelanos, indistintamente, fossem tidos como disseminadores e únicos responsáveis pela doença. A situação, de fato, parece ter tido origem na entrada em grande contingente desses imigrantes no Brasil, considerando que havia um surto naquele país, em razão de sua cobertura vacinal ter sido prejudicada pelo desabastecimento. Além disso, o tipo de vírus que circulou aqui era o mesmo encontrado no país vizinho. Contudo é preciso considerar que a cobertura vacinal para a doença em nosso país estava abaixo da recomendada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e isso, certamente, expôs a população nacional⁵².

Os Warao já estavam em Santarém há quase um ano quando o surto de sarampo passou a ser nacionalmente veiculado na imprensa. Alguns programas de TV local e *blogs* passaram a expressar preocupação com um possível surto na cidade relacionado à sua presença, embora não houvesse um único caso suspeito em todo o município. A coordenação do abrigo providenciou, imediatamente, a imunização dos indígenas, antes mesmo do início da campanha nacional em 8 de agosto de 2018, assim como procurou um programa da TV local para esclarecer que os Warao seriam vacinados e que não estavam doentes.

À medida em que os Warao saíam de Santarém e chegavam a novos destinos, inicialmente no interior do próprio estado, passamos a receber contatos que

⁵¹ Segundo o Ministério da Saúde, o último surto de sarampo ocorreu em 2016, havendo controle e levando o país a receber o certificado de eliminação da doença emitido pela Organização Mundial da Saúde. Em fevereiro de 2018, Roraima notificou o primeiro caso suspeito de sarampo em uma criança venezuelana. De fevereiro a dezembro de 2018, foram confirmados 9.779 casos no estado do Amazonas, 349 em Roraima e 54 no Pará. Além de casos em outros oito estados, mas nem todos com relação a cadeia de transmissão venezuelana (Brasil, 2018).

⁵² Ver matéria de Luiz Felipe Stevanim (Ensp/Fiocruz), **Sarampo de volta ao mapa**, 16 ago. 2018. Disponível em: <https://fiocruz.br/noticia/2018/08/sarampo-de-volta-ao-mapa> Acesso em: 16 ago. 2025.

perguntavam sobre sua vacinação, em especial contra o sarampo. A preocupação de que sua presença provocasse doenças fazia com que eles fossem abordados para imunização e testagens de ISTs várias vezes nos caminhos que faziam. Tais procedimentos geram comprovantes, porém, por diferentes razões, os indígenas não tinham costume de guardá-los. Essa repetição se configurava em um duplo preconceito: racial (contra indígenas) e contra soropositivos e portadores da síndrome, posto que, mesmo se fosse o caso, a transmissão do vírus se dá quase exclusivamente nas relações sexuais desprotegidas e, portanto, não há ameaça ou riscos no convívio social com pessoas infectadas. A repetição desses procedimentos, mesmo após a confirmação de que os grupos já haviam recebido os protocolos imunológicos aplicáveis parecia mais uma preocupação em tranquilizar a população local e protegê-la das doenças as quais os Warao eram associados do que a uma preocupação de fato em lhes cuidar.

Um triste exemplo ocorreu em outubro de 2018 em Belém, onde um programa de televisão chegou a ser condenado por uma ação impetrada pelo MPF por exibir, em pleno meio-dia, o corpo de uma bebê Warao de oito meses, morta com suspeita de sarampo, antes mesmo que os pais a tivessem visto no necrotério do hospital. A atmosfera de perigo alardeada de modo irresponsável na capital do estado e com teor um pouco menos sensacionalista em nível nacional, contagiava os demais municípios que os Warao passaram a explorar naquele semestre.

3 POLÍTICAS DE ABRIGAMENTO PARA O CONTROLE DO INDESEJÁVEL

No âmbito da proteção social especial do SUAS, quando os indivíduos perdem totalmente o vínculo familiar e social ou estão ameaçados por eles, existem unidades que servem de moradias temporárias ou definitivas, protegidas ou não, que são as unidades de acolhimento destinadas a mulheres e crianças vítimas de violência, idosos abandonados por suas famílias, crianças e adolescentes infratores, vítimas de trabalho análogo à escravidão, vítimas de exploração sexual, adultos e crianças portadores de HIV/Aids sem amparo social etc.

A política de assistência social brasileira utiliza o termo “unidade de acolhimento” em vez de “abrigo”. Por definição, abrigo implica em fornecer um lugar seguro para estar, enquanto acolhimento ampliaria essa definição para o atendimento integral voltado para a reintegração da pessoa em situação de risco e vulnerabilidade social.

Em Manaus, na prática, as equipes locais de assistência social dessas unidades e as coordenações superiores se referiam a esses espaços como abrigo. Assim como também era esse o termo utilizado no âmbito da Operação Acolhida em Boa Vista e Pacaraima. Em Santarém, a equipe de assistência social local e as coordenações superiores se referiam ao abrigo pela sigla CAAF (Casa de Acolhimento pra Adultos e Famílias). A população local se referia ao local como “abrigo dos venezuelanos”.

Contudo, não creio que o termo acolhimento seja realmente adequado para tratar esses espaços porque os Warao não têm sido acolhidos em sua integralidade, ao contrário, os abrigos se tornarem lugares desafiadores para eles, como pretendo demonstrar ao longo do capítulo.

Em Santarém, o modelo de abrigamento adotado após a chegada dos Warao, em 2017, é centralizado e coletivo. Até 2018, o abrigo atendia um público misto, formado pelos Warao e demais pessoas perfiladas para esse tipo de serviço, entre indígenas e não indígenas, brasileiros e pessoas de outra nacionalidade. Em 2019, o abrigo foi transferido para um novo endereço e passou a atender apenas aos Warao.

Diferentemente disso, ao longo de dez anos, o modelo de abrigamento foi se transformando em Manaus. O primeiro abrigo foi aberto em julho de 2017, no bairro Coroado, em caráter de emergência, com um redário coletivo. O segundo modelo foi aquele das casas de acolhimento dispersas nos bairros da cidade, que atendiam

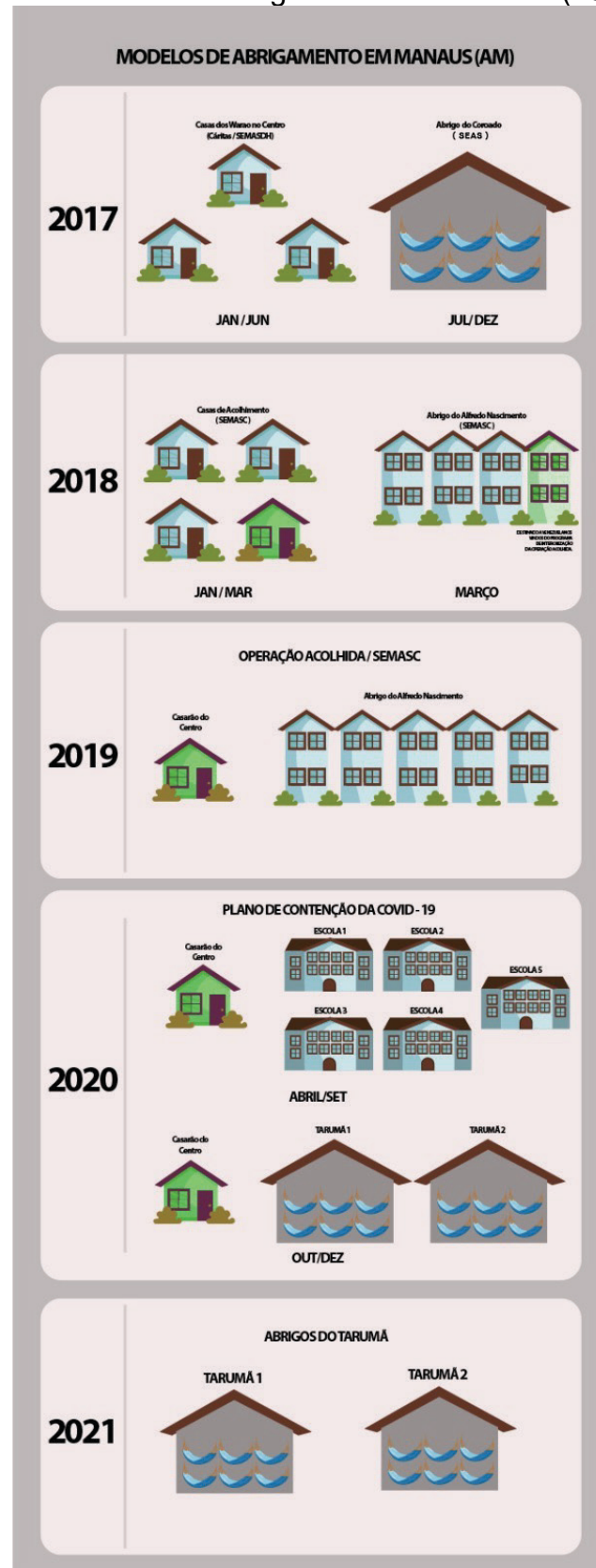
famílias, entre janeiro e março de 2018. Uma dessas casas, o casarão do centro, perdurou até dezembro de 2020. O terceiro modelo foi centralizado, de moradias familiares, no prédio de quitinetes do bairro Alfredo Nascimento, entre março de 2018 e abril de 2020. E o terceiro, os abrigos centralizados e coletivos do bairro Tarumã, implementado de julho de 2020, pelo menos, até setembro de 2025 (Figura 11). Como estratégia de contenção na primeira onda da pandemia na cidade, de abril a setembro de 2020, os Warao estiveram distribuídos, temporariamente, em cinco escolas públicas (Figura 12).

Portanto, nesse capítulo, primeiramente, debruçarei-me sobre o abrigamento de Santarém, do qual participei como antropóloga da equipe local de assistência social, em 2018, que me permitiu a vivência cotidiana de suas rotinas. E, em seguida, desenharei os diferentes modelos de abrigamento de Manaus, do qual participei como profissional de uma instituição parceira da Operação Acolhida, em 2020, durante a pandemia. Pretendo demonstrar que, na prática, os abrigos se configuram como tecnologias da governamentalidade (Foucault, 2010) e as práticas de seu atendimento como biopolítica da alteridade sobre os Warao (Fassin, 2014). Em Manaus, a transformação dos modelos ao longo dos anos significou o fechamento do cerco institucional sobre os Warao (Rosa, 2021).

3.1 O ABRIGO DOS “VENEZUELANOS” EM SANTARÉM

O primeiro modelo de abrigamento oferecido em Santarém aos Warao foi a CAAF, localizada no bairro Cambuquira, bairro limítrofe à zona rural. Nem todas as unidades de atenção possíveis de existir na rede de alta complexidade do SUAS estão à disposição em um município. Sua instalação depende da demanda local. Em Santarém, não existia CAAF antes da chegada dos Warao. Segundo me foi informado, a CAAF foi criada com recurso obtido do então MDS, em 2017, e garantia aos indígenas abrigamento, por meio do pagamento de contas da escola onde a CAAF foi instalada, alimentação e a contratação da equipe de assistência social para atendê-los.

Figura 11 – Modelos de abrigamento em Manaus (2017-2021)



Fonte: Elaboração própria.

Embora a abertura da CAAF em Santarém tenha sido demandada pela chegada dos indígenas, trata-se de uma política destinada a todo público perfilado para tal. Assim, além dos indígenas, atendia também brasileiros e migrantes, indígenas e não indígenas, vivendo sob diferentes situações de risco e vulnerabilidade social. A maioria dos que não eram Warao, era de homens sozinhos. Enquanto trabalhei lá, as exceções foram um casal de venezuelanos, uma família brasileira e um grupo de mulheres venezuelanas. No entanto, a população local chamava a CAAF de “o abrigo dos venezuelanos” de modo genérico, mesmo não ignorando que a maioria dos venezuelanos lá abrigados eram indígenas, pois conviviam com eles na cidade.

A urgência suscitada pela chegada dos Warao fez com que diferentes instituições fossem acionadas pelo MPF para atender os indígenas, inclusive as regionais da FUNAI e SESAI. A partir de junho de 2018, o MPF acordou que seriam realizadas reuniões bimestrais com as entidades para acompanhamento dos encaminhamentos das demandas dos Warao. No entanto, as ações referentes ao abrigo eram realizadas pela própria prefeitura, destacando-se, além da SEMTRAS, a Secretaria Municipal de Educação (SEMED), que designou duas instrutoras educacionais para realizar o que então era chamado de Ambientação Escolar, e a Secretaria Municipal de Infraestrutura (SINFRA), que atendia as obras de adequação e melhoria da CAAF, além de transporte sempre que necessário tanto para a equipe quanto para os indígenas encaminhados aos serviços, tal como atendimentos de saúde e emissão de documentos.

3.1.1 A equipe local de Santarém⁵³

A equipe de assistência social que atuava no abrigo de Santarém era formada por: 1 assistente social (coordenadora); 1 assistente social, 1 psicóloga, 1 pedagoga, 4 cuidadores, 1 técnico-administrativa, 3 cozinheiras, 4 vigilantes, 1 segurança e 1 antropóloga.

Desses cargos, nenhum era efetivo. O projeto submetido ao MDS se renovaria a cada seis meses, por isso, os profissionais tinham garantia de trabalho durante esse

⁵³ No decorrer do texto, chamarei de equipes locais de assistência social as que atuam diretamente nos abrigos, a fim de distingui-las das demais instâncias de assistência social envolvidas no abrigamento.

período, sendo desligados ao final e recontratados em seguida (ou não). Os cargos de nível médio eram os de cuidadores sociais, cozinheiras, vigilantes e segurança, que recebiam salário mínimo de R\$954, em 2018. Os cargos de nível superior recebiam entre um e dois salários mínimos.

Todos tinham um regime de trabalho de 20 horas semanais, por isso a escala variava entre manhã e tarde. Por ter apenas uma profissional dessas categorias na equipe, técnica administrativa, pedagoga, psicóloga e antropóloga alternavam os turnos de trabalho durante a semana. A escala dos demais era organizada para que houvesse pelo menos um deles em cada turno. Os membros da equipe se revezavam nos plantões dos finais de semana, que operavam com equipe reduzida no sábado, e aos domingos um cuidador cumpria um turno no abrigo, enquanto algum profissional de nível superior ficava de sobreaviso para ir até lá caso houvesse alguma demanda inesperada.

Os primeiros profissionais da prefeitura a atender os Warao foram os do Centro Pop, responsável pelo atendimento à população em situação de rua. Quando a equipe do abrigo foi formada, alguns deles foram contratados e seguiram trabalhando com os Warao desde a então. Por isso, consolidaram uma maneira de compreender e lidar com eles que consideravam assertiva.

O segurança trabalhava apenas à noite, os vigilantes se revezavam. Não trabalhavam armados. Pela natureza do seu trabalho, pois a maior parte do tempo eles ficavam sentados em vigília, esses profissionais conversavam bastante com os Warao, sendo uma importante fonte de informações para a equipe nas intercorrências que ocorriam no abrigo.

Adiante tratarei diretamente sobre as cozinheiras, pois dedico um tópico especial sobre a alimentação nos abrigos de Manaus e Santarém.

A assistente social encaminhava casos como violência contra mulheres, crianças e idosos; doentes que necessitavam de assistência especial, como diabéticos, cardiopatas, neurodivergentes etc. A psicóloga era chamada para atuar nesses e outros casos onde sua expertise fosse necessária. Embora não fosse sua atribuição, auxiliava na atividade administrativa do abrigo, revezando com a técnica responsável. A assistente social que era coordenadora assumiu o posto um pouco depois da abertura do abrigo, tinha como postura se comprometer com as demandas dos Warao e cumpri-las, sendo clara no que seria possível realizar, respeitava e era

muito respeitada pelos Warao, demais abrigados e pelas coordenações superiores. Permaneceu no posto até 2021.

A técnica administrativa organizava a documentação dos Warao para uso interno do abrigo. Cada abrigado possuía uma ficha contendo dados pessoais, dia de entrada e saída, parentesco e as intercorrências que houvessem. Seus documentos originais, como protocolo de solicitação de refúgio também permaneciam nessas fichas, sob o argumento de que ocorriam muitos casos de extravio quando ficavam sob cuidado dos Warao. E também porque a Polícia Federal estaria defasada em número de funcionários no município e o tempo de espera para o atendimento de regularização migratória era muito longo. Os documentos eram devolvidos para os Warao quando eles saíam do abrigo ou caso precisassem. A técnica administrativa cuidava dessas fichas e dos demais trâmites do abrigo, como controle de alimentos, lista com entrada e saída dos funcionários, relatórios de atividades diárias etc. Os demais membros da equipe tinham como rotina circular nos espaços do abrigo avisando de sua chegada, mas ela não o fazia. Mas, apesar da distância, sempre os tratava com respeito.

A pedagoga era responsável pelos assuntos relacionados à educação e atuava diretamente com duas professoras cedidas pela SEMED para trabalhar com as crianças. Na época, a pedagoga fazia um estudo de nível de alfabetização para desenvolver uma estratégia de ensino de português para os adultos, pois essa era uma demanda dos abrigados. Atuava com os Warao desde o Centro Pop.

Como antropóloga, acompanhava as atividades cotidianas dentro do abrigo. Mas também era chamada para atuar em situações diversas, como participar das reuniões que ocorriam bimensalmente com o MPF ou dar pareceres em reuniões multiprofissionais que tinham como objetivo encaminhar situações como violência, abuso, uso problemático de drogas etc. Por ser a única que falava espanhol, atuei como tradutora nas diligências relacionadas aos Warao, como em um mutirão de regularização migratória, audiência dos abrigados, eventos, entre outros.

Os cuidadores sociais na rede SUAS têm como atribuição auxiliar e acompanhar os abrigados em suas demandas específicas relacionadas ao autocuidado, pois a política de acolhimento tem como premissa que os assistidos não teriam condições de se cuidar sozinhos, já é destinada a pessoas vítimas de algum tipo de violência, violação de direitos, risco e vulnerabilidade social. Desse modo, as atribuições dos cuidadores são orientar cuidados de higiene e alimentação, monitorar

medicação de pacientes crônicos e pessoas em tratamento de modo geral, auxiliar aquelas com dificuldade de locomoção, entre outros. Os cuidadores também servem de elo entre abrigados e equipe, encaminhando casos específicos.

Na equipe de Santarém, os cuidadores eram dois homens e duas mulheres, pretendendo-se com isso corresponder ao atendimento dos abrigados desses gêneros. Esses profissionais acompanhavam casos específicos do início ao fim, sem interferir diretamente no caso do outro. Cada um tinha uma personalidade e cativava diferentes tipos de pessoas. Os cuidadores tinham os seus preferidos e vice-versa. Genoveva era uma cuidadora de perfil maternal que se afinava às mães, crianças e idosos, afeiçoava-se a eles, tratando-lhes com voz de autoridade e carinho. Um dos cuidadores era casado com uma mulher indígena, talvez por isso compreendesse melhor certos embates culturais; tinha um perfil jovial, extrovertido e brincalhão, tinha afinidade com os adolescentes e jovens que lhe procuravam para tirar dúvidas a respeito da juventude brasileira. A outra cuidadora, embora competente em suas atribuições, não era bem aceita pela maioria dos Warao, pois tinha uma postura espalhafatosa e era ríspida em momentos de embate, alguns abrigados não aceitavam ser cuidados por ela, que terminava atuando mais com os não indígenas. O outro cuidador era formado em serviço social, era um dos que atuava com os Warao desde o Centro Pop, conhecia muitas famílias que iam e vinham, mantinha com eles um bom relacionamento.

De modo geral, a lógica da afinidade também se estabelecia entre os demais profissionais. Eu me aproximei dos homens que eram lideranças porque falava espanhol e eles passaram a me procurar para demandar suas necessidades e lhes explicar como funcionavam certos serviços no Brasil. Na época eles se apresentavam como caciques⁵⁴. Também me aproximei das crianças porque passei a auxiliar as professoras na ambientação escolar que acontecia no abrigo, eles entendiam que eu também era professora e me pediam para ajudá-las nas tarefas para casa.

⁵⁴ Logo que chegaram ao Brasil, os interlocutores dos grupos Warao eram chamados de cacique, reproduzindo o termo utilizado para designar as lideranças indígenas no Brasil. Por um tempo, os Warao assumiram esse termo e as lideranças se apresentavam como caciques. Em seguida, as instituições passaram a adotar “aidamo”, termo em língua warao usado, originalmente, para denominar os mais velhos, chefes das famílias que fundavam uma comunidade nos *caños*. Porém, no Brasil, o termo passou a designar aqueles que se colocavam no posto de interlocução com as instituições, sendo absorvidos por elas como lideranças. O que, quase nunca, correspondia ao mais velho de um grupo ou família.

Havia ainda uma compreensão nas coordenações superiores de que existiriam perfis para trabalhar com cada público, como idosos, crianças, adolescentes, mulheres. Assim, tentava-se manter certos profissionais nas equipes. No caso dos Warao, compreendia-se, ainda, que eles precisavam aceitar os profissionais em algum nível. Por exemplo, a cuidadora da qual eles não gostavam, entrou e saiu da equipe algumas vezes.

A lógica de manutenção dos postos de trabalho em uma prefeitura é atravessada pelo apoio político ao grupo em exercício de poder nas secretarias. Por isso, os funcionários contratados evitavam questionar seus superiores, especialmente, os coordenadores, e estavam sempre preocupados com a manutenção de seus cargos. Em Santarém, – preocupava-me em demasiado com a alimentação dos Warao e com a precariedade do prédio. Mas entendi que os recursos eram escassos e manejados de um lado para outro, que existiam outras urgências, o que fazia com que minhas preocupações parecessem vãs aos olhos dos demais funcionários, que já consideravam um privilégio que fosse feita para eles uma alimentação específica. Ao trabalhar em uma secretaria de assistência social, compreendi que todos os casos são complexos e dramáticos. Desse modo, não haveria urgências ou prioridades. Aprendi um jargão da profissão que diz: “O que as outras políticas não conseguem resolver, recai sobre assistência social”. Desse modo, compreendi que os Warao disputavam espaço político e recursos no âmbito da SEMTRAS com as demandas das casas de acolhimento para idosos, crianças e jovens infratores, mulheres e crianças vítimas de violência, entre outras.

3.1.2 A precariedade

Quando fui à CAAF pela primeira vez, a coordenadora que seguia comigo da sede da SEMTRAS até lá, em um veículo da prefeitura, disse que não me assustasse com as condições precárias do abrigo. A CAAF foi instalada em uma pequena escola desativada às margens da BR-163 Santarém-Cuiabá, próxima a áreas de mata e igarapés. A sua precária estrutura, além de ser um problema por si só, impedia o desenvolvimento de estratégias adequadas e comprometia a qualidade do serviço oferecido, tanto para os Warao quanto para a equipe que os atendia.

A escola tinha duas salas de aula e, entre elas, uma onde antes funcionava a secretaria, como anunciava a sinalização ainda pintada de azul sobre a porta. As duas

salas de aula passaram a funcionar como dormitórios e a pequena sala da secretaria como escritório e dispensa da coordenação do abrigo. Não havia janelas nas salas, a ventilação se fazia por basculantes de madeira na parte superior das paredes laterais e traseiras. Não havia forro no teto.

A sala da coordenação era de aproximadamente cinco metros quadrados, sendo o único cômodo com forro, contendo um bebedouro, duas mesas, um computador de mesa, dois armários arquivos e uma estante, ambas de metal e cerca de seis cadeiras de diferentes tipos.

Na lateral direita do prédio, havia uma área de chão concretada, sem cobertura, onde deveria ser a área de convivência da escola. E nos fundos, havia dois banheiros, com sanitário e chuveiro, masculino e feminino. O quintal não possuía muros e adentrando pelos quintais dos vizinhos, tinha-se acesso a uma área de mata e um igarapé, muito frequentada pelos Warao, especialmente nos finais de semana, para banhar recreativamente e para recolher folhas de buriti para a produção de artesanato. Em frente ao prédio, havia um recuo em terra amarela, entre a BR-163 e o prédio, que os indígenas utilizavam para jogar bola nos finais de tarde, pois, embora existisse a área de convivência, o sol do dia deixava o chão concretado quente em demasiado para que jogassem bola descalços.

Para ampliar sua capacidade como abrigo, antes que o segundo grupo de indígenas fosse transferido para a CAAF, em dezembro de 2017, foi construída uma estrutura conhecida como barracão, que consistia em uma mureta de cerca de 40cm de altura que circunscrevia um retângulo de aproximadamente oito metros por seis, com duas aberturas, lateral e frontal, que indicavam a entrada. Na prática, a altura da mureta permitia que se adentrasse sobre ela em qualquer ponto. Havia uma parede nos limites com o terreno vizinho, à direita. O teto era em duas águas com telhas de alumínio. O barracão, na realidade, era o nome regional (utilizado pela equipe e vizinhos) para o que, formalmente, era apresentado como redário. Esse tipo de dormitório era compreendido pela coordenação superior e pela equipe como sendo o mais adequado aos modos indígenas de dormir em redes.

A estrutura do barracão ia se depreciando rapidamente. O telhado estava sob os galhos de uma mangueira e, no período frutífero, o cair das mangas maduras sobre ele foi deixando buracos. Em julho de 2018, o telhado estava seriamente comprometido, parte da cobertura era feita por uma grande lona azul. Além disso, no período das chuvas, que na região coincide com o do amadurecer das mangas, os

Warao tinham que improvisar na proteção de seus pertences para que não molhassem com a água que adentrava com o vento.

Ao serem instalados na escola, foram surgindo demandas e, a partir delas, foram feitas algumas adaptações nas instalações e na relação com os abrigados. No início, os Warao, em posse de seus fogões de acampamento e botijas pequenas de gás, faziam eles mesmos sua comida. Os que não tinham fogões, botija, gás ou meios para escambar o uso desses utensílios com outra família, faziam fogueiras. Contudo, havia muitas queixas de falta de higiene na produção dos alimentos e da conservação da limpeza do quintal, pois não havia muros ou qualquer separação nos fundos que demarcasse a divisão entre o quintal dos vizinhos e da escola. Além disso, a vizinhança já estava contrariada com a presença dos Warao em função de terem tido a sede de sua associação retirada da escola.

Para contornar a situação, a prefeitura construiu uma pequena cozinha de aproximadamente três metros por dois, anexa ao prédio da escola, com fogão industrial e ventilação precária. Assumiu a produção da alimentação à sua maneira, ou seja, com horários definidos de café, almoço e jantar, de acordo com o horário de trabalho das cozinheiras; a definição do cardápio e das quantidades da alimentação. Esse tema, dada sua importância, será abordado com destaque, mais a frente.

Os dois banheiros de alvenaria que já existiam foram divididos: um foi destinado aos Warao e o outro à equipe. À medida que a população abrigada foi aumentando, o único banheiro que dispunham para uso sanitário e banho, já não supria suas necessidades. Muitos indígenas utilizavam a mata dos fundos para fazer suas necessidades e tomavam banho no quintal, especialmente as crianças. A água escorria pelo terreno em declive para os outros quintais, empoçando em alguns pontos. A situação também foi motivo de queixa por parte da vizinhança, que procurava a coordenação do abrigo para que tomasse providências.

Como solução, a esquerda dos banheiros, aproveitando o encanamento, foi construído um banheiro coletivo de madeira com dois chuveiros, sem divisórias; um lavatório de roupas com duas cubas, contíguo ao banheiro de madeira; e um jirau (balcão que serve de apoio para lavar roupas e louças) contíguo ao lavatório de roupas.

Em frente foi feito um sumidouro ecológico com pneus e aterramento de serragem para que essas águas não escoassem mais para as casas vizinhas. Para

alimentar essa nova estrutura hidráulica, foi instalada uma bomba d'água e um tanque de água de mil litros (além daquele que era próprio da escola).

Embora tenham sido feitas adaptações para que a escola servisse como abrigo, ainda que provisoriamente, a estrutura era extremamente precária. A situação dos banheiros, era uma delas. A partir de agosto de 2018, a secretaria passou a alugar quatro banheiros químicos que mudaram de lugar algumas vezes. Isso porque, embora fossem limpos a cada dois dias pela empresa contratada, o forte odor dos excrementos incomodava os indígenas, a equipe e a vizinhança.

Havia ainda o desconforto em sua utilização. Por se tratar de um espaço muito pequeno, ao trancar a porta, a temperatura se elevava rapidamente e o sanitário desse tipo de banheiro é alto para a estatura dos Warao, dificultando o uso do assento, principalmente por idosos e crianças. Outra condição a ser observada é que a quantidade de usuários estava, na época, no limite em relação a quantidade de banheiros químicos.

O banheiro reservado aos funcionários estava comprometido estruturalmente e entupia com facilidade. Nessa situação, a maior parte da equipe, composta por mulheres, recorria ao sanitário externo da casa da vizinha ao lado, que concedia o seu uso em troca de papel higiênico.

Além disso, a falta de estrutura expunha os usuários à insegurança. Não havia como trancar as portas das salas que serviam de dormitório, exceto as da coordenação e cozinha. Não havia paredes no barracão. Ainda que Santarém fosse uma cidade com baixos índices de violência, havia certa tensão, especialmente quando a CAAF recebia pessoas em situação de ameaça, resgatados de trabalho análogo ao escravo e exploração sexual.

Os altos e baixos nos contingentes de Warao decorrentes de sua grande mobilidade ora superlotava o abrigo ora o esvaziava. Tal característica não era acompanhada pelas ações da prefeitura, pois se fazia o planejamento para certa benfeitoria prevendo um número determinado de indígenas, e quando finalmente era executada, tinha-se mais ou menos indivíduos do que foi previsto, inclusive as provisões de alimentos e itens de limpeza.

3.1.3 Gerenciando a alteridade

Em função de sua diversidade, os Warao se organizavam por grupos familiares e de afinidade pessoal dentro dos dormitórios, buscando se acomodar, preferencialmente, com os seus parentes e amigos nas salas/dormitórios e no barracão. No entanto, o pequeno espaço muitas vezes não permitia, o que gerava conflitos que eram mediados por eles próprios, pela equipe e, em último caso, pela polícia.

O fato de ser um abrigo misto alimentava a tensão entre os Warao, *criollos* e brasileiros. Houve conflitos e acusações em torno de furtos enquanto podiam se alojar juntos no mesmo dormitório. Em agosto de 2018, uma das salas foi destinada aos não indígenas e os conflitos diminuíram sensivelmente.

Havia uma grande distinção entre os tipos de vulnerabilidade e risco vividos pelos abrigados. Os não indígenas encaminhados ao abrigo eram diversos, mas costumavam ser homens sozinhos e, quando em grupo, não tinham laços familiares entre si⁵⁵, alguns estavam doentes e/ou com diferentes tipos de dependência química. A equipe precisava mediar os conflitos com muita habilidade, pois cada situação requeria uma abordagem distinta.

Para dormir à noite com privacidade, irmãos ou casais que dormiam juntos, cobriam suas redes com lençóis, às vezes, sob as redes, eram colocados colchonetes onde dormiam outros da mesma família. A equipe chamava essa estrutura de “casulo”, prática observada em outros abrigos com dormitórios coletivos para os Warao, como em Pacaraima, Boa Vista e Manaus. Seus pertences eram guardados em malas, sacolas e caixas que eram acomodadas em pequenos montes centralizados entre as famílias no chão e no esteio das acomodações. Alguns possuíam televisão, aparelhos de DVD e de som, pequenas caixas de som, tablets e celulares, e com isso se distraíam durante o dia aqueles que permaneciam no abrigo.

As mulheres saíam cedo para as arrecadações nas ruas e no mercado central da cidade, conhecido como Mercadão 2000, no Centro. As crianças eram proibidas de acompanhar as mulheres. Alguns homens trabalhavam nesse mercado por diárias como estivadores, outros trabalhavam como ambulantes vendendo picolés, acessórios eletrônicos, óculos de sol, água, balas e salgadinhos. Mas parte deles,

⁵⁵ Enquanto trabalhei lá, a CAAF recebeu uma família brasileira e um casal venezuelano. Foram as únicas famílias não indígenas que passaram por lá nesse período.

permanecia no abrigo com as crianças, cuidando-lhes e realizando afazeres domésticos como lavar roupas e costurar. Tal inversão de papéis, aos olhos da equipe e da vizinhança, provocava surpresa expressos por chistes machistas e/ou admiração. Além disso, era demandado aos homens que não trabalhavam, que lavassem o chão do abrigo todos os dias pela manhã, assim como os banheiros.

Quando voltavam do Centro, como se referiam ao seu local de trabalho, entre às 14h e 15h, os Warao faziam fila para banhar. As mulheres se reuniam para contabilizar a arrecadação do dia e preparar os alimentos que traziam. Entre as 15h30 e 16h, o abrigo cheirava a diferentes comidas feitas por eles. Nessa mesma hora, também apareciam no abrigo vendedores de comida, recebidos comumente com muita agitação. Vendiam picolés, doces e salgados, dentre os quais, fazia especial sucesso a coxinha de frango.

Aos finais de semana, as crianças se arrumavam, caprichosamente, para acompanhar as mulheres ao Centro e ao mercado para fazerem as arrecadações. Por parte das coordenações, havia a compreensão de que as crianças passavam a semana no abrigo sem muitas atividades e que era importante que passeassem com suas famílias em algum momento. Dessa forma, a proibição de que as crianças acompanhassem as mulheres na arrecadação nos finais de semana era relevada.

Alguns Warao faziam uso de bebidas alcóolicas. Algumas vezes, bebiam após um dia de trabalho, não raro se excedendo. Não era proibido que entrassem embriagados no abrigo, mas não era permitido o consumo de álcool em suas dependências. Se as pessoas em estado de embriaguez tentassem continuar bebendo no abrigo, eram prontamente contidos pelos companheiros. Notei que os demais não gostavam dessas situações e faziam o que era possível para que os alcoolizados não incomodassem a ponto de ser necessária a intervenção da equipe. Uma vez, um indígena que chegou embriagado, constrangido de entrar, dormiu no portão mesmo diante do apelo de seus companheiros para que entrasse.

Quando a equipe considerava que o consumo de álcool era excessivo e contínuo, a abordagem era a mesma para não indígenas: encaminhar para acompanhamento no Centro de Atenção Psicossocial Álcool e outras drogas (CAPS Ad). O mesmo acontecia quando se notava o uso de maconha ou outras drogas ilícitas por abrigados.

O culto era realizado aos sábados à tarde por um pastor warao. De posse da Bíblia dos Testemunhas de Jeová, o pastor pregava em língua Warao aos que se

sentavam nas cadeiras de plástico branca enfileiradas sob as árvores do quintal. Frequentemente, recebiam visitas dessa congregação religiosa que os convidavam para frequentar a sua igreja. O pastor me contou que chegou a ir até uma igreja, mas teve dificuldade de compreender o culto em português. Um homem dessa congregação costumava ir periodicamente ao abrigo visitar o pastor warao e conversar com outros indígenas. Em uma dessas visitas, conversamos. Ao me apresentar como antropóloga, ele iniciou uma conversa sobre a tradução da Bíblia para várias línguas indígenas feita pela congregação dos Testemunhas de Jeová. De posse de um tablet, mostrou-me um aplicativo onde era possível ver as línguas indígenas para quais a Bíblia já havia sido traduzida. Ao se aproximar de nós, o pastor warao se adiantou em dizer que havia alguns erros de tradução no aplicativo (que o homem já havia mostrado ao pastor anteriormente), pois havia a analogia entre um personagem bíblico e um personagem da mitologia warao que não era adequada. Por isso, o pastor não confiava no aplicativo.

Os adeptos dos Testemunhas de Jeová não eram os únicos. Outras congregações procuravam a secretaria para promover ações no abrigo. Faziam doações de alimentos, roupas e realizavam atividades recreativas com os indígenas. No entanto, em minha avaliação, essas atividades eram planejadas alheias aos interesses e realidade dos indígenas. E pareciam servir mais aos propósitos educativos dos proponentes do que aos Warao.

Uma vez, um grupo de jovens evangélicos foi ao abrigo e separou o que entendiam ser crianças e adolescentes. Assim, as crianças até 12 anos, foram colocadas em brincadeiras, tais como amarelinha e brincadeiras de roda, o que teve uma adesão engajada, especialmente das menores, embora não soubessem cantar as músicas de roda em português. E os adolescentes foram colocados em oficinas de confecção de artesanato com garrafas pet, que foram abandonando por entenderem que eram coisas para crianças. Entre eles havia jovens de 15 e 16 anos que eram casados e tinham filhos. No entanto, eles participaram inicialmente na expectativa de que ganhariam algo no final.

Os Warao que conheci em Santarém se acomodavam cedo nos dormitórios, ao anoitecer, que lá ocorre entre 17h30 e 18h. Chamava-me atenção o fato de não viverem a cidade para além do trabalho – alguns Warao compreendem que pedir dinheiro na rua é um tipo de trabalho e outros como uma atividade constrangedora, porém necessária. Mesmo os mais animados, que gostavam de ouvir música alta nos

finais de semana, não frequentavam festas na cidade. Também não frequentavam os muitos balneários do município, nem as badaladas praias do distrito de Alter do Chão, nem a praia do Maracanã, a mais popular da cidade de Santarém. Nem mesmo para fazer arrecadações ou vendas. Detinham-se em frequentar o igarapé localizado nos fundos do abrigo.

Aqui ressoa o que aponta Garcia-Castro (2000) sobre os Warao na convivência com os *criollos* nas cidades venezuelanas. O autor afirma que eles mantem uma postura de aceitação e rejeição em relação aos *criollos*. Flexibilizam certos aspectos de sua cultura para assegurar a sua permanência nas cidades e, ao mesmo tempo, relacionam-se limitadamente com os *criollos*. Dessa forma mantém a coesão do grupo e podem interromper o contato quando for conveniente. Por outro lado, os *criollos* lhes toleram por entender que se encontram nessa situação porque não tem apoio institucional.

Os Warao com quem convivi em Santarém também autorregulavam sua circulação pela cidade e limitavam seu relacionamento com os brasileiros. Havia rejeição de parte da população em relação à sua presença em determinados contextos. Quando se posicionavam em esquinas consideradas nobres na cidade, imediatamente, era acionado o conselho tutelar, a secretaria de assistência social ou os portais de notícia locais, quando então a prefeitura era publicamente cobrada para que as Warao não pedissem dinheiro nas ruas.

Presenciei duas vezes grupos de mulheres trazidas de volta ao abrigo em algum veículo da prefeitura após denúncia dos comerciantes que não gostavam que elas pedissem dinheiro em frente aos seus comércios. Ao contrário, no mercado público municipal, sua atividade não era denunciada e, muitas vezes, recebiam doações de alimentos dos comerciantes. Assim, entendo que sua presença era tolerada em espaços populares, mas não nos considerados nobres, havendo um limite social e econômico imposto pela população quase sempre respeitado pelos Warao.

3.1.4 A ambientação escolar

Três vezes na semana ocorria o que era chamado de “ambientação escolar”. O espaço educacional era improvisado e se dava em torno de uma mesa de madeira de 2,80 metros com cadeiras de plástico, as mesmas que serviam aos cultos. As atividades só começavam quando o sol se encontrava em posição de fazer sombra

sobre a mesa, por volta das 15h30, ainda assim, sob forte mormaço. E quando chovia, era inviável haver atividades.

Eram duas professoras: uma dedicada à educação do que seriam crianças com idade correspondente ao ensino fundamental, que se esforçava para alfabetizá-las em português; e outra dedicada aos pequenos que correspondiam à educação infantil, que realizava brincadeiras, jogos e desenhos com as crianças.

Nenhuma das duas professoras falava espanhol. Assim, durante as atividades dos maiores, eles próprios atuavam na tradução do que era falado por ela. Contudo, parte significativa do que era dito não era plenamente compreendido. Durante alguns meses de 2018, a professora da educação infantil teve ajuda de uma abrigada venezuelana que havia sido professora da educação infantil em seu país. Ela era de grande ajuda não somente por ser falante de espanhol, mas porque conhecia as músicas e temas da educação infantil da Venezuela que eram familiares aos pequenos. A educadora atuou em caráter voluntário, não recebendo remuneração ou certificação.⁵⁶

No período em que trabalhei no abrigo, passei a auxiliar a professora na tradução das atividades com as crianças maiores. Assim, descobri que a língua Warao não tem preposição de gênero, desse modo os exercícios de artigos definidos O e A não faziam sentido para eles. As crianças davam respostas aleatórias aos exercícios e intrigavam a professora, pois para ela, o gênero dos artigos definidos era algo evidente.

Nesse sentido, fazia também traduções culturais do que era dito nas aulas para ambas as partes: orientava a professora para que não usasse exemplos utilizando referências elementos como fadas, bruxas e outros que poderiam não corresponder ao seu universo e orientava os estudantes ao universo da escola brasileira.

Na verdade, a atividade de ambientação escolar não havia sido planejada, não havia um projeto pedagógico para tal ou uma finalidade em si. Havia uma demanda dos indígenas de que suas crianças estudassem e de que a língua

⁵⁶ A comprovação de profissão ou ofício é uma das questões problemáticas para os venezuelanos de modo geral, pois a validação de diploma em todos os níveis é algo muito burocrático e caro, pois envolve a tradução juramentada, que por si só, é de um valor alto para a maioria dos que chegam. Assim, não era possível contratar a venezuelana que auxiliava a professora nessa categoria profissional e, se contratada em outra função, como de cuidadora, por exemplo, sua atividade caracterizaria desvio de função.

portuguesa fosse ensinada a todos. Além disso, incomodava os adultos que as crianças passassem o dia no abrigo sem nenhuma atividade. Sempre que havia oportunidade, demandavam sobre a escola e a alimentação a quem chegasse até eles, o que por sua vez, constrangia a equipe e a coordenação superior, que por isso tinham um crivo rigoroso em relação a visitas de jornalistas e autoridades.

Porém, não era possível simplesmente inseri-los na rede pública de ensino. Primeiro, porque os únicos que poderiam entrar na escola sem entraves burocráticos eram as crianças com idade-série correspondente a educação infantil e a alfabetização. Os demais perpassavam por diferentes questões.

O levantamento feito pela pedagoga no início de 2018, com o objetivo de fazer um diagnóstico para iniciar uma ambientação escolar para jovens e adultos, apontava que a situação entre os acolhidos variava entre os que eram ou não alfabetizados em espanhol e warao, entre terem ou não frequentado escolas, entre terem ou não documentos comprobatórios de sua escolaridade. Além disso, naquele grupo, quase ninguém falava português com alguma fluência. Tampouco nas escolas haveria professores fluentes em espanhol.

Sobretudo, tratava-se de pessoas indígenas e havia uma recomendação do MPF para que fosse observado o respeito às suas especificidades culturais. A SEMED, via departamento para Educação Indígena, deveria construir com os Warao uma maneira de fazê-lo, o que até então não tinha sido feito. O jogo das relações políticas atravessava o serviço público. Ao procurar me informar sobre o assunto com lideranças indígenas locais, fui informada de que, dificilmente, as demandas do Warao seriam atendidas sem que eles próprios pressionassem por isso em tal departamento. Muitos dos postos de articulação para a implementação da educação indígena na prefeitura eram ocupados por lideranças indígenas locais, que já estavam envolvidas com demandas das etnias do município, com as quais se articulavam politicamente em torno de interesses diversos. Isso colocava os Warao em profunda desvantagem.

Simultaneamente, em Belém, no segundo semestre de 2018, discutia-se um projeto pedagógico, denominado como Kuarika Naruki, no âmbito de um protocolo de consulta livre e esclarecido sobre as políticas públicas destinadas aos Warao na capital. O MPF de Santarém, em uma das reuniões bimensais, após ser informado sobre o projeto, encaminhou recomendação para que o governo do Estado incorporasse Santarém em seu planejamento.

O projeto Kuarika Naruki previa, entre outras ações estratégicas, uma parceria com o Instituto Federal de Ensino e Tecnologia do Pará (IFPA) para a capacitação da equipe do abrigo em espanhol e dos acolhidos em português. No entanto, embora tenha sido bem elaborado, o projeto não chegou a ser executado em Belém e tampouco em Santarém.

Em 2019, quarenta e duas crianças em idade-série correspondente ao ingresso escolar chegaram a ser matriculadas na rede pública. No entanto, em junho do mesmo ano, todas já haviam se evadido.

3.1.5 Na pele warao

Em Santarém, o problema de saúde mais evidente dos Warao eram as doenças infecciosas de pele e estavam relacionadas às suas condições de vida e mobilidade. No entanto, a situação era atribuída à falta de higiene, supostamente, própria de sua cultura, noção manifestada pela sociedade de modo geral e por parte significativa dos profissionais que lidavam diretamente com eles no abrigo e nos serviços de saúde.

É preciso atentar para o contexto em que os agravos dermatológicos persistiam: a alta mobilidade em grandes distâncias e em condições adversas; a situação precária da maioria dos abrigos e das moradias que conseguiam pagar; e as características mesmas do tratamento de agravos desse tipo que, além do uso de medicação específica, necessita de extrema limpeza de ambiente e roupas, o que era impossível nos abrigos e moradias em que viviam, muitas vezes lotadas e, por consequência, com quase inevitável recontaminação.

Sobre a noção de falta higiene atribuída aos Warao é preciso considerar que:

- 1) As noções de pureza e perigo, nos termos de Mary Douglas (2012) – noções do que é limpo e sujo, próprio e impróprio, ameaçador à saúde, necessário à saúde – são construídas culturalmente, no que implica também a história de cada agrupamento humano;
- 2) A noção de higiene como sinônimo de limpeza no cuidado corporal, por exemplo, nasce no começo do século XIX, com a própria fundação da medicina moderna, no contexto de grandes epidemias em cidades europeias, reificada como ciência, prática e discurso pela medicina e, também, como dispositivo de distinção social, passando a instituir grupos civilizados e não civilizados, educados e mal educados, corpos doentes e corpos saudáveis (Foucault,

2010). O fato de muitos povos indígenas não compartilharem dessas noções não determina suas condições de saúde, estando essas, possivelmente, mais relacionadas ao desequilíbrio ecológico em seus territórios ou condições de vida precarizadas nas cidades, do que a seus modos de cuidados corporais.

O controle da higiene dos acolhidos no abrigo em Santarém se manifestava especialmente na obrigatoriedade do banho das crianças antes das atividades escolares – as mães eram chamadas atenção pelas professoras ou cuidadoras quando, por algum motivo, seus filhos se juntavam às atividades escolares sem tomar banho; na limpeza diária do chão do abrigo realizada todos os dias cedo da manhã pelos homens que não trabalhavam fora; e na vigilância com os bebês para que estivessem sempre asseados.

Presenciei algumas vezes, uma das cuidadoras da equipe explicando em português para uma jovem mãe de um recém-nascido que ela deveria lhe dar banho duas vezes ao dia, passar pomada nas virilhas, talco no pescoço e axilas e colônia para que ficasse cheiroso. Ela explicava que os procedimentos teriam como função prevenir assaduras e irritações em consequência do calor na pele dos bebês. Para essa cuidadora, as irritações causadas pelo calor favoreceriam as demais infecções de pele que acometiam os outros abrigados. A jovem mãe escutava e observava a aplicação dos produtos em seu bebê em silêncio, algumas vezes, contendo o riso diante do tom divertido da cuidadora, quando, por exemplo, após aplicar a colônia cheirava e brincava com o bebê. Embora compreendesse o que estava sendo dito com ajuda do que estava sendo feito diante dela com seu bebê, a jovem mãe não aderiu às práticas, mesmo que os produtos lhes fossem dados. No dia seguinte, a cuidadora percebia que a criança não estava com sinais de uso dos produtos e voltava a fazer os procedimentos no bebê, novamente, ensinando a mãe. Nas conversas com a equipe, a cuidadora expressava suas teorias sobre a cultura warao que, segundo ela, não considerava a higiene como fator de prevenção de doenças, concluindo que seu trabalho de ensinar as mães a cuidar dos bebês era em vão. Ao mesmo tempo, sentia compaixão por eles que, em pouco tempo, adquiriam as infecções de pele. Quando se afeiçoavam às mães, essa e a outra cuidadora realizavam os procedimentos com os bebês cotidianamente. Mas quando interpretavam que as mães eram desleixadas ou notavam que não gostavam dessa intervenção, as cuidadoras se irritavam e não persistiam nos procedimentos com seus bebês.

Estendendo a análise de Carla Teixeira (2013), concluo que a ideia de que os modos warao de viver nos abrigos lhes adoeceria é uma expressão do higienismo que se atualiza na condução das práticas cotidianas de limpeza dos abrigos e dos corpos e na desaprovação moral de sua autonomia e insubmissão. Tal controle da limpeza se fazia sob o argumento de que estariam sendo educados e protegidos de seus modos, supostamente, perigosos de proceder. O que também pode ser traduzido como tentativa de pacificação, civilização e integração, afinal, tais práticas procuravam transformá-los em algo que não eram e não entendiam, não porque não fossem capazes, mas porque não fazia sentido para eles.

Culpabilizar os Warao por seus problemas de saúde, neutralizaria a responsabilidade do Estado em lhes garantir boas condições de vida, transferindo a responsabilidade das instâncias governamentais para os próprios Warao. Uma expressão disso ocorreu em Santarém, em setembro de 2018. Os abrigados souberam por WhatsApp que um grupo com cerca de trinta pessoas retornaria a Santarém vindo de Itaituba (Pará), alguns deles com catapora - na época, os Warao contaram que a prefeitura de Itaituba havia fretado um ônibus para que o grupo voltasse. Preocupados com a catapora, os Warao acolhidos em Santarém avisaram a equipe, pois temiam adoecer com sua chegada.

A coordenadora se mobilizou para que a família fosse isolada em outro espaço. No entanto, a solicitação não foi atendida pela coordenação superior e a catapora se proliferou rapidamente. Na ocasião, a pedagoga estava grávida e jamais havia tido catapora, assim foi afastada e seu trabalho de diagnóstico para iniciar o ensino de português para jovens e adultos foi interrompido. A atividade escolar que ocorria no abrigo também foi suspensa por cerca de um mês e meio, tempo em que durou o ciclo de transmissão de catapora entre os abrigados.

3.2 OS MODELOS DE ABRIGAMENTO EM MANAUS

3.2.1 O primeiro modelo

O primeiro modelo de abrigamento de Manaus foi encaminhado a partir do decreto estadual de situação de emergência social em maio de 2017. O acampamento do entorno da rodoviária foi desfeito. Lá, foram mantidos o posto de recepção para triagem em saúde e assistência social da prefeitura para receber os venezuelanos que

continuaram a chegar (Moutinho, 2017, Rosa, 2021). Podemos afirmar que esse foi o primeiro movimento de controle do espaço da rodoviária que, em Manaus, representa a fronteira, pois é por onde chegam os venezuelanos.

Os Warao que estavam acampados foram encaminhados para uma quadra poliesportiva, no bairro do Coroado, onde anteriormente, funcionava um projeto da prefeitura chamado Jovem Cidadão. A adaptação para servir de abrigo consistiu em montar estruturas de madeira para que os indígenas atassem suas redes e improvisar uma cozinha para que eles fizessem suas refeições. O governo do estado do Amazonas assumiu o abrigamento dos indígenas por meio da Secretaria de Estado de Assistência Social (SEAS), comprometendo-se em manter o abrigo do Coroado por seis meses, com a alimentação terceirizada, equipe técnica e agentes de segurança patrimonial (Rosa, 2021).

O governo municipal, por meio SEMMASDH, se comprometeu em realizar o abrigamento dos Warao que viviam nas casas e hotéis precários do centro. Porém, isso só ocorreu em julho de 2017, após o recebimento de recursos do MDS, quando os indígenas foram instalados em cinco casas em diferentes bairros da capital. Até então, a Cáritas Arquidiocesana de Manaus havia se comprometido em buscar imóveis e negociar com proprietários para a mudança imediata das famílias warao, antes mesmo da formalização dos contratos pela prefeitura, o que ocorreu. Porém, as exigências da prefeitura, que incluíam a regularização fundiária e predial dos imóveis, burocratizou o processo e causou o atraso nos pagamentos, comprometendo, segundo a Cáritas, a relação de confiança dos proprietários com a Igreja Católica. Por esse motivo, a instituição se desligou do processo (Rosa, 2021).

No entanto, não havia como controlar os que chegavam nas casas. Os familiares recém-chegados não passavam pelo posto de triagem e recepção na rodoviária e iam diretamente morar com seus parentes. As casas lotaram e começaram os conflitos entre os abrigados, equipes de assistência social responsáveis por atendê-los nas casas⁵⁷ e a coordenação superior, o Departamento de Proteção Social Especial (DPSE), principalmente, a respeito dos itens alimentícios fornecidos semanalmente, que passaram a ser insuficientes, pois eram incompatíveis com a população inicialmente cadastrada. A coordenação e as equipes de assistência

⁵⁷ A SEMASDH dispõe de equipes de assistência social destinadas a realizar visitas periódicas para acompanhar casos específicos e diversos em domicílio, como parte de sua atribuição. Algumas dessas equipes foram designadas para atuar nas casas alugadas para os Warao.

social responsáveis pelo atendimento dos Warao no serviço de abrigamento reclamavam que as famílias recebiam seus parentes sem autorização e, que, portanto, não poderiam reclamar dessa incompatibilidade.

Rosa (2021) conta que os Warao se viam moralmente impedidos de negar acolhimento aos seus parentes, por isso os recebiam, mesmo em casas superlotadas ou controladas pela rede de assistência social. A estratégia pensada para eles desconsiderou o fato de que eram indígenas e que as relações de parentesco e senso de coletividade e reciprocidade eram vitais, sobretudo, naquele momento e incompatíveis com a burocracia governamental. Inspirada em Agier (2008), penso que a desobediência e o protesto dos Warao atendidos, colocou-os em tensão como sujeitos políticos inesperados, transformando a primeira política de abrigamento.

Por volta de setembro de 2017, o abrigo do Coroado e algumas casas começaram a esvaziar. Alguns Warao começaram a sair de Manaus em direção à Belém, e outros, retornaram à Venezuela. Em dezembro, a SEAS anunciou o encerramento do abrigamento naquele espaço, alegando o encerramento do acordo de seis meses e a diminuição do número de abrigados, que em dezembro, era de 30 pessoas (Rosa, 2021).

A resposta à essa situação foi a centralização do abrigamento em um único local e a prefeitura começou a buscar um prédio. O modelo centralizado, em teoria, permitiria maior controle sobre a população abrigada, e, conseqüentemente, também sobre a provisão dos gastos, especialmente em relação à alimentação fornecida. No entanto, no documento em que responde ao MPF e compõem o Inquérito Civil Público (ICP) sobre a presença dos indígenas em Manaus, a prefeitura afirma que as antigas casas alugadas se tornaram insalubres e que, por esse motivo, foram desativadas e seus moradores realocados em novo modelo de abrigo (Rosa, 2021). Além de moralizar o estado de suas moradias, produzidas pelo apoio institucional que não os alcançava, o motivo da mudança de estratégia foi ancorado no argumento da proteção à saúde, entrelaçando controle e compaixão (Fassin, 2014).

Nem todas as famílias que viviam nas casas aceitaram a transferência para o novo abrigo no bairro Alfredo Nascimento, ocorrida em março de 2018, pois esse se localizava longe do centro da cidade e das relações que já haviam constituído. Além disso, havia muitos conflitos entre diferentes grupos familiares warao que resultaram

em acusações mútuas de *daño*⁵⁸. Assim, algumas famílias preferiram se manter em casas por conta própria (Rosa, 2021).

Do antigo modelo de abrigamento, apenas uma casa da avenida Tarumã, no centro da cidade, foi mantida pela SEMMASDH, pois era tida como modelo de sucesso do acolhimento. Essa casa é a que aparece nas fotos e relatórios do governo sobre o atendimento aos indígenas. Ressalto que viviam nessa casa, famílias de uma mesma comunidade e outras da mesma região, onde os conflitos eram quase inexistentes. A casa possuía 10 quartos e cada núcleo familiar desfrutava de um quarto ou cômodo próprio.

A manutenção da casa do Tarumã pode ser analisada como uma evidência de que o que estava em jogo não era exatamente a salubridade das casas, mas como se esperava que os Warao deveriam se comportar. Por serem menos conflituosos, os grupos que lá estavam não foram levados ao abrigo do Alfredo Nascimento, inclusive para servirem de exemplo de política bem sucedida – para Fassin (2014), eles eram merecedores da compaixão da governança humanitária e os moradores das demais casas, não. Corroborar para essa análise, o fato de que, tempos depois, a casa foi infestada por ratos tornando-a, realmente, insalubre e, no entanto, nenhuma medida de controle sanitário foi tomada até a sua dissolução no final de 2020.

3.2.2 A centralização: o abrigo do Alfredo Nascimento

Em agosto de 2018, quando estava há quase dois meses trabalhando no abrigo de Santarém, estive em Manaus e aproveitei a ocasião para conversar com Maglúcia Oneti, socióloga da SEMASC, que atuou nos primeiros mutirões de assistência social no acampamento no entorno da rodoviária, em dezembro de 2016. Pedi que me explicasse como estavam encaminhando as demandas dos Warao no município.

Maglúcia Onetti me encaminhou à assistente social Jane Mara, na época, Subsecretária da SEMASC, importante agente do executivo municipal e, posteriormente, estadual, no acolhimento dos Warao em Manaus. A subsecretária foi bastante receptiva com a possibilidade de interlocução com a equipe de Santarém e compartilhamos experiências sobre o atendimento aos Warao. Ela lamentava que

⁵⁸ *Daño* é o termo usado pelos Warao para designar adoecimentos ou dores causados pela ação de espíritos-substância.

completariam, no final daquele ano, 2018, dois anos desde que os venezuelanos tinham chegado, mas não conseguiam conduzir os Warao nos protocolos da assistência social tal como ocorria com os *criollos*. Explicou-me que os protocolos da assistência social encaminham pessoas em situação de vulnerabilidade e risco social em fluxos que preveem a sua autonomia em até dois anos por meio do trabalho e de amparo social. Contudo, a situação dos Warao era ainda mais complexa que de seus compatriotas, especialmente no que toca a inserção laboral.

Fui até o abrigo no bairro Alfredo Nascimento, zona norte da cidade, aproveitando uma das diligências que a coordenadora do Departamento de Proteção Social Especial (DPSE), na época Mirela Lauschner, fazia naquela hora. O abrigo do bairro Alfredo Nascimento era a segunda versão do abrigamento em Manaus. Saímos da sede da SEMASC, no Centro, e demoramos cerca de 1h30 até o destino, em razão do engarrafamento ao meio-dia na Manaus abafada de agosto. Quando cheguei, chamou-me atenção o número de jovens homens warao sentados em frente ao abrigo, aproveitando a sombra feita pelos prédios por volta das 14h.

Naquele dia, a SEMASC fazia um mutirão para o cadastramento dos indígenas abrigados. Mirela me informou que haviam feito uma previsão para abrigar 175 pessoas, mas que a cada dia chegavam mais sem que comunicassem à coordenação, desse modo, o abrigo estava lotado. Naquele momento, sem equipe técnica, contavam apenas com um tradutor. Ele me apresentou o abrigo e pude conversar com a liderança de um dos blocos, na época, ainda chamados de “cacique”. O cacique reclamou da alimentação insuficiente e sobre as crianças não estarem na escola e, assim, não aprendiam português. No final do mutirão, a equipe designada para o cadastramento contabilizou 440 pessoas em um prédio que previa abrigo para 175 pessoas inicialmente.

O residencial possuía cinco prédios de kitnets no bairro Alfredo Nascimento, zona norte. Cada prédio tinha dois andares, com 14 kitnets no Bloco 1, 16 kitnets no Bloco 2, 3 e 4; e 8 kitnets no Bloco 5. Em cada bloco, uma kitnet era separada para servir de cozinha coletiva e uma sala foi reservada para a equipe de assistência social, no Bloco 5. Em agosto de 2018, quando visitei o abrigo, os Warao ocupavam os Blocos 1, 2, 3 e 4. O Bloco 5 era destinado aos *criollos*, que estavam lá encaminhados pelo programa de interiorização ativo em Roraima. A sua presença gerava conflitos, pois os Warao os acusavam de ser beneficiados em detrimento dos seus.

Em setembro de 2018, o abrigo do Coroadó foi reaberto para abrigar exclusivamente os venezuelanos não indígenas vindos do programa de interiorização, já como resultado da Operação Acolhida, mas, dessa vez, sob gestão da SEMMASDH. Assim, as famílias *criollas*, que ocupavam o bloco 5, foram transferidas para o abrigo do Coroadó e outras famílias Warao passaram a ocupar também esse bloco.

Enquanto foi antropólogo da equipe de assistência social do abrigo do Alfredo Nascimento, no segundo semestre de 2018, Luciano Cardenes e eu nos mantivemos em comunicação permanente sobre os assuntos relacionados aos Warao. Desse modo, era possível saber que os problemas estruturais como falta de abastecimento de água no bairro e esgotamento de fossa séptica, tornaram o abrigo do Alfredo Nascimento um problema sanitário. Nesse período, o encanamento do prédio chegou a colapsar a ponto de, muitas vezes, não ser mais possível usar os banheiros, pois os dejetos voltavam pela tubulação e o esvaziamento das fossas não era capaz de resolver. O problema era que a fossa séptica não tinha capacidade para suportar a superlotação.

Além disso, seguiram-se os conflitos em torno da entrada de mais pessoas no abrigo sem anuência da equipe e da coordenação e do consequente aumento da demanda de alimentação, sem que fosse possível fazer a previsão para tal. Os Warao recebiam semanalmente uma quantidade determinada de alimentos escolhidos por eles em assembleia, tais como frango, arroz, farinha de trigo, óleo de soja, sal, açúcar e café. Porém, havia trocas de acusações de desvio entre os Warao e a equipe local do abrigo: os Warao a acusavam de desviar seus alimentos, pois entregariam menos do que era acordado; a equipe e a coordenação acusavam os Warao de vender itens alimentícios para comprar álcool, drogas e refrigerantes.

Outro ponto de tensão derivava do fato de algumas famílias warao terem adquirido bens, tais como geladeiras, aparelhos de ar-condicionado, televisões e máquinas de lavar roupas – tais compras eram quase sempre feitas a crédito cujas prestações nem sempre conseguiam pagar. Em tese, esses bens os desqualificavam para a situação de alto risco social, que era condição para acessar o abrigo público. Os funcionários da prefeitura envolvidos no abrigamento relevavam a situação. Porém, a informação era tensionada nos conflitos entre os próprios indígenas e entre esses e funcionários da prefeitura envolvidos no abrigamento.

A população abrigada aumentava assim como a sua rotatividade. Somado a isso, em 2019, Manaus foi integrada a Operação Acolhida, e o modelo de abrigo seria outro. Mas a morosidade burocrática para o aluguel de novos espaços⁵⁹, permitiu que o abrigo permanecesse no bairro Alfredo Nascimento até o início da pandemia, em março de 2020.

3.2.3 O ordenamento da “fronteira” em Manaus

Em junho de 2019, a pedido do governo do estado, Manaus foi incorporada à Operação Acolhida. O pedido se deu no contexto do ressurgimento do acampamento do entorno da rodoviária. Segundo Rosa (2021), o processo teria iniciado em agosto de 2018, quando cerca de 20 pessoas do povo Warao dormiram no local sem conseguir vaga nos abrigos. Segundo me foi informado na ação de recadastramento naquele mês, no abrigo do Alfredo Nascimento havia 440 abrigados. Já em dezembro de 2018, eram cerca de 150 acampados, 60 Warao e 90 *criollos*. Em julho de 2019, eram mais de 500 pessoas em situação de rua, enquanto dos 807 abrigados, 625 eram Warao e 192 eram *criollos* (ROSA, 2021). Nesse contexto, a Operação Acolhida foi acionada como tecnologia da governamentalidade para o controle da população migrante e refugiada e gestão da urbanidade desse espaço.

O prédio da rodoviária de Manaus é pequeno. Há um saguão com bancos de espera e quiosques de vendas de passagem e alimentos prontos e, fora, havia quatro terminais de embarque e desembarque de ônibus. Da capital amazonense há poucos destinos interligados por estrada. Os destinos interestaduais são: Roraima (BR 174) e Rondônia (BR 319). Os intermunicipais são: Itacoatiara (AM-010), Manacapuru e Iranduba (AM 070). As linhas de ônibus também levam, especificamente, a comunidades ao longo das estradas. Portanto, a rodoviária de Manaus não era um local movimentado, especialmente, considerando que as principais vias de transporte no Amazonas são os rios.

Quando comecei a atuar na Operação Acolhida, em setembro de 2020, a pacata rodoviária de Manaus havia se transformado. Fora do pequeno prédio, indo de

⁵⁹ O aluguel de imóveis com o recurso do MDS possuía uma lista de critérios que tornava mais difícil o aluguel de um prédio que deveria, ao mesmo tempo, caber no orçamento dispensado para aluguel e nos critérios impostos, como possuir titularidade definitiva e o documento conhecido como “habite-se”, entre outros.

um lado para o outro, havia pessoas das agências da ONU carregando papéis, usando coletes coloridos, cada cor indicando uma agência. E, cruzando com elas, muitos militares fardados. Soldados do Exército descarregavam os caminhões. Outros estavam parados, em pé, segurando fuzis, em dupla, na entrada que dava acesso ao interior do antigo prédio do Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM), localizado ao lado da rodoviária.

Em uma porção gramada, que faz parte do complexo viário conhecido como viaduto de Flores, localizado em frente à rodoviária, havia uma cerca feita de arame farpado demarcando o local onde ficavam quatro barracas grandes. Outros soldados do Exército vigiavam esse espaço onde, anteriormente, formou-se o acampamento dos venezuelanos.

Quando a Operação Acolhida se instalou em Manaus, o antigo prédio do IPAAM passou a abrigar o Posto de Recepção e Apoio (PRA). Por isso, na entrada principal do prédio, aguardando atendimento, iniciava uma fila de cerca de 50 migrantes e refugiados, que se escondiam do sol impiedoso do verão amazônico de setembro sob a sombra da marquise.

Na entrada frontal do PRA, havia duas caixas de madeira forradas com lona, medindo 80 centímetros por 40 e 15 de altura, aproximadamente. Nelas havia uma solução que revelava conter água sanitária pelo forte odor que exalava. Todos que entravam deveriam molhar os calçados nessas caixas e secá-los nos panos de chão dispostos em seguida, diante dos dois soldados do Exército que vigiavam a entrada, armados com fuzil. Dentro, havia uma sala ampla, onde foram dispostas mesas e cadeiras contornando três das quatro paredes, formavam um “U”. Atrás das mesas, sentavam-se os funcionários dos parceiros da Operação Acolhida responsáveis pela triagem dos casos e encaminhamento de demandas, como documentação e auxílios.

Nesse período, o uso de máscara era obrigatório, todas essas pessoas portavam máscara, alguns as usavam sobre o nariz, como o recomendado, outras no queixo ou pendurada em uma das orelhas.

No prédio do PRA, havia ainda uma garagem que foi adaptada para servir como refeitório para os funcionários das organizações e os militares; banheiros; duas salas com entrada independente: uma para a triagem de saúde da Cruz Vermelha; e outra onde a entidade Aldeias Infantis S.O.S Brasil realizava atividades educativas para crianças de até 12 anos que dormiam nas barracas. Todos os dias, as Forças Armadas forneciam marmitas que sobravam da alimentação dos abrigos e do seu

contingente para alimentar os que dormiam nas barracas. Geralmente, os excedentes supriam a demanda de almoço e jantar.

As quatro barracas foram erguidas sobre plataformas de madeira, cobertas por grossa lona branca, fechadas de cima a baixo. A entrada era vigiada por soldados do Exército, que também se colocavam ao longo da cerca de arame farpado, principalmente à noite, pois era considerada perigosa nesse período. Entre os que atuavam na Operação Acolhida, circulava que o número de moradores de rua havia aumentado durante a pandemia, e eles eram considerados ameaçadores para os que dormiam nas barracas. Eventualmente, eram reportadas brigas violentas nos arredores da rodoviária entre moradores de rua brasileiros e venezuelanos, que não conseguiam vaga nesses espaços.

As barracas serviam apenas de dormitório, pois eram destinadas a quem aguardava entrada nos abrigos da Operação ou estavam em deslocamento, precisando de lugar para dormir por um curto período. Dentre esse grupo, conheci pessoas que aguardavam a saída de barco ou ônibus, esperavam algum parente que chegaria para seguir viagem junto, ou não tinham mais dinheiro para alcançar o destino pretendido. Para utilizá-las, era necessário passar por triagem e cadastro feitos no PRA. Nem sempre havia vaga de pronto. Entre as prioridades estavam pessoas com crianças, idosos, doentes, pessoas LGBTQIA+⁶⁰, famílias e os Warao.

As barracas eram ocupadas por categorias: homens sozinhos, casais sem filho, famílias não indígenas e famílias Warao. Eventualmente, a depender da demanda, o espaço de uma barraca era dividido em dois, para o quê se erguiam divisórias de compensado. Os colchões eram entregues aos abrigados a partir das 17h e deveriam ser devolvidos até as 8h do dia seguinte. Uma das salas do PRA funcionava como um depósito para esses colchões.

Entre as 8h e as 17h, só era permitida a permanência dentro das barracas de idosos, crianças acompanhadas de seus tutores e os Warao. Os abrigados que não estavam em trânsito eram estimulados a buscar trabalho durante o dia, para que se ocupassem e não permanecessem nos arredores da rodoviária ao longo do dia. Aos Warao era permitido ficar porque se compreendia que, por serem indígenas, a busca por trabalho era a exceção e não a regra. Tal concepção deriva de um imaginário nacional sobre os indígenas que lhes imputa o estereótipo de que são inábeis ao

⁶⁰ A sigla significa Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexuais e outras diversidades sexuais e de gênero.

trabalho (Nunes, 2010, Langeveldt e Smallacombe, 2010, Tardelli, 2023). Notava que alguns militares e funcionários das agências e parceiros elogiavam os Warao que buscavam emprego ou trabalhavam durante o dia, sempre no sentido de reforçar que tais pessoas eram excepcionais em relação aos demais.

Não consegui descobrir o nome desse espaço dentro da estrutura da Operação Acolhida. Mas elas funcionavam como albergues, por isso, tratarei das barracas da rodoviária de Manaus como espaços de albergamento. Interpreto o fato de não haver um termo corrente para elas, como uma demonstração de que foram erguidas, sobretudo, com o objetivo de suplantar a possibilidade de que um novo acampamento surgisse.

Em um terreno na Avenida Constantino Nery, a 200 metros da rodoviária, as Forças Armadas construíram duas estruturas de campanha militar, uma ao lado da outra, feitas com plataformas de madeira cobertas com lona verde. Em uma delas foi instalado o Posto de Interiorização e Triagem (PITRIG) e, na outra, o Alojamento de Trânsito (ATM), destinado aos que estavam em trânsito pelo programa de interiorização, aguardando voo, documentos ou recursos.

Dentro da estrutura do PITRIG, foram dispostas divisórias de plástico do tipo PVC (policloreto de vinila) onde se instalaram escritórios de alguns dos parceiros da Operação Acolhida, que no segundo semestre de 2020 eram: OIM, ACNUR, Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), UNICEF, Instituto Mana, SEAS, SEJUSC, Polícia Federal, Receita Federal. No corredor, dispunham-se as cadeiras onde os refugiados e migrantes venezuelanos aguardavam atendimento. Havia ainda um refeitório e banheiros de alvenaria nos fundos. Outros parceiros mantinham escritórios próprios na cidade de Manaus.

No PITRIG, as maiores demandas eram a regularização migratória, emissão de documentos e cadastro para o programa de interiorização da Operação Acolhida. Não era comum ver os Warao nesse espaço, quando iam, comumente eram os abrigados acompanhados por algum membro da equipe de assistência social da SEMASC para resolver pendências relacionadas à regularização migratória.

Dos eixos da Operação Acolhida (abrigo, ordenamento da fronteira e interiorização), o ordenamento da fronteira em Manaus ocorria, mas não de forma literal. As Forças Armadas instalaram sua estrutura militar na rodoviária e no seu entorno, por onde chega, até hoje, a maioria dos venezuelanos e onde se formava um acampamento espontâneo. Por isso, entendo que o entorno da rodoviária foi tratado

como uma fronteira. Esse foi o espaço que se militarizou e higienizou com a chegada da Operação Acolhida. As barracas tomaram conta de todo o espaço onde o acampamento se formava e a disciplina militar foi aplicada nas rotinas desses espaços. Por isso, compreendo que o ordenamento da fronteira se materializou e a estrutura militar erguida no local significava o controle de uma paisagem indesejada para a população local, comunicando que a entrada dos venezuelanos estava controlada pelos militares.

Já o eixo da interiorização se destina quase exclusivamente aos venezuelanos não indígenas, tanto em Roraima quanto em Manaus. Apesar de, em tese, os Warao estarem burocraticamente aptos⁶¹, na prática, eles são excluídos do programa, salvo raríssimas exceções, sem que exista qualquer justificativa formal. Tardelli (2023) informa que

Para justificar a não inclusão de indígenas no eixo da interiorização, ouvi basicamente dois argumentos de meus interlocutores: 1) a configuração dos deslocamentos dos Warao era constituída por famílias extensas; caso fossem interiorizados, poderia haver um rompimento dos laços familiares; e 2) muitos Warao enfrentavam barreiras linguísticas e culturais; caso fossem interiorizados, podiam correr o risco de serem explorados laboralmente (p. 258).

Desse modo, para Tardelli (2023), a categoria “indígena” é acionada para excluí-los, acionando um conjunto de pressuposições que fortalecem os estereótipos formados sobre eles. No parecer do MPF sobre interiorização (MPF, 2021), os autores informam que os Warao percebiam a omissão do estado e das agências como uma forma de discriminação e inferiorização em relação aos *criollos*. De todo modo, são excluídos sem serem consultados e sem que haja esforço em elaborar um plano específico para eles, como recomenda o parecer. Portanto, não há um plano específico para eles no âmbito da Operação Acolhida, além do abrigamento.

Por fim, sobre o eixo do abrigamento, endosso o que afirma Tardelli (2023) em sua pesquisa sobre o abrigamento de indígenas em Roraima. Para o autor, a Operação Acolhida se converteu em um acolhimento humanitário à brasileira, pois é uma confluência das políticas de acolhimento previstas em legislações brasileiras e dos serviços de ajuda humanitária prestados a refugiados e migrantes em situações

⁶¹ As exigências para participar do programa de interiorização eram: 1) estar regularizado no país e possuir documentos de identificação; 2) ter a vacinação em dia; 3) estar apto clinicamente; 4) ser informado sobre a cidade de destino, bem como sobre seus direitos e deveres nesse processo; 5) assinar uma Declaração de Voluntariedade (Tardelli, 2023).

de guerras, conflitos e desastres naturais por agências da ONU, correspondente ao “kit” de atuação padronizado do qual fala Agier (2008). Como demonstração disso, Tardelli ressalta que,

A Operação Acolhida adotou a palavra abrigo para se referir ao que os manuais humanitários chamam de “campo” ou “acampamento”. Essa escolha pode ter relação com o fato de o Brasil contar com uma política de acolhimento no âmbito do SUAS. Por outro lado, a julgar pela opinião do general Barros (Simões; Franchi, 2022), pode ter sido uma estratégia para desassociar as ações de acolhimento da operação com os “campos de refugiados”, sobretudo se lembrarmos que, desde o início da operação, uma série de atos xenofóbicos foram praticados por roraimenses em Pacaraima e Boa Vista (p. 253).

A confluência entre a gramática humanitária internacional e as políticas de acolhimento da assistência social brasileira deu o tom da mudança de perfil de abrigamento em 2019, quando a Operação Acolhida estendeu seu “braço forte, mão amiga”⁶² à cidade de Manaus. A Operação Acolhida reproduziu uma série de tecnologias da governamentalidade na rodoviária como o abrigo de trânsito e os albergues, além de reformatar a arquitetura dos abrigos dos Warao para o modelo centralizado e coletivo, tema que desenvolverei mais a seguir. Tanto a proteção internacional quanto a proteção social operam segundo a economia moral da razão humanitária cujos limites entre os valores cristãos como a caridade e a solidariedade e a execução de direitos são tênues (Fassin, 2016).

3.2.4 A contenção da pandemia de covid-19 em Manaus

Quando o primeiro caso de covid-19 foi confirmado em Manaus, em 13 de março de 2020, a população do abrigo do Alfredo Nascimento era de 569 pessoas⁶³, em um espaço com problemas de falta de água e retorno de fossa. O colapso sanitário do abrigo somado ao da pandemia do novo coronavírus culminou em uma força tarefa das instituições envolvidas no abrigamento, já no âmbito da Operação Acolhida, para contornar a superlotação.

⁶² O contingente do exército é significativamente, o maior entre os militares na Operação Acolhida. O lema do Exército é “braço forte, mão amiga”, forjado no momento em que sua atuação internacional se estendeu às missões de paz mundo afora. É ilustrativo do controle e disciplina imprimidos por essa instituição e cai como uma luva a tais missões, que operam segundo a economia moral da razão humanitária (Fassin, 2016).

⁶³ Segundo apurou (Moutinho, 2020), eram: 125 pessoas no Bloco 1; 110 no Bloco 2; 117 no Bloco 3; 156 no Bloco 4; e 59 no Bloco 5.

Assim, os abrigados foram divididos, inicialmente, em três quadras de escolas municipais e dois ginásios poliesportivos, fechadas em função da quarentena. Uma escola foi reservada para caso houvesse necessidade de isolamento de famílias infectadas (Rosa, Nogueira e Moutinho, 2024). Um dos grupos precisou ser realocado do Ginásio Poliesportivo do Santa Etelvina para o Ginásio Poliesportivo Municipal José Carlos da Costa, conhecido como Zezão, no bairro São José Operário, zona leste. O teto do primeiro prédio estava com sérios problemas de estruturais, permitindo entrada de água da chuva. Além disso, em uma semana, ocorreram dois casos de agressão aos abrigados por pessoas de fora, segundo relatos, por cobrança de dívidas por drogas (Tabela 2). O grupo abrigado no Casarão do centro não precisou ser realocado, pois considerou-se que não estavam em superlotação, já que eram cerca de 50 na época em uma casa ampla com 14 quartos (Moutinho, 2020) (Figura 12).

Figura 12 – Locais de abrigo provisório durante a quarentena



Fonte: Elaboração própria, adaptado de Google Maps (2025).

Tabela 2 – Quantitativo de abrigamento provisório durante a quarentena em Manaus (abril – setembro de 2020)

Abrigos provisórios	Abrigados	Bairro	Zona
Escola Municipal Carlos Gomes	120	Compensa	Oeste
Escola Municipal Vicente de Paula	65	Japiim	Sul
Escola Municipal Antísthenes Pinto	122	Alfredo Nascimento	Norte
Ginásio Poliesportivo Nininberg Guerra	130	São Jorge	Oeste
<i>Ginásio Poliesportivo Santa Etelvina</i>	<i>Realocados para o Zezão</i>	<i>Santa Etelvina</i>	<i>Norte</i>
<i>Ginásio Poliesportivo Zezão</i>	<i>133</i>	<i>São José Operário</i>	<i>Leste</i>
Total	570		

Fonte: Elaboração própria com dados do Instituto Mana de maio de 2020.

Na ocasião da mudança para as escolas, aqueles que possuíam eletrodomésticos tiveram que se desfazer deles às pressas, o que lhes amargurou por meses. Uma de minhas interlocutoras contou o fato com pesar, pois tinha o sentimento de estar sempre recomeçando, sem sair do lugar. Mesmo nas escolas, os Warao foram alojados nas quadras de esportes, em colchões. Cada escola recebeu a população referente a um bloco do abrigo Alfredo Nascimento, uma equipe local de assistência social era responsável pelas ações locais. Os vigilantes mantinham a circulação de pessoas controlada, sendo permitida apenas aos profissionais envolvidos no abrigamento e a saída dos abrigados, quando permitida.

As refeições passaram a ser fornecidas em marmitas, o que reacendeu os conflitos em torno da alimentação, pois o cardápio e a feitura dos alimentos passaram a ser aos modos brasileiros. Em resposta a essa reivindicação, as equipes locais de assistência social informavam que eles poderiam cozinhar seu próprio alimento tão logo pudessem se instalar nos novos abrigos, no bairro Tarumã.

Em abril de 2020, os Médicos Sem Fronteiras (MSF) e a Cruz Vermelha realizaram testes nos Warao, ainda no abrigo do Alfredo Nascimento. Alguns apresentaram IgG (imunoglobulina G) positivo para covid-19, indicando que já haviam contraído o vírus, mas aparentemente, com sintomas leves. Desde então foram realizadas outras campanhas de testagem sempre que apareceu um novo caso em alguma das escolas. No entanto, ao que parece, não existe um relatório compilado desses resultados, já que as testagens foram feitas em diferentes momentos e por instituições distintas, além de jamais terem sido divulgadas.

Segundo me foi relatado por Danielle Santos, na época, responsável por fazer o acompanhamento dos casos de proteção em saúde pelo Instituto Mana, as crianças

foram as que mais se internaram em função do novo coronavírus, ao passo que apenas duas mulheres adultas necessitaram de internação. Os outros casos positivos foram considerados leves e monitorados pelo MSF no primeiro pico da pandemia em Manaus, de abril a junho de 2020.

Uma das crianças, de dois meses de idade, chegou a ficar internada por 60 dias, notícia divulgada pela imprensa. Segundo Maissonave (2020), o caso era o primeiro entre indígenas de origem venezuelana no Brasil. A criança foi hospitalizada por apresentar diarreia grave e leves sintomas gripais. Como não respondia ao tratamento como o esperado, foi testada para o novo coronavírus, quando então foi encaminhada para o centro de referência para Covid -19 em Manaus, o hospital Delphina Aziz. Sua mãe, na situação de acompanhante, também foi infectada, porém apresentou quadro leve.

Por fim, a estratégia de contenção da pandemia em Manaus foi exitosa. Adotaram-se as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) contra a disseminação do novo coronavírus ao desaglomerar os Warao que viviam em condições precárias em um abrigo superlotado. Porém, limitando, para todos os efeitos, a sua circulação fora das escolas. Além disso, muitos Warao passaram a receber o Auxílio Emergencial, programa do governo federal de renda mínima provida aos cidadãos mais vulneráveis em função da pandemia, que teve início em abril de 2020 e finalizou em dezembro de 2021.

A descentralização da população diminuiu os conflitos. Um de meus interlocutores, que estava na última escola que foi transferida após o desmonte da estratégia de contenção, perguntava, repetidamente, em tom de brincadeira se não poderiam ficar na escola para sempre, pois apesar do contexto, lá viviam apenas entre os seus.

A separação em grupos menores também permitiu que questões relacionadas à saúde fossem melhor monitoradas. Um mês antes do irrompimento da pandemia, em fevereiro de 2020, foi implementado o Projeto Promotores de Saúde, em parceria entre o Agência de Desenvolvimento de Recursos Assistenciais (ADRA) e o ACNUR. O projeto formou promotores de saúde entre os Warao e os *criollos* com a intenção de realizar o monitoramento e a vigilância epidemiológica nos abrigos, tal como faz o agente de saúde na rede de saúde pública. Cada promotor warao, que seria responsável por um bloco do Alfredo Nascimento, ficou responsável por uma escola, e foram fundamentais para o monitoramento, não apenas do novo coronavírus, mas

dos demais problemas que, em razão da superlotação e conflitos, não era possível visualizar no antigo abrigo.

Contudo, como apontado por Rosa, Nogueira e Moutinho (2024), durante o período em que estiveram nas cinco escolas, entre abril e setembro de 2020,

Para diminuir o risco de exposição ao novo coronavírus, a SEMASC estabeleceu um protocolo de isolamento social, segundo o qual os indígenas poderiam sair dos abrigos apenas para comprar alimentos em um período de, no máximo, 15 minutos, ou realizar atividades pontuais com justificativa, como o saque do auxílio emergencial, em uma quantidade limite de três indígenas por vez, com uso de máscara e álcool em gel. Inicialmente, os Warao afirmavam estar cientes das orientações dadas pelas equipes e diziam sair menos que antes da pandemia. No entanto, ao longo do tempo, vários indígenas passaram a manifestar incômodo diante das restrições de deslocamento, afirmando que algumas regras eram arbitrárias tanto em relação ao número de pessoas que poderiam sair simultaneamente quanto pela imposição de horários fixos, limitando sua liberdade de comprar comida quando seus filhos sentissem fome. Também afirmavam estar irritados e cansados de ficar tanto tempo “presos”, sobretudo diante da impossibilidade de preparar o seu próprio alimento e da inadequação das refeições, o que estimulava a saída para pedir dinheiro e comprar comida. Além do acesso adequado à alimentação, os indígenas também demandavam itens básicos de higiene pessoal que, segundo eles, foram distribuídos em quantidade insuficiente e sem reposição, o que os forçava a sair dos abrigos para comprá-los. Havia, portanto, um incômodo generalizado diante das limitações impostas sobre sua circulação na cidade, que estava relacionado à inadequação de algumas dinâmicas e serviços prestados no contexto do abrigamento (p. 18).

Os indígenas reclamavam ainda que as regras da quarentena nas escolas foram impostas sem que suas demandas fossem escutadas e que eram irremediavelmente punidos quando as descumpriam. Tal situação deflagrou uma sequência de punições e desligamento de pessoas. No entanto, quando alguém era desligado, toda ou uma parte de sua família lhe acompanhava. O endurecimento das regras e a postura de tolerância zero adotada diante dos descumprimentos também deflagrou saídas voluntárias de famílias inteiras. Algumas delas seguiram para outras cidades, outras foram morar com parentes ou por conta própria em Manaus e houve as que ficaram em situação de rua nos arredores da rodoviária sem conseguir vaga nos albergues. Rosa, Nogueira e Moutinho (2024) contam que:

Em julho de 2020, cerca de 70 indígenas Warao estavam em situação de rua nas proximidades da rodoviária. Parte desses indígenas provinha dos desligamentos forçados ou voluntários nos abrigos, enquanto outra parte era composta por grupos em deslocamento para outras cidades, que, por razões diversas, como falta de dinheiro, acabaram parando momentaneamente em Manaus (p. 19).

Em setembro de 2020 a última escola da estratégia de contenção, a Escola Municipal Vicente de Paula, no bairro do Japiim, ainda estava ativa. No final daquele mês, os Warao que estavam lá não foram transferidos para os novos abrigos do Tarumã, mas para o casarão do centro, somando-se ao grupo que já estava lá. E, diferentemente, das demais equipes de assistência social que atuavam nas escolas, que foram dissolvidas, a equipe responsável pelo atendimento na escola Vicente de Paula também foi transferida para o casarão, onde então passaram a atuar duas equipes locais de assistência social.

3.2.5 Os abrigos do bairro Tarumã Açú: a estrutura do conflito

O bairro do Tarumã era, até dez anos atrás, zona rural de Manaus, localizado às margens do igarapé Tarumã-Açú, que circundava o antigo território do povo indígena Tarumã, que vivia na região onde hoje é a cidade de Manaus. Lá, localizam-se sítios, chácaras, haras, hípicas, marinas e bares e restaurantes flutuantes que são reminiscências da época em que servia apenas como área de recreação e balneários para finais de semana. Tal como a Cachoeira das Almas, assim nomeada por ter sido local preferido para realização de rituais de religiões de matriz africana, que hoje, ironicamente, está morta, pois secou. Porém, resta o nome do ramal de terra batida que conduzia até ela, onde atualmente se localizam os abrigos para onde os Warao foram transferidos a partir de julho de 2020.

Os novos abrigos, em área verde e bonitos jardins, foram anunciados em comercial na televisão local pela prefeitura de Manaus, tão logo começou uma campanha pública para redimir a péssima atuação no primeiro pico da pandemia. Além disso, foi grande a repercussão dos esforços dos povos indígenas residentes no bairro vizinho, o Parque das Tribos, por atendimento de saúde adequado e culturalmente sensível na pandemia, o que evidenciou a desassistência governamental em relação aos indígenas na cidade. Coincidência ou não, foi a primeira vez que o abrigamento dos Warao circulou em uma propaganda da prefeitura na televisão e nas rádios.

Entre julho e setembro de 2020, ocorreu a transferência dos Warao das escolas públicas para os abrigos do Tarumã, sendo uma por vez. Primeiro, foi ocupado o abrigo Tarumã 1, em seguida, o 2, um ao lado do outro (Figura 13). Esses espaços eram chácaras anteriormente usadas para eventos e retiros religiosos, como era

possível saber pelas pinturas bíblicas que foram mantidas nas paredes, mesmo após as reformas e adaptações para que abrigasse os indígenas.

O abrigo Tarumã 1, era disposto em cinco construções em um amplo terreno. O que se via, assim que o pesado portão de ferro se abria era uma estrutura de madeira que encobria a piscina. Atrás dela, via-se a quadra poliesportiva, completamente cercada, que só era aberta mediante autorização da coordenação. Em seguida, havia outro prédio, que era aberto apenas para grandes reuniões e eventos, quando então se espalhavam cadeiras de plástico que se somavam a longos bancos de madeira, típicos de templos religiosos cristãos que permaneceram de sua antiga função, e um palco. Aos fundos desse salão, havia uma pequena sala com banheiro, que abrigava as atividades escolares da Aldeias Infantis SOS, parceiro do UNICEF. Atrás desse prédio, havia outro que funcionava como dormitório, mas, diferentemente dos outros, era fechado com quatro paredes. Tinha pouca iluminação e ventilação, pois possuía apenas basculantes superiores.

À direita do terreno, localizava-se um prédio com dois pisos, onde se concentrava a equipe local de assistência social. Na parte superior, havia uma varanda. Dentro, havia uma pequena sala de reuniões e um banheiro, uma sala onde se localizavam as mesas da equipe, um balcão de concreto que a separava de uma cozinha, que funcionava como copa. Na parte inferior, havia três cômodos com entradas independentes e banheiros, que, naquele semestre, não tinham uma destinação definida, servindo como outras salas de reuniões ou apoio para ações de todo tipo no abrigo. À esquerda do terreno, havia um redário semiaberto. Contíguo a ele, localizava-se um refeitório com longas mesas e bancos de concreto azulejados em branco.

No abrigo Tarumã 2, havia muros e portão idênticos. Era espacialmente menor. Possuía dois redários semiabertos, um ao lado esquerdo e outro do lado direito do terreno. Entre eles havia uma construção semiaberta, que se estendia até o fim da área construída. A parte da frente, que se via logo ao entrar, era um salão onde se faziam reuniões e festividades, com alguns bancos longos de madeira característicos dos cultos cristãos e um palco. Nos fundos, havia um refeitório aberto, semelhante ao do outro abrigo, com longas mesas e bancos de concreto, onde também funcionava improvisadamente uma cozinha. Nos fundos dos dois redários, localizavam-se dois grandes banheiros, do lado esquerdo, o feminino, e do lado direito, o masculino. Contíguo ao banheiro masculino, funcionava a sala da equipe local de assistência

social. A separação entre esses espaços era precária e dessa sala se ouvia os abrigados tomando banho. Aos fundos do banheiro feminino, havia outra sala que servia de depósito para mantimentos e doações. Entre os prédios, havia dois corredores. Nos fundos do corredor direito, entre a coordenação e o refeitório, havia um lavatório de roupas com duas cubas. O corredor esquerdo findava em um portão, que daria acesso à uma área verde e um igarapé, com uma pequena construção que abrigava uma churrasqueira, da época em que servia ao lazer. O portão estava sempre trancado. Não era permitido aos abrigados acessar a área do igarapé por esse portão sem autorização.

Com exceção do redário que foi instalado em um prédio inteiro, no Tarumã 2, os redários não tinham a parede que faria a separação dos corredores. Tão pouco havia divisórias internas. Se por um lado, no verão amazônico, caracterizado por forte calor, facilita a ventilação, por outro, o sol adentrava no espaço, impiedosamente, por horas durante o dia, impossibilitando que permanecessem no local até que fizesse sombra. No inverno, os dormitórios ficavam vulneráveis às chuvas que caracterizam a estação. Essa estrutura semiaberta permitia que quem passasse pelos corredores visse o que ocorria dentro. Os Warao não só dormiam nesses espaços, mas guardavam seus pertences e passavam o tempo em família. Nesse novo modelo de abrigo, centralizado e coletivo, diferentes grupos tornaram a conviver no mesmo local, literalmente, dormindo e comendo juntos, sem qualquer tipo de privacidade. O aumento dos conflitos nesses espaços era previsível e inevitável.

Somados, os abrigos tinham capacidade para até 170 pessoas, 90 no Tarumã 1, e 80 no Tarumã 2. Até dezembro de 2020, viviam nos dois espaços, 171 pessoas. Até ser desfeito em dezembro de 2020, o casarão do centro, contabilizava 55 pessoas.

O novo modelo correspondia à mudança do perfil de abrigo adotado após a incorporação de Manaus pela Operação Acolhida, mas dizia respeito ao estereótipo do indígena e de um modo de vida comunitário genérico, que já era adotado como padrão arquitetônico em Roraima (Vasconcelos e Machado, 2021; Tardelli, 2023). Nesse modelo centralizado e coletivo, era possível uma maior vigilância e controle sobre os Warao, informando-lhes que os abrigos não eram mais estruturados para ser lares temporários para as famílias, como era no modelo de casas alugadas ou de quitinetes do bairro Alfredo Nascimento.

Figura 13 – Imagem aérea dos abrigos do Tarumã



Fonte: Elaboração própria, adaptado de Google Maps (2025).

Segundo os protocolos de proteção especial da assistência social brasileira, os abrigos são delineados para ser temporários. Contraditoriamente, converteram-se em uma política de longa duração para os Warao. Para Roa (2023) verifica-se tanto na Operação Acolhida quanto em cenários onde operam as redes locais de políticas públicas, o prolongamento da noção de emergência no trato com os Warao. Para o autor, isso impede que as redes locais enfrentem a questão da especialização dos serviços destinados aos povos indígenas em contexto urbano e a falta de mobilização de políticas públicas indigenistas. E, ainda, impede que os Warao sejam considerados e consultados na construção do processo de transição da situação de emergência para o acesso aos direitos básicos, e tenham apoio na inserção às comunidades locais, como prevê a política nacional de assistência social. A chegada da pandemia em 2020 contribuiu para a atualização e prolongamento da noção de emergência, uma “emergência dentro de outra emergência” (Roa, 2023; Tardelli, 2023).

No âmbito da Operação Acolhida, Tardelli (2023) nota que, formalmente, não existiam as chamadas “soluções duradouras” para indígenas:

Em conformidade com manuais de ajuda humanitária (NRC, 2008; UNHCR, 2016), as soluções duradouras são um elemento primordial no “ciclo” de um campo de refugiados – ou, no caso brasileiro, de um abrigo. Isso porque podem possibilitar que os refugiados e migrantes que foram acolhidos nesses espaços sejam capazes de sair de lá de maneira autônoma e digna. Caberia às instituições responsáveis pela gestão dos abrigos, assim como às autoridades governamentais, identificar e promover tais soluções, juntamente com os refugiados e migrantes. Trata-se, portanto, de um termo utilizado para descrever o fim do processo de deslocamento (p. 344).

Roa aponta que, em 2021, foi elaborado o “Plano de Ação Operacional para os Indígenas Migrantes Venezuelanos”, mas que se tratava da relação de ações já em andamento, cujas medidas para médio e longo prazo, afinal, não se concretizaram. Nesse contexto, concluímos que, no misto de assistência social e ajuda humanitária do acolhimento à brasileira, afinal, não existiam instrumentos, ações e políticas públicas qualificadas para atender às demandas dos Warao, capazes de alinhar-se à sua autonomia, demonstrada pelas iniciativas de seguir adiante abrindo novos caminhos e defendendo seus interesses. O fato de não existirem informam que essa é a política: tornar a vida nos abrigos difícilíssima, forçando-lhes a sair, convertendo-lhes de indígenas refugiados para pobres nas periferias das cidades, subsumindo suas demandas específicas enquanto população etnicamente diferenciada entre as demais. Assim, deixam de ser “vulneráveis” e tornam-se indesejados.

3.2.6 As equipes da Operação Acolhida em Manaus

Em Manaus, a gestão dos abrigos para os migrantes venezuelanos, indígenas ou não, sempre esteve a cargo das secretarias de assistência social de estado (SEAS) e município (SEMASDH/SEMASC). Cada equipe de assistência social era formada por uma coordenadora, que era assistente social, assistentes sociais, psicólogas, cuidadores, técnicos administrativos e vigilantes. Diferentemente do abrigo de Santarém, não havia pedagoga nem antropólogo. Como em Santarém, alguns desses profissionais atuavam com os Warao desde que eles chegaram em Manaus. Esses eram considerados peças chaves na composição das equipes porque havia uma rotatividade significativa na ocupação dos cargos, em função da troca do secretariado municipal. No período de quatro meses em que atuei nos abrigos, a ocupação dos

cargos foi alterada duas vezes: a primeira, em função da troca de secretária e a segunda, da troca de prefeito.

O recurso dispensado pelo MDS para atendimento dos migrantes e refugiados vindos da Venezuela permitia a contratação da equipe local de assistência social dos abrigos com a mesma operação que ocorria em Santarém, de desligamento e recontração dos profissionais após o vencimento do convênio, que tinha um ciclo de seis meses. Pelo menos em duas ocasiões, em 2018, houve atraso na renovação do convênio, o que culminou no atraso do pagamento, fazendo com que o abrigo permanecesse sem equipe técnica por alguns meses.

Enquanto estiveram quarentemados nas cinco escolas, entre abril e setembro de 2020, cada uma delas foi atendida por uma equipe local de assistência social. Após finalizada as transferências das escolas, de outubro a dezembro de 2020, cada abrigo do Tarumã ficou a cargo de uma equipe. No casarão do centro, que recebeu o grupo warao da última escola ativa, passaram a atuar duas. No total, eram quatro equipes atuando nos três abrigos.

Após a dissolução do casarão do centro, em dezembro de 2020, e como consequência da transição do comando da prefeitura após as eleições daquele ano, a coordenação do abrigo Tarumã 1 foi substituída por uma das assistentes sociais que eram coordenadoras no casarão. Em sua nova equipe, ela manteve alguns membros da antiga. A “dança das cadeiras” também ocorria nas coordenações superiores a cada mudança política na prefeitura de Manaus.

Em Manaus, além das equipes da SEMASC, havia as equipes das instituições parceiras da Operação Acolhida. Diferentemente das equipes da secretaria, a maioria delas não atuava cotidianamente nos abrigos dos Warao, exceto as da Aldeias Infantis SOS, que desenvolviam um trabalho de educação escolar infantil de segunda a sexta-feira. Existia uma alta rotatividade também entre esses profissionais que eram contratados por períodos curtos, de três meses a um ano, e que transitavam entre instituições parceiras e agências da ONU. Em Manaus, soube de apenas um outro antropólogo que atuava na OIM nesse período, mas não cheguei a conhecê-lo, pois não trabalhava diretamente nos abrigos dos Warao.

A maioria desses profissionais era formada por jovens entre 25 e 30 anos e vinham de outros estados para trabalhar na Operação Acolhida, oportunidade muito valorizada, especialmente, pelos que eram formados nos cursos de relações internacionais e direito, que vislumbravam a possibilidade de seguir carreira na ONU.

Júlia Capdeville (2021) observa quadro similar nos abrigos de Roraima, onde aponta a prevalência das mulheres desacompanhadas de suas famílias nesses postos. Ela coloca que a estrutura organizacional das agências da ONU é altamente hierarquizada e coloca que entre os cargos mais altos estavam pessoas de outros países e, quando eram brasileiros, em sua maioria, não eram do estado de Roraima - o mesmo pode ser dito sobre o quadro em Manaus. A autora aponta ainda que, além da ambição pessoal por seguir carreiras nessas agências, essas pessoas são atraídas pelo apelo, institucionalmente construído por meio de campanhas publicitárias, para estar em um contexto de emergência, trabalhando com órgãos que atuam internacionalmente. No entanto, esse conjunto de fatores contribui para que exerçam jornadas de trabalho exaustivas, formando redes entre si, sem ou com pouca inserção na comunidade local.

4 DO PORTÃO PARA DENTRO: A BIOPOLÍTICA DA ALTERIDADE

Nesse capítulo, destaco três aspectos das tecnologias de poder empregadas nos abrigos de Santarém e Manaus que incidem sobre a tentativa de controle dos corpos dos Warao. Tais aspectos evidenciam o exercício da biopolítica e da colonialidade sobre a sua dupla alteridade refugiada e indígena. E também destaco seus modos de resistir e defender sua autonomia diante disso.

Afinal, a estrutura e a organização social dos abrigos encontram correlação com o manicômio, a prisão e o convento, e revelam seu sentido comum que, para Michel Foucault, são a disciplina e o controle. Ele chama de anatômico-política os processos que disciplinam o corpo humano para o funcionamento padronizado em sociedade, principalmente, para o trabalho. E de biopolítica, os de controle da população por meio de regulação e intervenções, especialmente, relacionadas a processos de nascimento, adoecimento e morte. Foucault (2021) considera que a biopolítica conduz tecnologias políticas e dispositivos de poder a dispararem processos de subjetivação nos indivíduos. Desse modo, conforma-se em uma mentalidade de governo, a governamentalidade (*gouvernementalité*) que tem como objetivo a gestão de populações por meio de técnicas de controle e dominação sutis.

Ao estudar as políticas de imigração na França, Fassin (2014) estende o conceito de biopolítica para a alteridade. Para o autor, a biopolítica é exercida sobre a população de imigrantes, pois se estabelece que seus corpos e vidas distintos são ameaçadores e indesejáveis para a saúde e a ordem pública e social. Fassin percebia a biopolítica da alteridade na separação dos imigrantes em espaços onde regras intoleráveis são toleradas apenas porque destinadas ao controle de tais corpos e vidas. O que, destaca o autor, não é tão diferente do modo como são tratadas as outras categorias de indesejáveis e os fora de lugar de mesma nacionalidade.

Primeiro, trato da tentativa de controle sobre a alimentação dos Warao demonstra que, aos poucos, a autonomia na escolha e preparo das refeições no âmbito institucional foi sendo retirada.

Em segundo, abordo como as estratégias de contenção da pandemia de covid-19 instrumentalizaram o aumento da disciplina e do controle sobre o tempo e as rotinas dos Warao, tornando os abrigos insuportáveis para eles. No mesmo sentido, a atuação de agências, programas e fundos das Nações Unidas e seus parceiros, replicam modelos alienígenas aos Warao, captando-lhes para dentro da lógica

humanitária internacional. Desse modo, atualizavam um modo colonial e tutelar de lidar com povos indígenas.

4.1 “NOSOTROS NO SOMOS ANIMALES”: A ALIMENTAÇÃO NOS ABRIGOS

Em um dos meus primeiros dias de trabalho no abrigo de Santarém, uma jornalista de uma emissora de televisão local chegou até a sala da coordenação onde estávamos eu, a coordenadora e a psicóloga. Ela estava muito bem arrumada, portando um microfone, acompanhada de um cinegrafista que carregava seus equipamentos o que, prontamente, chamou a atenção dos Warao que a viram entrar pela quadra de esportes.

A jornalista pediu autorização para entrevistar os “venezuelanos” sobre a vida no Brasil. A coordenadora respondeu que não poderia autorizar a entrevista, orientando que ela buscasse a assessoria de imprensa da prefeitura e a Secretaria Municipal de Assistência Social, Trabalho e Renda (SEMTRAS), a qual o abrigo era ligado. Também proibiu que fizessem imagens dos abrigados, argumentando que seria inapropriado por se tratarem de refugiados, ou seja, vítimas de perseguição política e graves violações de direitos humanos. Mas, cedendo a insistência da jornalista que pediu para ver os “venezuelanos”, e, habilidosamente, já os conduzindo para a saída do abrigo, a coordenadora mostrou-lhes de fora o barracão onde os Warao dormiam.

Era de manhã, a maioria das mulheres estava “no centro” buscando doações. Assim, um grupo de homens se aproximou e iniciou um protesto, onde um dos líderes tentava falar em português e os demais falavam em espanhol. Em tom de denúncia, os homens disseram que a prefeitura não lhes dava comida suficiente, que todos os dias comiam a mesma coisa, que a comida era mal feita e que sabiam que havia dinheiro do governo para sua alimentação, no entanto, segundo sua compreensão, a comida oferecida não corresponderia ao que seria repassado. Entre as falas, os homens repetiam que não estavam sendo tratados como gente e que “*nosotros no somos animales*”.

Constrangida, a coordenadora os retrucava e, ao mesmo tempo, informava aos jornalistas que eram servidas três refeições diárias e que o frango servido diariamente era escolha deles, já que não comiam carne de gado, e que não era possível comprar peixes porque os alimentos eram licitados e não haveria empresa

no município que produzisse peixe congelado em quantidade e prazo necessários para seguir os trâmites burocráticos. A confusão na quadra de esportes durou menos de 5 minutos.

Os jornalistas foram conduzidos para fora do abrigo pela coordenadora, enquanto ela seguia dando explicações. Eu e a psicóloga ficamos com os Warao. Ao mesmo tempo, a psicóloga se dirigia aos homens e a mim, recém-chegada na equipe, afirmando que via a situação como ingratidão e difamação, que eles sempre faziam protestos diante de visitas e que, quem não conhecia o trabalho feito pela equipe, poderia acreditar que passavam fome no abrigo. Em seguida, os homens se dispersaram e, ao voltar para a sala, ela seguiu me contando que, por esse motivo, a coordenação superior não permitia a entrada de jornalistas, apenas a da assessoria de imprensa da própria prefeitura e reforçou o seu ponto de vista de que era servida boa alimentação a eles, que se a coordenação fizesse a vontade dos Warao, eles só comeriam frituras e refrigerantes.

Durante os meses em que atuei nos abrigos, presenciei cenas parecidas outras vezes. Tais protestos aconteciam, especialmente, quando havia visita de autoridades, coordenações superiores, representantes das agências da ONU e imprensa. Um ou mais pessoas warao tomavam a fala ou a frente para protestar contra a comida servida que, em sua avaliação, era inadequada ou insuficiente. Veementemente, repetiam a fala de que não estavam sendo tratados como gente e que *“nosotros no somos animales”*.

Os desencontros relacionados à alimentação ocorrem desde que os Warao chegaram a Manaus, em dezembro de 2016, e a Santarém, em setembro de 2017. Nessas ocasiões, os profissionais que lhes atendiam e a imprensa ressaltavam o consumo de grandes quantidades de refrigerante. Algumas vezes, reportagens sobre as mamadeiras de refrigerantes dadas a crianças de colo se replicaram na internet, como a de Leandro Machado, publicada em 17 de outubro pela BBC Brasil (Machado, 2017), cujo título é “Mamadeiras de refrigerante: ‘vício’ em bebida agrava desnutrição em indígenas”.

O fato de os Warao não comerem certos alimentos, compreendidos como apropriados para pessoas em situação de rua, como sopas⁶⁴, também gerou

⁶⁴ Mais tarde compreendi que os Warao gostam de caldos, ensopados e sopas, contudo o modo como é preparado pelos amazonenses lhes parece como inapropriados para humanos. Um interlocutor me

estranhamento. Ao contrário, pediam coca-cola como doação, item considerado de luxo para pessoas em sua condição. Nos seus primeiros meses em Manaus, teve grande repercussão nas redes sociais e portais de notícias uma cena em que um grupo recusou a sopa ofertada por estudantes de uma faculdade privada, que se organizou para ofertá-la aos Warao acampados da rodoviária. Os estudantes gravaram os indígenas recusando a sopa enquanto protestavam que eles não podiam escolher o que comer, pois estavam passando fome na Venezuela. O caso precisou de intervenção do MPF, que compeliu a faculdade a se retratar publicamente e ofertar alimentos adequados aos Warao (Rosa, 2021).

Em Santarém, profissionais que participaram do atendimento aos primeiros Warao, na ocasião de sua chegada ao município, contavam que eles não tinham costume de tomar café da manhã. Para uma significativa parcela dos brasileiros, o café da manhã consiste em tomar café com leite acompanhado por pão com manteiga. Mas os primeiros Warao que chegaram em Santarém recusavam o café com leite e comiam apenas o pão ou o biscoito. Por isso, os profissionais da assistência social se esforçaram para lhes convencer de que a refeição da manhã era importante, especialmente para as crianças, pois há uma noção popular no Brasil de que o leite de gado é indispensável para a alimentação dos pequenos. Convencidos de que o café com leite era importante, aquele primeiro grupo aceitou a oferta. No entanto, justamente as crianças, tiveram episódios de diarreia, todas ao mesmo tempo. Assim, os que lhes atendiam, passaram a servir-lhes suco no lugar do café com leite.

Cabe dizer que tais noções da necessidade do café com leite no desjejum do Brasil estão relacionadas ao estabelecimento da cultura do café e do leite de gado como importantes aportes econômicos e culturais, fato tão antigo quanto historicamente datado. Podemos dizer o mesmo da noção de imprescindibilidade da carne de gado e do feijão, tidos como indispensáveis para uma alimentação nutritiva e adequada. Em episódio semelhante ao do café com leite, esses Warao que não tinham o costume de consumir carne vermelha, foram convencidos a comê-la em Santarém. Pois, eles também foram acometidos por dor de barriga coletiva. Após o ocorrido, não se forneceu mais carne de gado a eles.

comentou que lhes parece comida “para dar aos porcos”, sobretudo, porque é costume no Amazonas fazer sopas com folhas como couve e repolho. Desse modo, se sentiam ofendidos quando lhes ofereciam certos preparos de sopa.

Tal como o café e o leite, a carne de gado não fazia parte de sua cultura alimentar até aquele momento. Para além de uma questão de preferência, tratava-se de um limite físico construído pela história e pela cultura. Ressalto que todos nós somos introduzidos ainda bebês a ingerir os alimentos de nossa cultura alimentar e certas características de outras culturas alimentares podem ser indigestas. Por exemplo, culturas alimentares que fazem o uso generalizado da pimenta, tal como a mexicana, podem ser de difícil adaptação para organismos orientados por culturas nas quais a pimenta é pouco tolerada. Contudo, a adaptação é uma possibilidade.

Além de suas preferências e interdições, a feitura da comida também costuma ser condenada pelas equipes que os atende, pois avaliam que lhes falta higiene em todo o processo. Quando os primeiros Warao estiveram acolhidos, ainda nos espaços cedidos pelas Igrejas e CRAS, em Santarém, a secretaria de assistência social do município fornecia os itens alimentícios para que as mulheres os preparassem em cozinhas improvisadas, atendendo ao pedido dos indígenas. Porém, houve seguidos conflitos relacionados ao uso das cozinhas e à distribuição dos itens entre às famílias.

Em Santarém, presenciei o momento em que um grupo de jovens evangélicos estacionou um carro na frente do abrigo e abriu o porta-malas para doar roupas. Os doadores organizaram pequenas sacolas com roupas separadas por gênero e idade e pediram que as mulheres Warao fizessem filas. Mas tão logo se iniciou a distribuição, mulheres de diferentes famílias avançaram sobre as sacolas, disputando-as entre si. Algumas ficaram sem doações, enquanto outras acumularam várias sacolas. Após o incidente, a coordenadora sugeriu que as mulheres redistribuíssem as sacolas entre si segundo a proposta dos doadores. No entanto, a sugestão não teve adesão. Tais situações se repetiram outras vezes até que a coordenadora adotou como medida que as doações seriam intermediadas pela equipe.

Os profissionais que atenderam os primeiros grupos Warao diziam que o mesmo tipo de disputa e assimetria de distribuição ocorreu em relação aos itens alimentícios dados pela prefeitura. Tal fato somado as objeções em relação ao preparo dos alimentos, compreendidos como sem higiene, fez com que a secretaria providenciasse a construção de um cômodo extra, anexado ao prédio da escola, em 2017, para funcionar como cozinha, e a contratação de cozinheiras. Desse modo, os Warao passaram a receber a alimentação aos modos brasileiros, com café, almoço e jantar, nos horários convenientes ao expediente das duas cozinheiras e uma auxiliar de cozinha que se revezavam em turnos. O café, por exemplo, era servido às 8h,

quando muitos homens já haviam saído para trabalhar e as mulheres para pedir dinheiro na rua; o almoço era servido às 11h, quando os que tinham saído, ainda não tinham retornado; o jantar era servido às 16h, um pouco antes das cozinheiras encerrarem seus expedientes de trabalho.

Além de cozinhar e servir os pratos feitos aos Warao, as cozinheiras precisavam limpar e organizar a cozinha antes de encerrar seu expediente no início da manhã e da tarde, por isso as refeições eram servidas mais cedo. Além disso, elas precisavam estar a postos para seguir na rota dos carros que conduziam a equipe até a sede da prefeitura, no bairro Aeroporto Velho, distante cerca de 20mn do abrigo, o que é considerado muito tempo para as dimensões de Santarém. As cozinheiras eram as primeiras a ser transportadas na ida e as últimas na volta.

A SEMTRAS também assumiu a definição do cardápio. No café da manhã, era servido café com leite, achocolatado ou suco com biscoito salgado do tipo *cream cracker* ou doce à base de amido de milho. O almoço era, invariavelmente, frango cozido, arroz, feijão, macarrão e farinha de mandioca (quando havia doações desse item). O jantar era o que sobrava do almoço ou uma canja feita com as sobras. O feijão e o arroz eram feitos apenas com sal, porque os Warao não gostavam do tempero brasileiro. O feijão era feito em menor quantidade, pois sabia-se que não era muito apreciado, ao contrário do macarrão alho e óleo que eles gostavam.

As quantidades eram definidas pelas cozinheiras que serviam os pratos, racionando, principalmente, a proteína. Algumas vezes, revoltados pela pouca quantidade de frango ou pelo pedaço ofertado, como pescoço, pés e demais partes com pouca carne, os Warao reclamavam, não comiam ou jogavam fora a refeição, afrontando as cozinheiras ou algum funcionário, novamente afirmando que não eram animais.

Embora não gostassem de feijão, muitas vezes era colocado em seus pratos à sua revelia, principalmente, nos de crianças e jovens. Quando alguma criança apontava que não queria feijão, as cozinheiras e quem estivesse perto lhes davam um breve sermão sobre a importância do consumo desse item para crescerem fortes.

Dada a incompatibilidade dos horários das refeições com sua rotina de trabalho e as divergências entre as culturas alimentares, os Warao faziam a principal refeição do dia por volta entre às 15h e 16h, com os produtos que compravam com dinheiro arrecadado nas ruas. Cozinhavam no abrigo com fogões de acampamento e pequenas botijas de gás de cozinha, no quintal ou nos dormitórios, com seus próprios

utensílios. A “comida brasileira” servida no abrigo, para muitos, terminava funcionando como um complemento, especialmente para os que não saíam durante o dia, a maioria, homens e crianças. No mais, comiam livremente aquilo que havia disponível para comer, quando sentiam fome ou vontade. Aqueles que estavam no abrigo há mais tempo, diziam estar enjoados até do cheiro da comida, dado que jamais variava em seu cardápio ou preparo.

Destaco que, com o tempo, houve adaptações. Os indígenas que conheci em Santarém preferiam não comer carne de gado, assim jamais compravam essa proteína para o preparo de suas refeições. Mas a comiam quando lhes era ofertada fora do abrigo, comumente, em atividades ou serviços temporários. Certa vez, um fazendeiro foi até o abrigo em busca de “venezuelanos” para trabalharem por uma semana na construção de cercas. A coordenadora do abrigo recomendou dois venezuelanos *criollos* e dois Warao e, avisou que os indígenas não comiam carne de gado. O fazendeiro passava todos os dias para buscá-los pela manhã e deixá-los à tarde. Em uma tarde, intrigado, ele comentou conosco que os Warao trabalhavam bem, mas que comiam muito e, por isso, ficavam mais lentos após o almoço. Ele disse que os próprios trabalhadores se serviam nas panelas e se impressionou que os Warao se empenhavam em comer o máximo que conseguiam. E que, ao contrário do que informara a coordenadora, eles comiam com gosto a carne de gado.

A adaptação também ocorreu em relação ao leite e seus derivados, visto que, especialmente as crianças, passaram a ansiar pelos dias em que era servido achocolatado no café da manhã e consumiam regularmente os iogurtes e sorvetes que seus pais compravam. Um exemplo disso é que, quase todas as tardes, um picolezeiro chegava com seu carrinho no pátio do abrigo. As crianças corriam em sua direção e escolhiam seus picolés. O homem já conhecia as crianças e seus responsáveis, que iam em seguida pagá-lo. O homem vendia quase todo o estoque de seu carrinho de uma só vez, sentava-se na mureta do barracão e se colocava a conversar com os Warao e, às vezes, a trocar as moedas arrecadadas pelas mulheres por dinheiro em nota.

Os idosos eram, notadamente, os que mais tinham dificuldades na adaptação alimentar. Em Santarém, idosos e crianças eram servidos primeiro. Quando lá trabalhei, havia um senhor com cerca de 90 anos, Paulo, que era um *brujo*⁶⁵

⁶⁵ *Brujo* é um dos termos utilizados pelos Warao para traduzir seus especialistas xamã. Dedico uma sessão sobre o tema na página 180.

respeitado e considerado poderoso. Ele gostava de comer grandes quantidades de comida. Em respeito à sua idade e autoridade espiritual, dado que alguns funcionários recorriam a ele para sanar suas dores, as cozinheiras lhe serviam uma quantia dobrada de comida, inclusive de frango, e o chamavam pelo nome para comer, assim que a mesa onde ficavam as panelas estava arrumada. Os demais faziam uma fila diante da mesa. Porém, eventualmente, havia mais pessoas no abrigo na hora em que o almoço era servido ou ele não estava, não era possível servi-lo em dobro. Ao receber a quantidade menor de comida ou pedaços de frango com menos carne, Paulo se revoltava, gritava em seu idioma com as cozinheiras, jogava o prato com comida no lixo ou o atirava sobre a mesa. As cozinheiras já sabiam as situações em que tal revolta ocorreria e, uma delas, em especial, – ofendia-se pessoalmente e prometia que não voltaria a servi-lo. Mas sempre era dissuadida por alguém da equipe a relevar a atitude de Paulo, sobretudo, por sua idade avançada. Outros Warao, menos efusivos em seus protestos, também se recusavam a comer pedaços de frango com pouca carne e dispensavam toda a refeição. Por outro lado, também ocorria de, principalmente, mães ou avós não comerem e guardarem seus pratos com a refeição servida para dar a filhos ou maridos, quando eles chegassem à tarde do trabalho na rua.

Em Manaus, enquanto estiveram abrigados no abrigo do Coroadó, no segundo semestre de 2017, a alimentação fornecida aos Warao era feita por uma empresa terceirizada que preparava refeições orientada por nutricionistas e pelas lideranças warao. O que mudou na pandemia. Nas casas, a prefeitura fornecia itens alimentícios e as famílias se organizavam para cozinhar. O ACNUR fez doações de fogões industriais e freezers para esses espaços (Rosa, 2021). Com a chegada de mais pessoas nas casas, passou a haver uma troca de acusações entre as equipes da SEMMASDH e os Warao, pois os indígenas reclamavam que a alimentação era insuficiente e as equipes afirmavam a quantidade dispensada estava de acordo com o número de pessoas admitidas formalmente.

No abrigo do bairro Alfredo Nascimento, a partir de 2018, seguiu-se a prática de fornecer alimentos para que cozinhassem nas cozinhas coletivas, que foram equipadas nos cinco blocos do residencial com fogão, geladeira e freezer. Isso porque a política de assistência social desaprova que pessoas em situação de abrigamento possuam eletrodomésticos, pois descaracteriza a situação de risco social que justifica o uso dessa política.

As trocas de acusações entre os Warao e as equipes e entre eles próprios continuaram também no modelo centralizado. A distribuição dos itens era atribuição dos líderes de cada bloco, que foram acusados de beneficiar suas famílias em detrimento dos demais, além de acusações de furtos de itens para compra de álcool e drogas ilícitas. De modo tal, que, à revelia da coordenação dos abrigos, os Warao passaram a comprar seus próprios eletrodomésticos, sobretudo fogões (de acampamento ou aparelhos com duas ou quatro bocas), botijas de gás e geladeiras. Assim, cozinhavam em suas próprias quitinetes os itens que eles mesmos compravam ou recebiam como doações. Alguns poucos adquiriram também máquinas de lavar e ar condicionados. Os Warao costumavam comprar esses itens à vista ou em crediários abertos nas lojas, dando o endereço dos abrigos e o telefone de algum conhecido brasileiro como referências. Não conheci nem soube que fizessem uso de cartões de crédito.

Quando foram alojados em cinco escolas públicas, seguindo o plano de contenção da pandemia, os Warao tiveram que vender às pressas seus fogões e botijas e demais eletrodomésticos que possuíam. Foi explicado a eles que o mais adequado como medida preventiva era o fornecimento de marmitas. Contudo, o que narra Tardelli (2023b) sobre o modo como as marmitas foram inseridas nos abrigos em Roraima leva a crer que, em realidade, essa era uma prerrogativa do novo perfil de abrigo trazido pela Operação Acolhida. Segundo conta Tardelli (2023b),

Em um primeiro momento, antes e no início da operação, os Warao recebiam alimentos não perecíveis e proteínas a serem preparados por eles mesmos nas cozinhas comunitárias. Entretanto, conforme me relataram alguns trabalhadores humanitários, isso teria gerado problemas: os alimentos estragavam, alguns Warao vendiam os itens ou estes não eram consumidos por não serem do agrado deles. Essa narrativa foi utilizada para modificar a forma de distribuição dos alimentos: os indígenas passaram a receber refeições prontas, as quais somente poderiam ser consumidas em um espaço específico destinado à tal finalidade (p. 309).

Noto na etnografia de Tardelli (2023b), a mesma narrativa do desvio, do desperdício, da falta de racionamento de alimentos que ouvia dos profissionais onde trabalhei sobre os Warao. A gestão da comida por meio da adesão das marmitas em Manaus e da cozinha em Santarém parece recolocar a ordem alimentar e sanitária considerada adequada por esses profissionais. Assim, entre equipes locais de assistência social e coordenações superiores dos abrigos, predominava a ideia de que

os Warao não eram capazes de administrar um componente fundamental da vida que é escolher e fazer a própria comida.

Sob a justificativa da pandemia, a introdução das marmitas foi compreendida pelos Warao em Manaus. Contudo, assim que o fornecimento se iniciou nas escolas, também começaram as reclamações sobre elas: de que o arroz era mal cozido, que havia porções de comida congelada, dias em que a comida era requeitada, outros em que as carnes estavam mal-cozidas aparentando estar cruas por dentro; algumas vezes, enviaram-lhes carne de porco, que a maioria não comia. Além disso, alguns abrigados afirmavam passar mal com dor de barriga em função da comida.

Ressalto que os adultos se obrigavam a comer as marmitas, mas era quase impossível convencer as crianças, sobretudo as pequenas, que se estressavam, choravam muito e permaneciam com fome. Com o dinheiro do auxílio emergencial, os Warao compravam alimentos de sua preferência e, principalmente, os das crianças. Contudo, sob justificativa do isolamento social na pandemia, sua saída das escolas para comprar alimentos tinha um período determinado, era limitada a no máximo 15 minutos e apenas três pessoas por vez. Tal limitação passou a ser motivo de desentendimentos entre os abrigados e as equipes de assistência social, pois os Warao não podiam sair para comprar comida na hora em que seus filhos sentiam fome (Rosa, Nogueira, Moutinho, 2024).

Havia a promessa de que os Warao voltariam a preparar suas próprias refeições, dado que os novos abrigos teriam refeitórios e espaço amplo para as cozinhas. Contudo, após finalizarem as transferências, em setembro de 2020, o fornecimento de marmitas permaneceu, gerando frustração. A informação pelas equipes locais era de que a prefeitura havia fechado um contrato com a empresa de marmitas até dezembro de 2020 e, portanto, não seria possível cumprir a promessa. Mas que tão logo encerrasse o contrato, eles poderiam voltar a cozinhar, o que deveria ocorrer em janeiro de 2021.

A nova promessa foi reforçada pelo ato da primeira dama da época, Elizabeth Valeiko, que, ao visitar os novos abrigos em função de sua inauguração, ouviu dos Warao as reclamações sobre as marmitas. A primeira dama então doou 12 fogões industriais pelo Fundo Manaus Solidária, que pronto chegaram e ficaram embalados no espaço da cozinha de um dos abrigos.

Dada a situação especial da alimentação das crianças pequenas, foi permitido que uma pessoa adulta responsável preparasse as mamadeiras, mingaus e papas

infantis nos espaços onde deveriam funcionar as cozinhas, utilizando os seus próprios fogões e botijas de gás. Porém, aproveitando a concessão feita aos pequenos, os adultos aproveitavam para preparar sua comida. A situação era de conhecimento de todos, mas as equipes dos dois abrigos a relevavam, utilizando-se da concessão para puni-los ou barganhar algo em alguma situação.

A promessa de cozinhareem seus próprios alimentos não se cumpriu em janeiro de 2021 e a comida para os Warao continuou sendo fornecida pela mesma empresa. Corria a boca pequena nos abrigos, que o contrato beneficiaria aliados interessantes para a prefeitura. Assim, a promessa foi recolocada para dali a seis meses, o que não ocorreu novamente. Os fogões industriais doados pela primeira dama, pelo menos até dezembro de 2023, não foram sequer desembalados.

Tardelli (2023) narra a mesma protelação em Roraima: “os militares prometiam; alegavam que, em breve, haveria uma mudança no contrato e que a empresa seria substituída ou que o cardápio seria modificado. Era preciso ter paciência. Mas a mudança nunca chegava” (p.310).

As reclamações sobre as marmitas seguiram as mesmas relacionadas ao ponto cozimento dos alimentos, a porções que, eventualmente, chegavam congelados e a crises de dor de barriga e indigestão. Os Warao sacavam fotos mostrando carnes mal passadas e pedaços congelados de arroz e feijão, o que, para eles, colocava toda a sua produção sob suspeita. Comi algumas marmitas que sobravam dos Warao, quando as equipes locais me ofereciam, e posso opinar que não era ruim ou mal feita. Do mesmo modo, comi alimentos preparados pelos Warao nos abrigos e posso afirmar que são saborosas e bem feitas. Ocorre que são culturas alimentares distintas e que a “comida brasileira” é uma imposição para eles, e que vivem nos abrigos interditados de prepará-la, do modo como entendem que deve ser feita e que lhes fará bem. Além disso, comumente, não tem estrutura para cozinhar.

Certa vez, em Santarém, uma senhora trouxe um peixe grande, pirapitinga (*Piaractus brachypomus*), e pôs-se a tratá-lo no chão do pátio do abrigo, provocando indignação nos membros da equipe, dado que o lugar era passagem de todos, reforçando a noção de que os Warao não se atentavam à higiene. A senhora foi avisada por um cuidador que não poderia tratar o peixe ali porque não era um lugar limpo. Outras mulheres tratavam seus alimentos no quintal, em pequenas tábuas, de cócoras no chão, em espaços previamente demarcados por suas famílias. Ocorre que a senhora que limpava o peixe no chão do pátio havia chegado há pouco tempo e não

tinha ainda um lugar demarcado para ela e sua família, como tinham as outras. Embora não fosse proibido cozinhar no abrigo de Santarém, os abrigados não tinham acesso à cozinha, onde a senhora poderia tratar o peixe, e não era permitido preparar alimentos no girau que servia de lavanderia. Assim, mesmo que não fosse proibido cozinhar, não tinham estrutura para preparar seus alimentos naquele abrigo, improvisando diante do que era possível.

Em maio de 2021, quando não trabalhava mais no Instituto Mana, estive em um dos abrigos do bairro Tarumã de Manaus a convite da OIM, para participar de uma roda de conversa com alguns Warao interessados em trocar experiências com um indígena do povo Sateré-Mawé, especialista em fazer e comercializar produtos naturais de uso medicinal. Estávamos sentados em cadeiras postas em roda em um dos espaços de reunião do abrigo, quando um homem warao entrou, colocou-se diante da pessoa que representava a OIM, devidamente uniformizada com colete de cor azul, e pôs-se a protestar contra as marmitas fornecidas para os abrigados. O homem falava em português com algumas palavras em espanhol e muitas gírias da periferia manauara, que estavam servindo comida crua para os Warao, que haviam mentido que eles poderiam fazer comida nos novos abrigos, mas, até aquele momento a cozinha não estava funcionando, que não estavam sendo tratados como gente e que *“não somos animales”*.

4.1.1 Fome de quê?

E, afinal, o que comem os Warao? Os Warao que conheci em Santarém gostavam de comer *arepa*, feita com farinha de trigo, água morna e sal, cuja forma e sabor se assemelha ao do pão sírio. Preparavam-na assada em frigideiras como tapioca ou frita, quando então se parecem com massa de pastel, a consumiam com frango ou peixe frito. Desde que não fosse bagre, faziam também caldo de peixe com batata e banana. Gostavam de frutas, principalmente, os idosos. Assim como gostavam de salgadinhos, picolés e refrigerantes, tendo preferência pela coca-cola. Gostavam muito de arroz e macarrão, a “pasta” (em espanhol). Gostavam menos de feijão.

Em Santarém, alguns apreciavam bastante o açáí, o consumiam sem açúcar e, diferente do gosto local, sem qualquer tipo de farinha derivada da mandioca, diziam que faziam tal como consumiam o buriti em suas comunidades, como um suco.

Apreciavam bastante a farinha de mandioca, porém, apenas quando lhes era oferecida. Ao contrário do açaí, que compravam quando queriam, a farinha não era algo que procuravam se não lhes dessem. O maior sucesso da comida brasileira entre eles era a coxinha de frango.

Os Warao que acompanhei, no segundo semestre de 2018, não gostavam de salsicha. Quando em algumas datas comemorativas ou em algum evento de que participavam era servido salgadinhos de salsicha, eles não o comiam, embora apreciassem os demais salgadinhos fritos.

Os Warao que conheci em Manaus, comiam um bolinho feito de trigo, sal e água chamado “*domplina*”, que se assemelha em formato ao croquete brasileiro, mas sem recheio, o comem como um complemento nas refeições, comumente com frango ou peixe frito. Gostavam de comer também um “*arroz com pollo*”, que se assemelha à galinhada, um arroz empapado com frango desfiado. Também comiam ensopados de peixe com batata e banana. Ainda não conheci Warao que comesse carne de porco.

Quanto às mamadeiras de refrigerantes e o consumo desse produto, noto que a sua condenação pelas equipes nos abrigos, em Manaus e Santarém, fez com que diminuísse a prática. Contudo, o item é muito apreciado. Noto ainda que é utilizado como fonte de energia à semelhança do que fazem com a “*garapa*”, que consiste em água acrescida com muito açúcar branco, a ponto de parecer um melado claro. Os vi consumir a garapa, somente em Manaus, nos momentos de maior aperto financeiro.

Noto uma finalidade simbólica para o refrigerante, pois nas festas ou eventos, o refrigerante era o item mais solicitado, o que não poderia faltar. Isso porque o refrigerante é um item apreciado, porém, de luxo na situação em que se encontravam em seu país, ainda mais a coca-cola, que tem um preço maior. Por isso, ela se tornou sinônimo de que passavam bem no Brasil, como me explicou um interlocutor ao me pedir que eu o fotografasse em algumas poses diante de uma mesa de coquetel servida em um evento. Em um momento, ele pediu para um amigo buscar a única coca-cola que ainda estava cheia. Quando eu sugeri que pegasse o refrigerante de outra marca, que estava ao seu lado e com a garrafa cheia, ele respondeu que preferia a coca-cola, para que seus parentes vissem que passava bem no Brasil.

Por fim, destaco que, embora exista a compreensão de que lhes ofertar a “comida brasileira” é lhes assegurar alimentação nutritiva, essa não é a alimentação considerada por eles como adequada, tampouco, o seu preparo. Desse modo, boa

parte do dinheiro que os indígenas arrecadavam nas ruas, trabalhando ou oriundo de benefícios e programas sociais, ainda era destinada a assegurar à sua alimentação, mesmo nos abrigos. Além disso, sobretudo as crianças pequenas, sofriam com a alimentação ofertada, pois não eram contempladas com alimentos adequados para seu período de desenvolvimento.

Na economia moral, o direito garantido de serem como são e viverem de acordo com seus costumes, por onde passa a alimentação, é substituído pela noção de solidariedade (Fassin, 2014). Assim o fornecimento da “comida brasileira” deveria ser devolvido com gratidão, jamais com queixas, recusas e afrontes. Por esse motivo, aqueles que lhes atendiam consideravam que os Warao abusavam da solidariedade brasileira e da função das instituições.

Lembro-me de algumas falas recorrentes dos funcionários dos abrigos diante da recusa a uma refeição ou da queixa dos Warao sobre a comida, como “Eu, que sou eu, não escolho o que comer”. A frase resume bem as medidas de tal economia moral, pois revela que a cidadania dos Warao era considerada inferior à dos brasileiros, trabalhadores dos abrigos. Outra fala recorrente que reforça essa noção era “a comida deles está melhor do que a minha”, dita sobre as refeições fornecidas aos abrigados.

Vale ressaltar que os membros das equipes de assistência social, principalmente, os cuidadores, em Santarém e em Manaus, possuíam baixos salários e que, não há dúvidas, dispunham de um leque limitado de escolhas alimentares se comparados a pessoas com maior poder aquisitivo. Por isso, também, as referências culturais da alimentação warao eram consideradas por eles como um abuso. Contudo, reforço que as exigências e preferências dos Warao eram culturalmente orientadas e que, na realidade, eram eles, os abrigados, que não tinham escolha.

Assim, podemos observar que o biopoder incide sobre quem pode ou não escolher o que comer, o que será alimento, como será preparado, em que quantidades será servido, a que horas e com qual finalidade. E que o controle do alimento para o corpo que tem fome se justificava pela promoção e manutenção da saúde ou da proteção do risco de adoecimento. No caso observado em Manaus, em 2020, justificava-se pelo estado de emergência sanitária ocasionado pela pandemia. Contudo, subjacente a isso estava a implementação de um novo perfil de abrigamento, comandado pelas Forças Armadas, que limitava a possibilidade de os

Warao fazerem do abrigo um território propício a longos períodos de permanência, pelo menos, para a maioria deles.

4.2 A DISCIPLINA NOS ABRIGOS EM MANAUS

A mudança do abrigamento dos indígenas do modelo centralizado de kitnets para o modelo centralizado coletivo no Tarumã já estava sendo estudada antes da pandemia, em função da situação degradante do abrigo do Alfredo Nascimento e da chegada da Operação Acolhida em 2019. Contudo, a eclosão da pandemia e as estratégias de contenção pertinentes, especialmente o isolamento, oportunizou um maior controle sobre eles a partir do momento em que foram transferidos para as escolas. O que não se desfez, ao contrário, se intensificou nos novos abrigos no bairro Tarumã.

As novas regras internas foram impostas aos Warao sem que fossem ouvidos em suas demandas. Segundo informado pelas equipes locais de assistência social, havia um regimento interno construído com a participação dos Warao abrigados nas quitinetes do Alfredo Nascimento em 2018. Mas tal documento não era mais de conhecimento de todos, especialmente, considerando a rotatividade das famílias. Assim, o documento que continha as regras internas tinha um teor conhecido pela maioria dos abrigados de 2020 apenas pelo que era informado pelos membros das equipes locais. Além disso, estaria defasado para os novos abrigos do Tarumã, que passaram a ter outra estrutura física e organizacional, portanto, levando a novas questões.

O aumento dos conflitos entre os Warao nos novos espaços era previsível, já que eram de uso coletivos, o que levava a convivência sem privacidade de diferentes grupos. Ocorriam brigas e desentendimentos por motivos de todas as ordens: alguém de uma família havia usado o sabonete da outra sem permissão; sumiam objetos que podiam ou não voltar a aparecer; ocorriam traições e ciúmes; alguém embriagado ou sob efeito de entorpecentes incomodava. Em 2021, aponte que uma dimensão pouco explorada era a da saúde mental nesses espaços:

Outro aspecto que pouco se leva em consideração até o momento é o estresse que a vida em espaços lotados e com problemas estruturais e acesso à alimentação inadequada ou insuficiente provocam nas famílias Warao. É possível supor que tal contexto esteja relacionado com o aumento dos casos de violência contra mulheres e crianças, uso problemático de

álcool e entorpecentes, e ao menos um caso de tentativa de suicídio em 2018 (Nogueira, 2021, p. 184).

Afinal, os abrigos deveriam ser espaços provisórios e tem estrutura para esse fim. No entanto, sua utilidade tem se estendido no tempo sem adequações ou revisões da política. O aumento de violência contra as crianças e contra as mulheres foi o que mais preocupou os parceiros da Operação Acolhida e a SEMASC após a transferência para os novos abrigos em 2020. De tal modo que ACNUR, UNFPA, OIM, UNICEF e Instituto Mana prepararam uma ação para abordar o assunto. Homens e mulheres foram separados em grupos e os mais velhos foram chamados para aconselhar os mais jovens. No grupo das mulheres, no qual participei, as mais velhas contaram que os maridos não eram violentos quando viviam na Venezuela, exceto os que eram realmente maus. Elas não entendiam porque os homens tratavam suas esposas com violência de modo tão frequente na atualidade.

A violência contra as crianças também aumentou. Certa vez, uma mãe, que era considerada zelosa com seus filhos pequenos, agrediu um deles, juntando um pequeno grupo que assistia e pedia à mãe que parasse. Ela foi contida pela professora da Aldeias Infantis SOS, que conhecia mãe e criança desde antes da mudança para o Tarumã. No dia seguinte, a professora conversou com a mãe, perguntando porque ela havia agido daquela maneira, se era tão dedicada e carinhosa com seus filhos. A mãe respondeu que a vida naquele abrigo estava insuportável, seus filhos também estavam irritados e a perturbavam mais, que não saiam para nada. A professora se compadeceu da mãe e organizou uma tarde de passeio com a família para que desfrutassem do Largo São Sebastião e conhecessem o Teatro Amazonas.

Mas a violência nem sempre partia de membros da família da criança. Era comum que os pais tomassem partido das desavenças entre suas crianças, algumas vezes, chegando a agredir uma criança que não era de sua família. Certa vez, estava de saída do abrigo quando uma briga entre Josefina e Rute começou e logo uma roda de pessoas se juntou, intensificando a gritaria. Soube depois que as crianças de um dos redários brincavam todas juntas, até que duas brigaram por um brinquedo. Josefina, mãe da criança que teve seu brinquedo tomado, foi tomar satisfações de Rute, mãe da outra criança. Já havia tensão entre elas porque Josefina e sua família diziam que Rute mexia nos pertences de todos sem permissão e não gostavam dela. Assim, a briga das crianças foi o estopim para que a tensão resultasse em agressões entre Josefina e Rute.

Além dos conflitos pessoais entre diferentes famílias warao que dividiam os espaços coletivos, outros fatores foram adicionados, como o uso da única quadra poliesportiva disponível, localizada no abrigo Tarumã 1. O uso da quadra não era regulamentado e se baseava em acordos feitos com a coordenadora do Tarumã 1. Desse modo, servia de instrumento de controle nas situações conflituosas. Por exemplo, quando havia briga ou uma bebedeira entre alguns Warao do Tarumã 2, todos os demais desse abrigo tinham o uso da quadra poliesportiva suspenso. A postura de “por um, pagam todos” gerava ainda mais conflitos entre eles.

Desde a quarentena nas escolas, os portões tinham vigilantes vinte e quatro horas, o que continuou nos abrigos do Tarumã. Os portões eram trancados com cadeados e por eles ninguém entrava ou saía sem autorização das duas coordenadoras. Os profissionais da SEMASC possuíam livro de ponto próprio. Os membros das organizações parceiras da Operação Acolhida tinham que se identificar ao vigilante na portaria e, em seguida, anunciar-se na sala das equipes, onde havia um livro de controle com hora de entrada, saída e objetivo da entrada, que era preenchido por alguém da equipe de assistência social. Quando os Warao precisavam sair, ainda que fosse para jogar bola na quadra do abrigo ao lado ou comprar pão no mercado da esquina, precisavam de autorização e registro nesse livro. A liberação na portaria era dada verbalmente ou por um bilhete assinado por algum membro da equipe. Quando iam, por exemplo, sacar o auxílio emergencial ou visitar um parente, e demoravam mais do que o estimado para a saída, eram indagados sobre os motivos do atraso na volta. Não era permitida a saída de adultos acompanhados por crianças, como modo de coibir que pedissem dinheiro com elas, exceto em casos específicos.

Desse modo, a permanência nos novos abrigos se tornou mais difícil. A arquitetura permitia que suas vidas fossem efetivamente vigiadas, tanto pelos profissionais que lhes atendiam quanto por outros Warao. No modelo descentralizado das casas e no modelo centralizado de quitinetes do Alfredo Nascimento, os abrigados podiam se resguardar atrás das portas fechadas. Os redários sem divisórias, banheiros e refeitórios de uso coletivo, informavam que a política de abrigamento não se orientava mais para o atendimento familiar.

Além disso, à medida que a pandemia recrudescia, em 2020, surgiam boatos de que a fronteira em Roraima, até então parcialmente fechada, abriria. Os boatos em torno desse assunto era de que havia uma demanda por abrigamento represada. Essa possibilidade de futuro próximo, sempre previsto para “o dia 15 do próximo mês”,

parecia ruim aos que já estavam abrigados, pois previam espaços com mais pessoas e conflitos.

Sabia pelos abrigados que os seus parentes recém-chegados em Manaus iam viver diretamente com outros ou em casas próximas a eles. E, conversando com os que estavam nas barracas de albergamento da rodoviária, soube que, muitos deles, optavam por não solicitar entrada nos abrigos, pois seus amigos e familiares informavam que a vida neles estava pior. Entre os que o solicitaram, poucos foram atendidos, e era visível haver muito mais saídas do que entradas.

Por fim, o recebimento do auxílio emergencial permitia a mínima condição financeira para que os Warao voltassem a viver em casas alugadas. Tal conjuntura provocava o esvaziamento crescente nos abrigos do Tarumã. Em maio de 2021, quando os visitei, eram 18 abrigados em um e 27 em outro, totalizando 45 pessoas. Na mesma época, eram 84 pessoas vivendo nos espaços de albergamento na rodoviária.

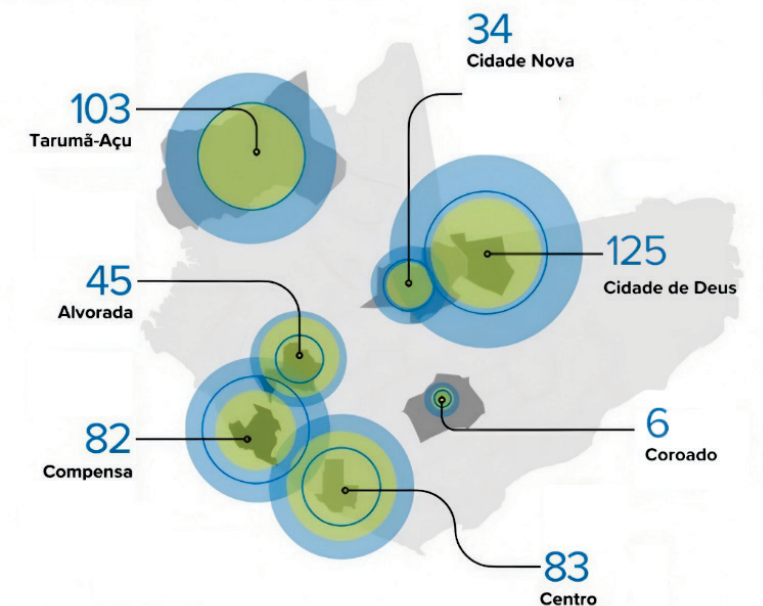
Para os Warao, apesar de serem espaços baseados na provisoriedade, os abrigos eram territorializados por eles à revelia da arquitetura e do cerco institucional que os impelia na direção contrária. Como observa Tardelli (2023b), os abrigos eram “espaços de suma importância, pois possibilitavam, não um recomeço, mas a continuidade de suas vidas” (p. 343). Nesses espaços, a vida dos Warao seguia seu fluxo, estabeleciam-se relações de afeto e desafeto, casamentos, brigas, crianças nasciam e cresciam, brincavam, cozinhavam, adoeciam e morriam. Portanto, os abrigos eram espaços de relações que extrapolavam para além dos muros.

Em Manaus, em janeiro de 2021, havia um grupo familiar ocupando as quitinetes de um prédio localizado exatamente ao lado do abrigo Tarumã 2, ao qual os Warao, carinhosamente, chamavam de “anexo”. No final daquele ano, todas as quitinetes estavam ocupadas por famílias warao. Desse modo, os que estavam saindo por decisão própria ou sendo expulsos podiam permanecer juntos e, ao mesmo tempo, ao lado de seus parentes e amigos abrigados.

Já observava a tendência de morarem próximos aos abrigos onde viveram, agregando-se e territorializando também esses espaços. Assim, existem famílias Warao vivendo próximas às primeiras casas no centro, na rua Quintino Bocaiúva; do primeiro abrigo, no bairro do Coroadó; outro grupo, próximo ao prédio de quitinetes do bairro Alfredo Nascimento e no bairro vizinho Cidade de Deus; outro, nas proximidades do casarão desativada da avenida Tarumã. Com o tempo, passaram a

viver em outros bairros, mas mantêm a tendência de se agregar em grupos familiares e de amizade (Figura 14).

Figura 14 – Mapeamento das moradias warao por bairros em Manaus (2023)



Fonte: Adaptado de ACNUR (2023).

4.3 A ÚLTIMA CASA

As famílias que saíam do abrigo e permaneciam em Manaus eram acompanhadas pela SEMASC por meio das visitas domiciliares de rotina e atendimento aos chamados. Porém, na prática, tal acompanhamento não era capaz de cobrir todas as famílias ou promover sua autonomia. Tal como ocorreu com as famílias do casarão do centro, remanescente do primeiro modelo de abrigo em casas alugadas, vigente entre em 2017 e 2018.

Há muito tempo, lá moravam pessoas de uma mesma família, os Morales, e agregados que formavam um grupo considerado pelas equipes como colaborativo. Por isso, os conflitos eram quase inexistentes entre eles e com a equipe local, a casa era usada como exemplo de sucesso do atendimento aos Warao. Porém, em 2020, o casarão estava com as instalações deterioradas, como paredes infiltradas, pintura descascando, pias quebradas, e infestada por ratas e ratos que andavam pelos cantos sem se preocupar com o movimento dos humanos.

No final de setembro de 2020, o último grupo warao a sair da quarentena nas escolas foi realocado no casarão do centro, assim como a equipe local de assistência

social que os acompanhava na escola, incluindo a coordenadora. O novo grupo era formado pela família Salazar (15 pessoas), os Lopez (5 pessoas), os Hurtado (3 pessoas) e por outras famílias menores, que totalizavam 30 pessoas. Esse grupo também era considerado colaborativo e, por isso, os responsáveis pela realocação quiseram uni-los ao do casarão, somando 45 abrigados naquele espaço. No entanto, o grupo recém chegado não aceitou as condições degradantes da nova moradia e passou a exigir mudança para outro local ou solução dos problemas.

A situação foi denunciada ao MPF, que passou a mediar o caso. A solução mais fácil para a SEMASC seria que os abrigados do casarão se mudassem para os novos abrigos do Tarumã. Por isso, a secretaria os levou para conhecerem as chácaras e se reunirem com os abrigados de lá. Porém, o mais velho da família Morales era um *brujo* tanto respeitado quanto temido. Durante a reunião, em espanhol e português, os abrigados do Tarumã expuseram para a SEMASC que o grupo do casarão seria bem-vindo, desde que o *brujo* Morales assinasse um termo se comprometendo a não lançar *daño* nas crianças. Mas, segundo me disse um dos Morales, em língua warao, os abrigados do Tarumã lhes ameaçaram de violência física e de morte caso mudassem para lá.

Em 26 de novembro de 2020, em reunião mediada pelo MPF, os Warao do casarão não aceitaram se mudar para o Tarumã. Por fim, ficou acordado que a SEMASC providenciaria o aluguel de outra moradia, onde pudessem se manter juntos. Nos três primeiros meses, os Warao receberiam o auxílio aluguel da Cáritas Arquidiocesana de Manaus, e nos outros três, a prefeitura pagaria um valor por meio do programa Passaporte para inclusão social. A SEMASC também se comprometeu em abrigar os que, durante ou após esse período, quisessem entrar nos abrigos do Tarumã.

Em meio aos boatos sobre a mudança de endereço, com receio de que fossem morar longe de seus parentes, a família Morales optou por se desligar voluntariamente e passou a morar com seus familiares em uma vila próxima ao casarão. Os outros que, como eles, viviam no casarão há muito tempo, seguiram para Belém. E assim o antigo grupo do casarão se desfez.

Restou o novo grupo de abrigados do casarão. No dia 3 de dezembro, alguns representantes do grupo foram levados pela SEMASC para conhecer dois prédios com quitinetes: um localizado no bairro Jorge Texeira 4, na zona leste de Manaus, onde ficariam as famílias com mais membros, e outro no Beco do Macêdo, local

próximo ao centro, onde ficariam as menores. Suspeito que a divisão foi feita com base no valor dos aluguéis em relação ao número de membros das famílias, pois os aluguéis no Jorge Teixeira 4 são mais baratos do que os bairros centrais de Manaus. Na manhã do dia 4 de dezembro, as famílias foram trasladadas em um micro-ônibus para os novos endereços.

Após cinco dias, no dia 9, quase todos os Warao realocados no Jorge Teixeira 4 saíram das quitinetes, permanecendo lá apenas uma família. Eles fizeram sua mudança de ônibus de linha até o prédio do Beco do Macedo, onde as famílias com menos membros haviam sido realocadas. No dia seguinte, quando os visitei, eles disseram estar melhor instalados. O local ficava próximo a uma quadra poliesportiva e já tinham organizado um time de vôlei para jogar com o da vizinhança. Em seguida, a família que tinha permanecido no Jorge Teixeira também se mudou para lá.

Na versão contada pelos Warao, o prédio do Jorge Teixeira era inseguro. Disseram que batiam em suas portas durante a noite pedindo que abrissem e houve o furto de panelas que estavam em frente à uma das quitinetes. Eles reclamaram sobre a insegurança ao proprietário, mas ele se chateou. Por isso, um dos Warao teria ido até o prédio do Beco do Macêdo acertar os novos alugueis com o proprietário. Mas, segundo a versão de um membro da equipe local que acompanhava esse grupo desde a quarentena nas escolas, o proprietário do prédio pediu o cancelamento do contrato para a SEMASC após uma festa na qual os Warao e seus convidados se embriagaram e incomodaram os demais moradores. E teria sido a própria SEMASC que tratou dos novos contratos no Beco do Macedo.

Alguns warao contaram que a SEMASC teria mediado um acordo com os proprietários dos prédios para que eles entrassem nas quitinetes antes e pagassem quando recebessem, pois o auxílio aluguel da Caritas Arquidiocesana de Manaus cairiam na conta dos representantes das famílias apenas no dia 22 de dezembro. E por isso, teria sido possível fazer a manobra sem prejuízos aos Warao.

No entanto, cada auxílio era de 700 reais, o aluguel de uma quitinete do Beco do Macedo era 500 reais e sobrava apenas 200 reais para as demais despesas. Desse modo, o grupo do Beco do Macedo encontrou dificuldade para se manter. Na segunda quinzena de janeiro de 2021, em meio a segunda onda da pandemia e a crise do oxigênio em Manaus, esses Warao sofreram, sobretudo, com a fome. Houve semanas que eles só tiveram arroz para comer.

Dos homens desse grupo, apenas um não tinha trabalho, inclusive dois deles foram contratados pelo proprietário do prédio como ajudantes de pedreiro na construção de mais quitinetes no local, o que permitiu que eles continuassem trabalhando mesmo durante o endurecimento das medidas de isolamento. Contudo, não ganhavam o suficiente para cobrir as despesas familiares. As mulheres voltaram a pedir dinheiro nas ruas, mas diante do agravamento da pandemia, poucas pessoas circulavam e, ainda menos, eram as que faziam doações de dinheiro. Além disso, as mulheres passaram a temer estar nas ruas vazias e logo deixaram a atividade.

Nesse período, esses Warao tiveram ajuda dos coletivos de cidadãos manauaras que se mobilizaram para doar alimentos e refeições aos que precisavam durante o trágico primeiro trimestre de 2021 em Manaus. Também receberam doações de kits de higiene pessoal e cestas básicas das organizações parceiras da Operação Acolhida. Contudo, as doações de alimentos continham apenas produtos não perecíveis. Nem os coletivos manauaras nem as organizações doavam proteína animal. Diante disso, alguns parceiros conseguiram redirecionar suas rubricas de previsão orçamentária para comprar frango congelado e doar para o grupo que estava vivendo no Beco do Macedo.

Porém, os Warao consumiram de uma vez todo o frango congelado que deveria abastecê-los por um mês. Em conversa com contatos que tinha nessas organizações, disseram-me que não poderiam sustentar as doações nesse ritmo. E que, além de tudo, a ação lhes gerava constrangimento diante dos outros Warao que viviam fora dos abrigos e enfrentavam a mesma situação de falta de alimentação, não existindo meios de manobrar sua previsão orçamentária para prover frango congelado para todos.

Conversando com os Warao do Beco do Macêdo descobri que eles haviam consumido os frangos de uma só vez porque não possuíam geladeiras ou freezers para mantê-los congelados e temiam perdê-los. Após comunicar isso aos contatos que tinha, houve a doação de uma geladeira para o grupo e, pelo menos, mais duas doações de frango.

4.4 “MUITA SIGLA PARA POUCA ALDEIA”⁶⁶

As Nações Unidas criaram uma coordenação interagências que se chama Response for Venezuelans (R4V) para apoiar a imigração de venezuelanos em países da América Latina, coordenada pelo ACNUR e pela OIM. As agências, fundos e programas da ONU que participam da R4V repassam recursos financeiros de doadores internacionais para o desenvolvimento de projetos relacionados à sua linha de atuação. Eles podem ser executados tanto por equipes contratadas diretamente pelas agências quanto por organizações parceiras, que podem ser internacionais, nacionais e locais, conhecidas no jargão da Operação Acolhida como parceiros implementadores. Os projetos são submetidos anualmente, possuem indicadores e plataforma própria de avaliação de metas, resultados e número de pessoas impactadas. Com base nisso, é que sua continuidade é avaliada. Até 2024, no Brasil, a plataforma R4V era composta por 55 organizações entre agências, fundos e programas da ONU e organizações da sociedade civil.

As atividades dos projetos realizadas nos abrigos de Manaus variam em forma e conteúdo. Por exemplo, o ACNUR repassa financiamento para projetos relacionados aos refugiados. O Instituto Mana, na condição de seu parceiro implementador, atuava no que é chamado de proteção social e participação comunitária entre venezuelanos não indígenas e os Warao no âmbito da Operação Acolhida.

Entre os Warao, na esfera da proteção social, o Mana acompanhava casos individuais como os de violência de gênero, escutando as partes, acompanhando as vítimas à delegacia etc.; acompanhava casos de saúde na rede SUS, como de pessoas com HIV, tuberculose e pacientes com alguma condição crônica, fornecia *vouchers* para compra de remédios não fornecidos pelas unidades de saúde etc.

Na esfera da participação comunitária, o Mana desenvolvia ações e projetos relacionados ao fortalecimento comunitário e cultural nos abrigos, como a rádio Yakera, criada após a eclosão da pandemia para servir como meio de informação e entretenimento para os Warao que estavam quarentenados nas escolas e no casarão

⁶⁶ A frase foi dita por uma colega de trabalho. Eu comumente confundia, e ainda confundo, as siglas FUPAD, UNFPA e PADF. Ao pedir desculpas a colega por, novamente, confundir-me, ela me respondeu que compreendia, pois era “muita sigla para pouca aldeia”. A expressão me parece adequada para a situação dos parceiros da Operação Acolhida naquele momento. Siglas: Fundación Panamericana para el Desarrollo (FUPAD), Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), Pan American Development Foundation (PADF).

do centro. Por meio de um microfone e uma caixa de som, a equipe responsável pelo projeto no Mana elegia um dos Warao como DJ para executar uma sequência musical, e um locutor que dava notícias e avisos sobre a pandemia, principalmente, das regiões de interesse para os Warao no Brasil e na Venezuela, como Manaus, Pacaraima, Boa Vista, e cidades do delta do Orinoco, como Tucupita e Barrancas, origem de parte significativa deles. Também eram repassadas notícias relacionadas ao refúgio, a imigração venezuelana, a Operação Acolhida, ao fechamento e abertura da fronteira e avisos do abrigamento. A rádio Yakera acontecia pelo turno da manhã, cada dia em uma das cinco escolas e no casarão do centro, fazendo rodízios entre os DJs e os locutores, sempre que possível, já que o engajamento na participação dos abrigados variava em cada espaço.

Havia no Mana projetos que se retroalimentavam. A Casa Amiga era um projeto que consistia em abrigar migrantes e refugiados LGBTQIA+ não indígenas em casas alugadas e proporcionar formação profissional visando sua autonomia financeira. Como contrapartida, periodicamente, os membros da Casa Amiga realizavam ações de corte de cabelo e chapinhas em todos os abrigos e espaços de albergamento da Operação Acolhida.

Existiam projetos com públicos específicos como o Super Panas, realizado pela Aldeias Infantis SOS, que era parceira implementadora do UNICEF. O projeto mantinha salas de educação infantil em todos os espaços de abrigamento de indígenas e não indígenas. Na sala do Super Panas, na rodoviária, as crianças warao e as *criollas* eram atendidas juntas. As salas eram conduzidas por uma professora/o de educação infantil brasileira e uma professora/o assistente Warao ou de origem venezuelana. De segunda a sexta, pela manhã, as salas do Super Panas atendiam crianças a partir de seis anos de idade e, pela tarde, as que tinham até cinco anos.

Em datas comemorativas e campeonatos de esporte, as atividades agregavam agências da ONU, parceiros implementadores e SEMASC. Por exemplo, no campeonato de futebol e vôlei ocorrido em novembro de 2020, cada instituição financiou algo, como uniformes, tecido para a confecção das roupas das apresentações de dança, lanches, medalhas, bolas. A SEMASC providenciou transporte para o traslado dos times do casarão do centro aos abrigos do bairro Tarumã. A produção de eventos como esse requeriam reuniões prévias com ou sem a participação dos Warao, como a definição de categorias dos times

(feminino/masculino, infantil/juvenil/adulto, vôlei/futebol/corrida etc.), definição da programação, monitores warao, premiação, inscrição.

Algumas fases de projetos ocorriam fora dos abrigos, como as rodas de conversas com gestantes warao realizada pelo Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA). A medida foi tomada para que as gestantes se concentrassem na atividade, pois quando estavam nos abrigos eram frequentemente chamadas por filhos e maridos. Elas eram conduzidas na ida e na volta em transporte providenciado pela SEMASC. Mas outras ações do mesmo projeto, como entregas de kits de maternidade, eram feitas nos locais onde viviam as gestantes.

Por serem as executoras dos projetos para as agências da ONU, a circulação de profissionais das instituições parceiras implementadoras nos abrigos era, significativamente, maior. Mas a maioria dos projetos não possuía atividades cotidianas, tal como o Super Panas. A maioria tinha um cronograma de execução próprio com atividades pontuais ou sazonais nos abrigos, como as equipes de saúde itinerantes da OIM, que realizava consultas de clínica médica uma vez por mês. Desse modo, muitas vezes, ocorriam conflitos de agendamento das atividades.

Em tese, agências da ONU, parceiros implementadores e SEMASC deveriam trabalhar em cooperação e alinhados entre si, no entanto, claramente havia uma disputa por espaço e visibilidade culminada pela manutenção dos projetos e postos de trabalho. Ressalto que tais postos se localizam em cidades de ampla desigualdade social, tal como Manaus, Boa Vista e Pacaraima, onde os salários oferecidos, embora em sua maioria, dentro do mercado, constituíam-se valiosos diante das realidades locais. Coisa semelhante ocorria entre as equipes locais da SEMASC, porém com outra lógica de manutenção dos cargos.

Com o irrompimento da pandemia, parte dos cronogramas das atividades foi interrompido. Enquanto estiveram dispersos nas escolas públicas, de abril a setembro de 2020, as atividades que prescindiam reuniões ou aglomerações foram evitadas, sendo retomadas de acordo com a flexibilização das medidas de isolamento recomendadas pelas autoridades de saúde. Os poucos projetos que mantiveram suas atividades, tinham que percorrer uma a uma as cinco escolas e o casarão do centro, como ocorria com a rádio *Yakera*; ou manter membros em todos esses espaços, como fez o projeto Super Panas.

Assim que a maioria dos Warao voltou a estar concentrada nos abrigos do Tarumã, em setembro de 2020, e as medidas de isolamento permitiram, houve uma

corrida das organizações parceiras da Operação Acolhida para o cumprimento dos cronogramas suspensos, em tempo hábil de prestação de contas e resultados.

No Instituto Mana, onde eu trabalhei, a prática adotada foi construir uma agenda mensal com atividades de todos os projetos da instituição, repassada no início do mês e confirmada a cada semana pela chefia responsável por tratar com as equipes locais dos três abrigos. Mas, ocorriam falhas na comunicação entre as partes e, ao chegar para executar uma atividade, a equipe de outra organização ou agência já estava reunida com os Warao ou ocupava espaços de reunião previamente reservados.

A situação era complexificada porque os Warao que participavam das atividades costumavam ser os mesmos. Embora, não fossem obrigados a participar, a participação das famílias e grupos formados entre famílias amigas fazia parte do processo de validação da representatividade de suas lideranças, os *aidamo*, com as organizações que executavam o apoio aos Warao nos espaços de abrigamento. Nos abrigos de Manaus, antes do início das atividades, os *aidamo* eram chamados pelos membros das organizações responsáveis para mobilizar os abrigados a participar das atividades, o que eles faziam indo pessoalmente aos espaços para convidá-los. Comumente, converteram-se em *aidamo* os que desenvolviam melhor a comunicação com a língua portuguesa, majoritariamente, homens jovens, o que nem sempre era legitimado internamente pelo grupo. Por isso, sua capacidade de mobilização, negociação de demandas e resolução de conflitos também contavam para se legitimar um *aidamo* como liderança de um espaço⁶⁷.

A corrida das organizações foi sentida pelos indígenas porque tinham atividades todos os dias da semana, pela manhã e tarde, algumas vezes, à noite. Era raro que ocorressem nos finais de semana. Certa vez, quando indaguei uma importante interlocutora após ela ter faltado a uma atividade para a qual ela havia sido

⁶⁷ No abrigo do Alfredo Nascimento, inicialmente, cada bloco possuía um cacique escolhido por meio de votação, que recebia uma bolsa da SEMASC para compra de medicamentos e outros itens de primeira necessidade para os moradores do seu bloco. Contudo, como aponta Moutinho (2020), “o modelo centralizado de representação e gestão financeira gerou muitos conflitos e disputas internas. Após debate, acordou-se um modelo mais participativo de gestão, composto por comitês temáticos em diferentes áreas” (p.34). Os comitês eram de segurança, alimentação, saúde, limpeza, educação, comunicação, esporte, artesanato e administração. Segundo Moutinho (2020), os próprios Warao aboliram a figura do cacique em cinco dos seis abrigos e a bolsa destinada a eles passou a ser enviada para o comitê de administração. Em 2020, participei do processo de eleição dos comitês após a mudança para os abrigos do Tarumã. Observei que, em função dos conflitos que persistiam, muitos dos abrigados evitavam se envolver nos comitês, e os gestores terminavam se repetindo. Ressalto que, tais gestores de comitês, não convertiam-se em *aidamos* automaticamente.

convidada. Irritada, ela me respondeu que estavam ocupados com as atividades a semana inteira, mas que uma hora precisava lavar suas roupas e dar atenção aos seus filhos.

4.4.1 A foto

O projeto que eu conduzia no Instituto Mana tinha como foco o uso de plantas e produtos naturais. Em um dos abrigos, conversava bastante com um senhor Warao, muito divertido, Anísio. Certa vez, ele passou pelo espaço onde eu realizava uma roda de trocas entre mulheres e anciãos warao, e me perguntou o que estávamos fazendo. Após minha resposta, ele me perguntou porque não existiam projetos para dar trabalho aos Warao, e seguiu fazendo uma lista de prioridades que não correspondiam aos projetos existentes: as crianças precisavam ir à escola aprender português, pois ele avaliava que o projeto Super Panas não correspondia a uma escola que, no final, fornecesse um certificado; as crianças e jovens poderiam ter aulas de esportes e de dança para não ficarem o dia todo sem fazer nada; poderiam construir nos abrigos um espaço com brinquedos para as crianças pequenas, como os que via nas praças, referindo-se as casinhas com balanços e escorregadores que chamamos de parquinho. Disse ainda que haviam homens warao carpinteiros, que poderiam fazer os parquinhos se lhes dessem materiais e um modelo, e que poderiam ensinar aos jovens esse ofício para que pudessem ganhar dinheiro quando crescessem. Disse que as organizações poderiam fazer um projeto para que plantassem no espaço destinado a isso no abrigo⁶⁸ e que não precisariam de muito dinheiro, sendo necessário que lhes trouxessem uma única melancia para comerem e jogarem as sementes na terra. Anísio finalizou sua fala me perguntando qual o sentido de fazer um projeto de remédios caseiros usados na época de seus avós?

Senti a fala de Anísio como um desabafo e uma crítica. Por fim, ele foi um dos interlocutores mais importantes para a execução do projeto que eu conduzia e de tantos outros. Mas isso não o impedia de olhar criticamente para a atuação das

⁶⁸ Em um dos abrigos do Tarumã havia um espaço, em teoria, destinado a construção de uma horta comunitária. No entanto, o acesso ao espaço era fechado por um portão. No período em que trabalhei nos abrigos, o mato estava alto e os Warao reclamavam que era um berçário de mosquitos, oferecendo-se em algumas ocasiões para limpá-lo. No entanto, obtinham como resposta da equipe local da SEMASC que não havia ferramentas nos abrigos para isso e que solicitariam uma ação da secretaria responsável para limpeza pública, o que até onde pude acompanhar, nunca foi feito.

organizações nos abrigos. E ele não era o único Warao a concluir que não lhes davam apoio no que consideravam como sendo suas necessidades: a alimentação adequada, acesso ao trabalho, a educação formal das crianças, o aprendizado da língua portuguesa, o lazer. Os projetos eram feitos de modo vertical sem considerar suas prioridades e potencialidades. E, se fossem consultados, saberiam informar o que queriam, do que precisavam e o que tinham para oferecer, como estava na ponta da língua de Anísio.

A atuação das organizações nos abrigos era orientada pela noção da emergência, os projetos eram temporários e estavam em concordância com a lógica das organizações humanitárias, que tinham temas e prioridades definidas na origem por seus financiadores, os doadores internacionais. Ao assumirem a decisão sobre a finalidade dos projetos sem a participação ou consulta aos indígenas, no chão dos abrigos dos Warao, as organizações parceiras atualizavam uma relação colonial no limiar da proteção humanitária.

Nesse contexto, os Warao manifestavam sua indisposição diante da verticalidade desses projetos não aderindo aos que não eram de seu interesse. Muitas vezes, só participavam quando tinham algo a receber em troca, gerando frustração entre os que executavam as atividades.

Diferentemente disso, quando o governo do estado passou a ofertar aulas de português nos abrigos, em novembro de 2020, e nas atividades de recreação, como os campeonatos de esportes e datas comemorativas, eles participavam massivamente. Afinal, essas eram suas demandas.

Quando era de seu interesse, encontravam meios para participar, como um casal que tinha três filhos pequenos e revezavam os cuidados entre pai e mãe, para que os dois frequentassem o curso de português. Aquele que ia à aula no dia, repassava o conteúdo para quem ficava cuidando dos pequenos. Pouco tempo depois, a professora percebeu o revezamento do casal e foi cúmplice deles para que recebessem o certificado, pois só o receberiam aqueles com 75% de presença. Afinal, eles estavam empenhados no curso e eram bons alunos.

Em conversa com a professora, ela mesma já havia observado que os homens eram mais numerosos que as mulheres nas aulas e me perguntou se havia alguma razão cultural para isso. Respondi que, provavelmente, um maior número de mulheres frequentaria o curso se pudessem levar suas crianças ou tivessem com quem deixá-las. Depois soube que ela procurou saber das equipes locais da SEMASC sobre a

possibilidade de ofertar o próximo módulo do curso de português em dois turnos para que mais mulheres pudessem ir às aulas. Contudo, teria sido informada que existiam outras atividades realizadas pelos parceiros da Operação Acolhida durante a semana, das quais os Warao precisavam participar.

Os Warao não eram contrários aos projetos. Não há dúvidas de que amortizavam o impacto de suas demandas sobre os limites da assistência social, pois muitos forneciam kits maternidade, itens de limpeza, absorventes, *voucher* para compra de remédios etc., que complementavam o que era entregue pela SEMASC, procurando suprir as necessidades dos abrigados. Mas o fato de passarem ao largo de suas necessidades e potencialidades não lhes passava despercebido. Observavam que os executores das atividades estavam preocupados em corresponder às expectativas alheias, o que era perceptível nos detalhes. Como a prática de fotografar as pessoas que participavam de uma atividade para fins de registro. Antes da pandemia, os abrigados assinavam uma lista de presença. Com a pandemia, o compartilhamento das canetas foi proibido, e as organizações foram orientadas a fotografar os presentes para comprovar o número de pessoas impactadas nos relatórios. Algumas vezes, esse recurso era ironizado pelos presentes que falavam “Foto! Foto! Foto!” quando queriam que uma atividade encerrasse logo, como se o principal objetivo da atividade fossem as fotos para os relatórios.

Afinal, restava aos Warao criarem estratégias para sobreviverem dentro e fora dos abrigos, desobedecendo, reivindicando e desafiando as instituições, mesmo diante da assimetria de poder, buscando fazer prevalecer seus interesses e sua visão de mundo (Rosa, 2021). Com essa postura, pressionados pelas novas tecnologias políticas implementadas a reboque da pandemia pela Operação Acolhida, eles passaram a se estabelecer mais fora do que dentro dos abrigos em Manaus.

À medida em que os abrigos do bairro Tarumã foram se esvaziando e o casarão do centro foi desativado, as organizações precisaram se adequar. Em 2021, as atividades dos projetos precisaram se dirigir também à população warao fora dos abrigos, pois precisavam de números que demonstrassem o impacto de seus projetos. Assim, as organizações passaram a atuar, também, por meio de visitas às casas dos Warao nos bairros de Manaus. A sua dispersão na cidade levou a complexidade da realização de atividades coletivas para outras esferas, como a da violência urbana.

Uma de minhas interlocutoras que trabalhava em uma organização local me contou que se deslocava em carros de aplicativo entre as casas dos Warao

localizadas em periferias comandadas por facções criminosas, que demarcam seus territórios com siglas. Os motoristas de aplicativo não aceitavam a corrida para alguns endereços, nesses casos, ela solicitava as corridas para pontos de referência próximos e seguia a pé até seu destino final. Certa vez, ela precisava agendar o espaço da associação de moradores de um bairro na zona norte de Manaus para realizar uma atividade coletiva entre os Warao que moravam próximos. Uma das famílias que participava do projeto que ela conduzia se comprometeu em ajudá-la. Uma criança de 8 anos de idade foi designada pela família para leva-la até a casa da pessoa responsável pelo espaço da associação de moradores. Porém, no caminho, ela encontrou vários grupos de homens armados que a perseguiram com os olhos, até que um deles, finalmente, indagou-lhe sobre quem era e o que pretendia. Um homem do grupo pelo qual ela passou na esquina anterior se antecipou e gritou que ela trabalhava com os venezuelanos e fez um gesto mostrando a sua camisa para que o outro homem que a indagava prestasse atenção ao uniforme da organização. No final, o homem lhe informou onde morava a pessoa da associação de moradores e, tentou, tranquilizá-la avisando que ela e a criança poderiam ir e voltar tranquilas, pois eles as estariam observando. A pessoa responsável pela associação de moradores não estava com a chave para que ela mensurasse a estrutura existente para a realização da tal atividade. No dia seguinte, ela informou aos seus superiores o ocorrido e que não realizaria mais a atividade se não encontrassem meios de realizá-la em um espaço seguro.

5 O ACESSO À SAÚDE

Além de acessarem o serviço de abrigamento por meio do SUAS, em Santarém, e da Operação Acolhida, em Manaus até 2023, os Warao acessam o serviço de saúde por meio do SUS. Os que estão abrigados, são encaminhados pelas equipes de assistência social. Ao utilizarem a rede pública de saúde nas cidades, encontram entraves semelhantes aos que relatam povos indígenas brasileiros, referentes ao pouco preparo dos profissionais nas unidades de atendimento, entre médicos, técnicos, recepcionistas etc., sobre como atuar em contextos interculturais e a atenção diferenciada à qual têm direito. No mesmo sentido, por existir o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), os profissionais na ponta dos serviços parecem não ter clara a atribuição de quem deve atender os Warao e demais povos indígenas nas cidades.

O SUS foi criado com a promulgação da Constituição de 1988 para que todos os cidadãos tivessem acesso universal a consultas, exames, internações e tratamentos nas unidades de saúde vinculadas ao sistema. Porém, o movimento indígena brasileiro reivindicou que fossem atendidos de forma diferenciada em seus territórios. Assim, em 1991, foram criados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) e, como desdobramento, a Lei Arouca de 1999 instituiu o Subsistema de Saúde Indígena do SUS (SASISUS), atualmente, sob gestão da SESAI.

Os Warao não têm acesso a estrutura do SASISUS, pois vivem quase exclusivamente em cidades no Brasil, realidade que compartilham com mais da metade dos indígenas brasileiros. Segundo o censo de 2022, do total de 1,69 milhão de indígenas vivendo no Brasil, 1,1 milhão (63,27%) vivem nas cidades (IBGE, 2023). Segundo Lopes (2011):

Dos direitos reclamados por indígenas que vivem nas grandes cidades, o acesso à saúde é o que ocupa maior destaque, constituindo-se como principal direito exigido por eles ao migrarem para São Paulo. Com o advento da Lei Arouca e a criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, as populações urbanas iniciaram um processo de reivindicação ao direito ao atendimento especial e, com isso, auxiliaram na formação de um grupo de pressão para a construção da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), em 2002 (p. 103).

A PNASPI é a política que orienta a organização, metodologia e operação do subsistema. A política tem como referência o Programa Saúde da Família (PSF) que, segundo Lopes (2011), inspirou a movimentação e organização de diferentes grupos

indígenas a procurar atendimento diferenciado nas cidades, como ocorreu com as famílias Pankararu residentes na cidade de São Paulo, que hoje possuem atendimento diferenciado por meio de uma Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) na Unidade Básica de Saúde (UBS) do território de cobertura da favela Parque Real.

Parto do conceito de atenção diferenciada para abordar o acesso dos Warao à saúde porque ele fundamenta a PNASPI. O conceito propicia a inclusão dessa parcela minoritária da população ao SUS e, ao mesmo tempo, suas concepções e práticas de saúde. Para Langdon (2010), a noção de atenção diferenciada se refere à inclusão por meio da criação do subsistema de atenção à saúde diferenciado que, ao se instalar nos territórios por meio dos DSEIs, garantiria acesso universal e controle social aos povos indígenas; e por meio da assistência médica diferenciada seria capaz de garantir o direito desses povos a terem respeitadas suas especificidades culturais, articulando práticas médicas às práticas e concepções de saúde indígenas.

O conceito de atenção diferenciada é definido pela PNASPI (2002) como:

O princípio que permeia todas as diretrizes da PNASPI é o respeito às concepções, valores e práticas relativos ao processo saúde/doença próprios a cada sociedade indígena e a seus diversos especialistas. A articulação com esses saberes e práticas deve ser estimulada para a obtenção da melhoria do estado de saúde dos povos indígenas (p. 6).

Desse modo, os DSEIs são a estrutura organizada para fornecer atenção primária diferenciada aos indígenas que vivem nos territórios oficialmente reconhecidos e para assisti-los no acesso à atenção secundária e terciária fora dos territórios. Porém, como prática de assistência médica, a atenção diferenciada é um conceito pouco absorvido pelos profissionais que atendem os indígenas na ponta dos serviços, existindo uma grande distância entre a legislação e as práticas médicas executadas (Langdon; Garnelo, 2017, Langdon, 2022).

Em minha experiência de trabalho com os Warao, pude perceber que, por mais que existam orientações oficiais em forma de cartilhas e documentos normativos para atendimento à população indígena nos serviços públicos de assistência social e saúde nas cidades, na prática, muitos profissionais sequer conhecem tais instrumentos. Desse modo, empregam práticas já consolidadas que reafirmam o caráter hegemônico da biomedicina, desconsideram e desqualificam as especificidades indígenas. Tal postura por parte dos funcionários públicos e

prestadores de serviços podem afastar os indígenas ou tornar indigesta a experiência nos serviços aos quais, paradoxalmente, precisam recorrer.

Assumpção (2023) afirma que as instituições brasileiras não foram preparadas para lidar com as alteridades étnicas em suas práticas de atendimento, não tendo acompanhado a superação da noção de tutela pelo órgão indigenista nacional, após a promulgação da Constituição Federal de 1988. Desse modo, as práticas dos agentes públicos seguem ignorando suas atribuições em relação ao atendimento de pessoas indígenas, no qual prevalecem ideias e valores preconceituosos presentes na sociedade em geral sobre os povos indígenas.

Pude observar o que Assumpção (2023) aponta quando acompanhei os Warao ao atendimento médico na função de membro da equipe do abrigo de Santarém, em 2018, pois recepcionistas e técnicos (não vivenciei esse questionamento por parte de médicos e enfermeiros) sempre nos dirigiam perguntas sobre porque os Warao não eram atendidos pela SESAI. Nesse período, soube de casos em que os profissionais das unidades de saúde em outras cidades se recusaram a atendê-los com o argumento de que a atribuição de atendê-los era da SESAI.

Tal questionamento existe em outros contextos multiculturais nas cidades. Durante a pandemia de covid-19 em Manaus, Wanda Witoto, liderança do bairro Parque das tribos, contou em diferentes eventos digitais nos quais participou que precisou explicar aos atendentes do SAMU, que os indígenas para quem ela solicitava as ambulâncias não eram atendidos pela SESAI.

Recentemente, em janeiro de 2025, uma reportagem do The Intercept Brasil narrou o drama de um indígena Warao que faleceu sem atendimento na rede pública de Belém (PA)⁶⁹. Esses e outros contextos demonstram que há pouco entendimento na ponta dos serviços sobre qual instância recairia o atendimento de saúde aos indígenas nas cidades, não sendo raros os casos em que o serviço lhes é negado.

Durante a pandemia, a atuação de Vanda Witoto, junto a outras personalidades e organizações indígenas de Manaus, escancarou a situação de quase total desamparo público em que viviam. Nos espaços digitais, Vanda vociferou

⁶⁹ Ver reportagem de João Paulo Guimarães, “**O doutor não queria atender porque era indígena**”: Morte de refugiado venezuelano reflete descaso e xenofobia com o povo Warao no Pará, The Intercept Brazil, 4 fev 2025. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2025/02/04/morte-de-indigena-descaso-e-xenofobia-povo-warao>. Acesso em: 22 out. 2025

pela melhoria do atendimento de saúde aos indígenas, e outras políticas, como habitação e educação. Após protesto feito por ela e outras mulheres do Parque das Tribos, em frente ao hospital de referência para tratamento de covid-19, durante a visita do então ministro da saúde, o órgão sinalizou a construção da primeira ala hospitalar para indígenas do país. E a prefeitura instalou uma Unidade Básica de Saúde Móvel para atendimento no Parque das Tribos que, no entanto, foram desativadas tão logo a repercussão na mídia sobre a situação local diminuiu (Cardenes; Montardo, 2021).

Cardenes e Montardo (2021), que abordam as estratégias de indígenas residentes em Manaus para acessar serviços de saúde e assistência social durante a pandemia, afirmam que,

[...] a ideia assimilacionista de que os indígenas que vivem nas cidades são menos indígenas, que perderam suas práticas socioculturais, tem sido atualizada por meio da categoria “índios desaldeados”, um movimento classificatório cruel e que alija estes povos ameríndios dos direitos conquistados no Brasil, colocando suas vidas em risco no contexto da pandemia (p. 114).

Há um imaginário mundial segundo o qual a existência indígena seria incompatível com a cidade e os que nelas vivem oscilam entre imagens que os consideram ilegítimos (Nunes, 2010, Langeveldt e Smallacombe, 2010, Tardelli, 2023), selvagens e, nesse caso, fora de lugar. Como coloca Nunes (2010), é possível que os estereótipos sobre os povos indígenas respondam ou sejam reflexo da dicotomia natureza/cultura, na qual os indígenas, subsumidos na ideia de natureza, seriam o oposto de cultura.

Tais noções são fruto do processo de subjetivação colonial que encobriu que as cidades latino-americanas, entre elas, Manaus e Santarém, cresceram em espaços milenarmente ocupados por povos indígenas. Tais populações que, em parte, mantiveram-se ou recorreram às cidades após o advento da colonização, sofreram por séculos com processos de apagamento e adotaram estratégias de silenciamento de suas identidades para permanecerem. Sendo assim, as cidades não são estranhas para parte significativa da população indígena latino-americana.

Embora os contextos de saída das terras tradicionais sejam variados, a ida aos espaços urbanos tem em comum que se constituíram como centros de serviços públicos procurados por povos indígenas que buscam saúde, educação e assistência social, e para fazer comércio, encontrar melhores empregos e oportunidades de vida

(Langeveldt, Smallacombe, 2010, Rosa, Oliveira, 2023, Cardenes, Montardo, 2021). Ademais, como sujeitos de direitos, afirma Josileno Marubo (2023) que:

Vale ressaltar que os povos indígenas, assim como qualquer cidadão, têm direito de buscar melhores condições de vida, sendo assim, eles também têm direito de ir e vir para qualquer lugar, conforme garantido na Constituição Federal de 1998 (p. 418).

Mas estar mais próximos desses serviços não resulta que irão acessá-los sem enfrentar o racismo e o preconceito que vivenciam cotidianamente nos espaços urbanos (Langeveldt; Smallacombe, 2010). Por serem indígenas e refugiados vivendo em cidades brasileiras, os Warao são duplamente interpretados como fora de lugar e sofrem um duplo preconceito ao acessar os serviços de saúde desde que chegaram ao país.

5.1 A RELAÇÃO COM O SERVIÇO DE SAÚDE

Os Warao que vivem em abrigos têm como referência de atenção primária a UBS correspondente ao território do abrigo. Na atenção de média e alta complexidade, são referenciados nas unidades correspondentes, tais como maternidades, hospitais, unidades de pronto atendimento e clínicas de especialidades ambulatoriais. No entanto, esses espaços não são preparados para atender prontamente as especificidades culturais dos Warao ou qualquer outra etnia.

Se no SASI, os profissionais de saúde não são preparados, por exemplo, com orientações claras ou cursos de capacitação para atuar em contextos interculturais e tendem a perceber as práticas terapêuticas indígenas como superstições ou resquícios culturais de uma pré-medicina (Langdon; Garnelo, 2017, Langdon, 2022), nas cidades, aparentam estar ainda menos prevenidos em relação ao atendimento aos indígenas. Mesmo em estados, como Roraima, Amazonas e Pará, que possuem os maiores números de populações indígenas do país. Alves et al (2020) realizaram um estudo sobre a noção de atenção diferenciada com profissionais de saúde de um hospital em Roraima e descobriram que seus conhecimentos sobre o conceito eram limitados/equivocados e que a maioria não teve formação acadêmica ou capacitação profissional sobre o tema. O estudo revelou que, embora reconhecessem a diversidade linguística e cultural no cotidiano de seu trabalho, não consideravam

esses aspectos para embasar atitudes e comportamentos em suas práticas assistenciais de saúde.

Em Santarém, observei que os profissionais de saúde que atendiam os Warao replicavam a mesma abordagem e protocolos dirigidos ao público em geral, o que era visivelmente inadequado, a começar pelo idioma. A partir de alguns casos que acompanhei, gostaria de apontar o quão problemático pode ser não lhes assegurar atendimento culturalmente sensível como pessoa indígena vinda de outro país no serviço de saúde.

Acompanhar Sandra em sua consulta de puerpério foi meu primeiro trabalho no abrigo em Santarém. Sandra tinha 16 anos e era casada com Leandro, 44 anos. Tinha parido há um mês o seu segundo filho. Ela só falava a língua warao, compreendia espanhol, mas falava pouco com a equipe. Estava visivelmente contrariada por ter que ir à consulta.

Chamamos a atenção das demais mulheres logo que chegamos. Da sala de espera foi possível ver Sandra desembarcando do carro da prefeitura acompanhada por duas funcionárias, eu e uma cuidadora. Uma das mulheres chegou a perguntar a razão da nossa presença e eu respondi que ela era indígena e não falava português, por isso eu a acompanhava, e a cuidadora era quem lhe acompanhava no abrigo. Sandra notou quando uma das mulheres olhou para os seus pés empoeirados e os recolheu para trás no banco, onde esperamos por cerca de duas horas. Sandra passou o tempo todo com a cabeça baixa, amuada e suspirando sua insatisfação.

Quando chegou nossa vez, a enfermeira fez as perguntas de praxe e eu as traduzia para o espanhol, mas Sandra, apenas balançava a cabeça para sim e não. A cuidadora respondia com mais detalhes sobre ela. Casada e com dois filhos aos 16 anos, a indígena recebeu orientações sobre métodos contraceptivos, assustando-se quando traduzi que o dispositivo intrauterino (DIU) que a enfermeira lhe deu em mãos ficaria em seu útero. Mas manifestou vontade de não ter mais filhos e foi inserida no programa de planejamento familiar.

Como a criança recém-nascida apresentava dermatite por todo o corpo, a enfermeira se compadeceu e mobilizou, pessoalmente, um amigo médico que era pediatra na rede pública para examiná-la, assim “furando a fila” do fluxo normal. Esperamos mais meia hora até que o médico chegasse para o atendimento. Durante a consulta, ele nos perguntou a qual povo Sandra pertencia e ao ser informado que ela era Warao, da Venezuela, ele perguntou se havia feito o exame de HIV/AIDS. Ele

mesmo se respondeu em seguida que sim, pois já havia perguntado se ela havia feito pré-natal no Brasil, onde o exame é realizado como parte do protocolo para gestantes. Perguntei ao médico se a dermatite da criança – e da mãe, pois ela também apresentava o mesmo problema – poderia ter relação com a síndrome do HIV/Aids e ele me respondeu que não, que se tratava apenas de uma curiosidade. Nessa época, ainda ressoava a reportagem da BBC sobre a epidemia de HIV/AIDS em comunidades warao em 2015. Possivelmente, a curiosidade do médico tinha essa fonte.

Duas semanas depois, acompanhei Sandra, dessa vez sozinha, a uma palestra em português sobre métodos contraceptivos que, por mais que eu me esforçasse em traduzir simultaneamente para o espanhol, o conteúdo não a interessou em nenhum momento.

Sandra era tida como uma usuária colaborativa no abrigo. Seu último filho, foi o primeiro nascimento Warao realizado em hospital. Os membros da equipe mais antigos contaram que o primeiro nascimento ocorreu no próprio abrigo durante a noite, tão rápido e silencioso, que o vigilante só soube que uma mulher estava parindo pela movimentação atípica durante a noite. No dia seguinte, a equipe encaminhou mãe e filho ao hospital para fazer exames e providenciar o registro de nascimento.

No segundo caso, ocorrido à tarde, na presença da equipe, chegaram a chamar o SAMU para levar a mulher à maternidade. Porém, quando a ambulância chegou, ela já havia parido e apenas a levaram para realizar os procedimentos protocolares da situação. A equipe do abrigo avaliava que não era adequado parir sem atenção hospitalar temendo serem responsabilizados caso algo acontecesse. Por isso, faziam o possível para que as indígenas parissem em ambiente hospitalar e não no abrigo.

O parto de Sandra foi marcante para a cuidadora que a acompanhou. Ela me relatou que, deitada no leito, ela se recusava a abrir as pernas para fazer os exames. Em certo momento, fez-se entender que queria ir ao banheiro. Lá se trancou e pariu sozinha. Quando abriu a porta, segurava a criança ainda ligada ao cordão umbilical. A cuidadora retomou do seu imaginário que as indígenas parem de cócoras e pediu desculpas a Sandra por não a ter compreendido.

Sobre os primeiros partos ocorridos no contexto do abrigamento em Santarém, podemos apreender que as indígenas Warao têm seu modo de parir e que tal experiência poderia ser articulada ao atendimento de saúde. No entanto, ao contrário, havia um esforço de controle sobre seus partos por parte da equipe pelo

receio de que pudessem ser responsabilizados de alguma maneira. E, por fim, demitidos, já que ali não eram concursados. Além disso, nem a cuidadora nem a equipe médica na maternidade estavam preparados para assistir o parto indígena.

O que se seguiu depois com Sandra em sua inserção no programa de planejamento familiar, embora de acordo com seu desejo de não ter mais filhos, também era problemático. Primeiro, porque não era traduzido para o espanhol. Mas, mais do que uma questão de tradução, não havia uma abordagem adequada para apresentar métodos contraceptivos para uma mulher Warao, tampouco articulada aos saberes e aos interesses dessa etnia sobre o tema, revelando a lacuna deixada pela assistência médica diferenciada em situações de atendimento intercultural.

Para Karine Assumpção (2023), tal lacuna não caracteriza uma política falha, mas o próprio modelo de ação do estado para os que estão à margem de seu projeto de hegemonia. Assim, a dificuldade de conceber e efetivar ações de saúde articuladas aos saberes indígenas seria uma derivação da indisponibilidade estatal de se articular com a existência dessas populações de modo geral, sobretudo para abrir espaços propícios a políticas de acesso às terras, educação e geração de empregos (Teixeira, 2008, Assumpção, 2023).

Além das implicações suscitadas por serem pessoas indígenas na rede pública de saúde, os Warao são indígenas de um outro país. Isso implica que a história colonial da Venezuela com os povos indígenas desaguou em uma configuração própria da relação entre estado e povo Warao.

A atenção à saúde para povos indígenas na Venezuela, por exemplo, era realizada por organizações não governamentais, programas e projetos de universidades e igrejas de modo pulverizado. O estado venezuelano esteve atrasado em relação a garantias de direitos indígenas até o governo de Hugo Chaves. Em 2007, em seu primeiro mandato, foi criado o *Ministério del Poder Popular de los Pueblos Indígenas*. A partir dele, foram elaborados os planos regionais para a execução de políticas, como o Plano Delta, direcionado a região do território dos Warao. Contudo, a crise que acometeu o país inviabilizou a implantação dos planos, que não chegou a se completar (Tilet, 2018).

Portanto, a operacionalidade do SUS não está clara para os Warao e para os povos indígenas venezuelanos que chegam ao Brasil, nem sua gratuidade nem seus limites e, tampouco, o direito constitucional de terem suas práticas respeitadas. O

acesso à saúde que prescinde o conhecimento mínimo sobre o fluxo de atendimento é absolutamente inédito para eles.

Em um final de tarde, em Manaus, eu e uma colega de trabalho que também era enfermeira, fomos abordadas por um dos abrigados. Ele nos contou que teve sangramento na urina acompanhada de forte dor que progredia em intensidade com o passar dos dias. Ele buscou o *bahanaroto* (uma especialidade xamânica Warao) e esse lhe retirou a dor. Porém, o sintoma voltou. Então ele procurou a equipe do abrigo para ir ao hospital. A equipe providenciaria um carro da prefeitura para levá-lo ao Serviço de Pronto Atendimento (SPA), unidade da média complexidade, no dia seguinte. Ele mostrava insatisfação com o encaminhamento, pois interpretou como má vontade da equipe local o fato de ser levado ao SPA e não ao hospital. Confirmamos que era o mais adequado, explicando-lhe que, infelizmente, se ele fosse a um hospital, mesmo com dor, ele provavelmente seria mandado a um SPA ou esperaria muitas horas para ser atendido, pois não teria prioridade no atendimento. O mais adequado para o seu caso era, de fato, o SPA. A familiaridade com os serviços prestados pelas unidades de saúde era óbvia para mim, a enfermeira e a assistente social que havia feito o encaminhamento, porque vivíamos em Manaus. Mas ele tinha o hospital como local onde seria imediatamente atendido.

Um aspecto importante a se considerar no acesso a saúde é a barreira linguística. Os Warao falam seu idioma e o espanhol é a sua segunda língua. A maioria dos que falam português, possuem sotaque, fortemente, marcado por esses dois idiomas. As dificuldades com a comunicação podem tornar a experiência na rede de saúde bastante confusa (Ventura; Yujra, 2019, Rodrigues, 2022). Era notável que se sentiam mais seguros quando acompanhados por alguém que fizesse a tradução no momento dos atendimentos, não só os de saúde, o que percebi quando os acompanhava em Santarém e em Manaus.

Presenciei o imbróglio com uma família que fazia o acompanhamento do tratamento de tuberculose na unidade de referência em Manaus, a policlínica Cardoso Fontes. Não sendo possível alguém da equipe local da SEMASC acompanhá-los, por não ser a primeira vez que faziam o acompanhamento, a equipe resolveu que eles iriam sozinhos à consulta, preocupados que não a perdessem. A família foi conduzida em um carro da prefeitura que os deixou na unidade, e combinaram com o motorista que telefonariam tão logo terminassem os procedimentos. A família fez a consulta de rotina. O médico, depois soubemos, entregou-lhes folhas de papel com as solicitações

de exames para que fossem coletados naquele momento. A família entregou os papéis para a recepcionista. O pai, que intermediava a situação, entendeu que a profissional lhe orientava para voltar outro dia. Eles telefonaram para o motorista que retornou para buscá-los. O médico, no final do seu expediente, ao notar que a família não havia retornado, procurou deles saber, descobrindo o engano.

Em Santarém, acompanhei Carmem, uma gestante warao e uma cuidadora do abrigo em uma consulta de pré-natal. A gestante estava no oitavo mês e tinha ido apenas à primeira consulta, referente ao primeiro trimestre de gestação. Ela viajou para Itaituba e retornou quando já entrava no oitavo mês. A equipe a encaminhou para a consulta na UBS de referência do abrigo, mas Carmem havia perdido o agendamento duas vezes, mesmo avisada que deveria permanecer no abrigo no dia marcado, ela ia ao centro fazer as arrecadações com as outras mulheres. Como último recurso, a cuidadora e outros membros da equipe lhe informaram que a sua inscrição no programa Bolsa Família poderia ser negada, pois fazer o pré-natal seria um dos critérios para consegui-lo. A inscrição dos Warao no programa ainda estava em processo e ainda era confuso para todos, Warao e equipe. Carmem cedeu. Porém, desde o início, visivelmente, contrariada. Apesar de nossos esforços, ela permaneceu quase o tempo todo em silêncio, respondia apenas com sim ou não o que era perguntado. Segundo a avaliação da enfermeira, estava tudo dentro do esperado em relação ao bebê. Contudo, sua adesão contrariada a consulta pré-natal ocorreu porque a sua inscrição no Bolsa Família foi utilizada como instrumento de coação.

No Brasil, o serviço de saúde pública se articula a um conjunto maior de seguridade social. Assim, a atualização da caderneta de vacinação e acompanhamento nutricional das crianças e pré-natal das gestantes são critérios para manutenção de benefícios e programas sociais, como o bolsa família. Por isso, à medida que aprendem a viver no país, os Warao são levados a considerar o acesso a programas sociais na relação com o serviço de saúde. Além disso, havia ainda em jogo o vínculo de afeto e confiança estabelecido entre Carmem e a cuidadora, e a cessão da gestante também passava pela tensão da manutenção do vínculo.

Portanto, a relação com o serviço de saúde também é atravessada por outros fatores, como a manutenção de certos benefícios econômicos ou imediatos e relações de afeto, a condição de serem migrantes e refugiados, o que, por fim, são expressões de sua vida no novo país.

5.1.1 Os “índios difíceis”

Ao longo do segundo semestre de 2018, os Warao passaram a sair de Santarém para fazer viagens de arrecadação nas cidades vizinhas, como Itaituba, Altamira, Jacareacanga, São Félix do Xingu e alguns seguiram para Brasília. A medida em que chegavam nas novas cidades, diferentes grupos locais, entre os quais, os de governo, procuravam estabelecer contato com a equipe do abrigo em Santarém em busca de informações sobre quem eram os Warao, quais suas condições legais de estadia no país, como proceder em relação aos documentos e sobre a atividade de ambientação escolar que era realizada no abrigo. Das demandas de saúde, sempre perguntavam se haviam sido vacinados, na época, especialmente, preocupados com o sarampo e sobre como lidávamos nos casos em que havia recusa a algum tratamento ou hospitalização, expressão na qual incluo atendimentos de urgência, emergência e internação. A partir de 2019, quando já não fazia mais parte da equipe, continuei recebendo perguntas, especialmente, a respeito das demandas de saúde.

Por meio dessas interações, soube de casos em que pessoas Warao, mesmo diante de situações como ossos quebrados e graves estados de saúde, recusavam-se a ir ao hospital, existindo casos extremos de cederem apenas após agravamento da situação, ameaças de intervenção judicial ou quando era possível mobilizar o serviço médico para ir até sua moradia.

Tal postura gerava forte indignação, especialmente, dos servidores públicos da rede de assistência social, conselhos tutelares e profissionais de saúde que, comumente, eram os envolvidos nessas situações. Eles buscavam compreender a recusa, já que os Warao, sujeitos da intervenção, estavam em sofrimento. Além disso, preocupavam-se porque poderiam ser responsabilizados. Os Warao eram comumente acusados de negligência com sua saúde e, nos casos que envolviam crianças, eram quase sempre ameaçados de perda da guarda.

Porém, não era em todos os cenários que ocorria ou persistia tal resistência. A questão é que, quando ocorriam, eram grandes as chances da recusa tomar grandes proporções, posto que a situação poderia ser palco de disputa entre partes já muito tensionadas. E assim, foi sendo atribuída a eles a imagem de indígenas difíceis de lidar, no entanto, sem que houvesse reflexão do contexto em que tais conflitos ocorriam. A compreensão da resistência à hospitalização deve considerar as relações de poder que se estabelecem em torno dos serviços.

Os Warao possuem práticas sociais e culturais que eram desconsideradas pelos profissionais que os atendiam, pois eram vistas como estáticas, mágicas e ineficazes. Para Langdon (2010),

... uma consequência dessa visão normativa e estática de cultura é a ideia de que os índios estão presos em suas crenças, falhando em reconhecer os benefícios da racionalidade de outras práticas" (p. 21, tradução minha).

No mesmo sentido, Martin et al. (2018) afirma que não devemos opor grupos étnicos ou nacionais a um tipo ocidental, estereotipando e objetificando sua cultura como práticas e concepções fixas, limitando e naturalizando as diferenças. Nesse sentido, os Warao não devem ser considerados homogêneos. É preciso considerar diferenças religiosas, de gênero, distinções políticas, escolaridade, grupos etários e de poder, alianças e interesses.

Em minha experiência em Santarém observei que a resistência à hospitalização se relacionava a um histórico anterior de franco desrespeito de suas vontades e de suas vulnerabilidades. Rodrigues (2002) aponta na mesma direção em sua pesquisa sobre gestantes warao em Porto Alegre e entende a recusa e o receio do serviço de saúde como continuidade de relações difíceis enfrentadas desde a Venezuela, chamando atenção para o fato de que a postura dos Warao é uma resposta ao caráter hegemônico da biomedicina, independentemente da nacionalidade do serviço ofertado.

Wilbert e Ayala Lafée-Wilbert (2007) relatam que os médicos que atendiam os Warao, comumente, presumiam que eles dominavam o idioma espanhol, que estavam familiarizados com as práticas biomédicas e que tinham recursos financeiros para comprar remédios e se deslocarem para reavaliação após o tratamento. Ao ignorarem o contexto sociocultural e econômico das pessoas, a postura dos médicos provocava a desconsideração e recusa a intervenções por parte dos Warao. E, por isso, lá também eles eram interpretados como irresponsáveis e negligentes com a saúde.

Nos seis meses em que estive no abrigo de Santarém, passamos por diversos casos de recusa, no entanto, todos puderam ser contornados a partir do vínculo de confiança que se estabeleceu entre grande parte dos Warao e a equipe, sobretudo com a coordenadora do abrigo. Paradoxalmente, existiam preconceitos arraigados na sociedade como um todo sobre povos indígenas, mas havia um esforço de negociação por parte da equipe e das coordenações superiores que, frequentemente,

cediam a certas condições dos Warao envolvidos em casos de recusa. Em um deles, uma mulher warao recém chegada no abrigo procurou a equipe pedindo uma pomada para tratar um de seus seios que tinha uma porção corroída por uma infecção. Embora ela não sentisse dor, nos mobilizamos para levá-la, imediatamente, a Unidade de Pronto Atendimento (UPA). Ela seguiu para se arrumar no dormitório, mas, em seguida, um cuidador foi até a sala da equipe avisar que seu marido a impedia de ir, pois não aceitava que sua mulher mostrasse o seio a um outro homem. Fomos até o marido eu, a coordenadora e uma cuidadora tentar convencê-lo a permitir que sua esposa seguisse conosco, apenas mulheres, mas ele sequer nos ouviu, saindo do abrigo em seguida. Passamos dois dias tentando convencê-lo a ceder em vão, enquanto o casal se desentendia por conta do ciúme do marido e da vontade da esposa de resolver seu problema. Por fim, a enfermeira que atendia na UBS de referência foi até o abrigo a pedido da coordenadora. Na sala da coordenação, a enfermeira examinou o seio da mulher e tirou uma foto para mostrar a um médico. Embora, tenha sido chamado, o marido não quis estar na avaliação da enfermeira e não foi informado sobre a foto. No dia seguinte, uma assistente social da equipe buscou a receita e os medicamentos que resolveram a infecção dias depois. Porém, esse foi um fluxo de atendimento improvisado que contou com a disposição pessoal dos envolvidos em atender a mulher.

É preciso ponderar que em Santarém havia um contexto de disponibilidade política que gerava menor tensão no campo das relações interpessoais entre indígenas, equipe e coordenações do que aquilo que conseguia acompanhar em Manaus e Belém. Além disso, tratava-se de um número de abrigados bem menor se comparada a essas duas cidades no mesmo período. Nesse contexto, entraves desse tipo podiam ser superados com menos dificuldade.

Como a intervenção biomédica também é um procedimento estatal burocrático por meio do qual o poder é exercido e as desigualdades instituídas (Assumpção, 2023), ao desafiá-la, quem termina sendo compreendidos como difíceis são os Warao e não o próprio estado que desconsidera seus modos de existir.

Para Trosle (1988), o rótulo de pacientes não-colaborativos é dado aqueles que seguem seus próprios modos de lidar com os cuidados, porém, tal rotulagem ignora que é isso que as pessoas têm feito desde sempre no mundo, e que existem formas mais universais de obtenção de cuidados, como a autogestão e relacionamento com familiares, amigos, vizinhos e outros. Tal rótulo ressalta o

controle dos profissionais sobre os pacientes, correspondendo a premissa da autoridade médica como única fonte segura de cuidados com a saúde e revela a expectativa de que os pacientes deveriam ser obedientes.

Mas afinal, fica a pergunta, se os Warao são considerados indígenas difíceis de lidar, quais seriam os fáceis?

5.2 PRÁTICAS DE AUTOATENÇÃO WARAO

A atenção biomédica é um dos meios pelos quais os Warao buscam solucionar seus problemas de saúde, mas seus processos de busca por entendimento e cura são muito mais dinâmicos e heterogêneos. Para Langdon (2010):

As fronteiras entre os serviços oficiais de saúde e as práticas locais, sejam elas de origem indígena ou não, não são bem definidas, nem são impermeáveis na prática da vida diária. As práticas de cura não se conformam a categorias mutuamente exclusivas, marcando uma simples oposição entre etnomedicina e biomedicina. Além disso, as percepções e a aceitação de práticas biomédicas não são uniformes ou homogêneas em nenhum grupo. Em vez disso, os membros de uma comunidade têm ideias diferentes, que podem parecer contraditórias até mesmo dentro do mesmo indivíduo, dependendo do contexto específico (p. 175, tradução minha).

Quando comecei a atuar no abrigo de Santarém, – chamou-me atenção a diversidade de suas práticas. Além da busca pelo atendimento biomédico no serviço de saúde, seus itinerários terapêuticos passavam pelas práticas de cura próprios de seu xamanismo, automedicação, neopentecostalismo, catolicismo popular e a medicina popular dos *criollos* venezuelanos, revelando os processos históricos pelos quais passaram e por onde acumularam o conhecimento que conforma seu modelo de autoatenção. Adoto o conceito de autoatenção elaborado por Eduardo Menéndez para dar enfoque à autonomia e estratégias dos Warao e ampliar a compreensão do processo saúde/doença e atenção para além do modelo biomédico. Menéndez (2003) define autoatenção como,

... as representações e práticas que a população utiliza ao nível do sujeito e do grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguentar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem intervenção central, direta e intencional de curadores profissionais, ainda quando podem ser a referência da atividade de autoatenção, (p. 198, tradução minha).

Observo que as práticas de autoatenção warao também vem se transformando a partir das experiências de vida no Brasil, que impõe limitações e ampliações das práticas relacionadas ao processo saúde/doença e atenção.

No abrigo de Santarém, pude acompanhar o caso de uma moça de aproximadamente 18 anos, casada, mãe de um filho de pouco mais de dois anos. Ela relatava sentir dor de barriga, enjoos, tonturas e fraqueza, emagrecia rapidamente e, após alguma intervenção, voltava ao seu peso normal, porém, passado algum tempo, novamente emagrecia e os sintomas retornavam.

Inicialmente, o marido, que era pastor evangélico, recorreu a orações. Acompanhado, principalmente, da porção evangélica dos abrigados ele orava em língua warao sobre o seu corpo enquanto ela padecia na rede. Algumas vezes, o grupo de religiosos a balançaram veementemente. Não havendo melhora, o pastor recorreu ao *brujo* que também estava acolhido no mesmo abrigo. O *brujo* era um senhor em idade avançada, estimávamos que ele tinha entre 85 e 90 anos, pois sua família não sabia sua idade. Seu Paulo era muito respeitado por todos como *brujo*, inclusive por membros da equipe que, eventualmente, solicitava que ele lhe tirasse dores que sentiam pelo corpo, obtendo resultado positivo. Ao ser chamado para atendê-la, Paulo seguiu para dormir em plena tarde, pois sua investigação e intervenção se daria por meio do sonho. A moça obteve certa melhora. Simultaneamente, a equipe do abrigo a conduzia pelo serviço de saúde, que sempre começava a investigação pela suspeita de gravidez, mas era descartada após exame. Em seguida, ela foi examinada para gastrite e anemia, diagnóstico confirmado e tratado. Houve melhora, o casal viajou para outras cidades e retornaram seis meses depois da primeira estadia no abrigo de Santarém.

Quando os conheci, a moça continuava a oscilar em seu estado de saúde. A equipe a reconduziu ao SUS e a investigação recomeçou, novamente, pela suspeita da gravidez. Ao receber as datas e orientações para fazer exames, ela manifestou sua insatisfação diante dessa hipótese que era sempre a primeira aposta de diagnóstico. Porém, dessa vez, ela realmente estava grávida. Mesmo assim, esse achado não lhe convencia como a causa da instabilidade de sua saúde.

O casal recorreu a diferentes práticas de autoatenção sem que fossem convencidos da solução de seu caso. Para Langdon (1994), embora coexistam diferentes técnicas associadas a distintos sistemas médicos, essas operam no sentido de confirmar as lógicas do grupo e não de desacreditá-las. Tal modelo não é

questionado pela solução ou não de um problema. No chão dos fatos da vida, o modelo de autoatenção de um grupo diz respeito à sua visão de mundo e é atravessado pelas relações de parentesco, cosmologia, conflitos, alianças e condições de vida.

5.2.1 Os *brujos warao*

Segundo aponta a literatura antropológica sobre o xamanismo warao na Venezuela, as doenças ou episódios de mal-estar no corpo estão potencialmente ligadas a ação de especialistas xamãs que lançam espíritos-substância igualmente especializados. Os Warao traduzem seus especialistas como *brujo* e *dotore*, e *daño* é o termo usado para os acometimentos no corpo causados pela ação de espíritos-substância. Para saber se o acometimento do corpo é de fato um evento cosmológico, a pessoa afetada precisa recorrer a um especialista (Allard, 2010, Sørhaug, 2012). Contudo, em Santarém e Manaus, observei que outras práticas são acionadas para descartar o *daño*.

O *daño* pode ser causado por três tipos de espíritos substâncias: *hebu*, *bajana* e *hoa*. Deles derivam as doenças existentes no mundo, eles são os “donos das doenças” e ao mesmo tempo, as próprias doenças. Sørhaug (2012) afirma que todos seriam, por fim, *hebu* sugerindo o uso do termo espírito-substância.

Para cada um desses tipos de espíritos substância existe uma especialidade xamânica: os *wisidatu* atuam sobre as doenças derivadas do *hebu*, os *bajanarotu* atuam sobre as doenças *bajana*, e o *hoarotu* sobre as doenças *hoa*. *Hebu* e *bajana* são os tipos de doenças que se podem curar, os xamãs correspondentes teriam tanto a capacidade de lançá-los quanto de curá-los. As doenças do tipo *hoa* seriam as do tipo letal, como mal súbito, por isso a identidade de um xamã *hoarotu* seria a mais difícil de vir à tona, posto que as acusações de *hoa* tem maior gravidade e o revide a ela também seriam o mais perigoso (Allard, 2010, Sørhaug, 2012).

Haveria três modos de adquirir doenças: quando um *brujo* lança um *daño* contra alguém ou revida aquele lançado por outro *brujo*, que o fazem por iniciativa própria ou a pedido de alguém em função de conflitos de ordem social entre os Warao; quando, ao manipular um espírito-substância em uma pessoa, ele, acidentalmente, recai sobre outra; ou o próprio-espírito substância incide sobre alguém após ser provocado por algum desequilíbrio de ordem social ou ambiental. Em sua pesquisa,

Wilbert e Lafée-Wilbert (2007) identificaram sessenta e quatro tipos de doenças referidos como *hebu*.

Para identificar o espírito substância, o *brujo* examina com as mãos, tocando no corpo até localizá-lo, processo que os Warao chamam de “revisar”. Dependendo do tipo, pode retirá-lo, rapidamente, com as mãos e rezas. Ou pode precisar utilizar *maracas*, fumaça de tabaco e/ou atuar sobre o espírito-substância por meio de sonhos, o que pode demorar dias (Sørhaug, 2012, Allard, 2010). Em Santarém e Manaus, jamais presenciei ou soube que tenham usado *maracas*, mas fazem menção a ela (Nogueira, Souza, 2020).

Os Warao também se referem ao *mal de ojo*, uma expressão amplamente difundida na América hispano-hablante, que seria uma ação mal intencionada, como inveja e desejo de fazer o mal, ou bem intencionada, como uma admiração genuína por algo ou alguém, porém, que possui um efeito maléfico. As explicações que os Warao dão sobre o *mal de ojo* se assemelham ao que conhecemos no Brasil como quebranto, que acomete crianças pequenas, e mal olhado, que recai sobre crianças maiores e adultos. O quebranto tem como sintomas a diarreia, estado febril, inquietação ou letargia, que podem ser causados quando uma pessoa adulta olha ou carrega uma criança com fome, cansaço, inveja ou admiração genuína.

Na literatura (Sørhaug, 2012, Allard, 2010, Wilbert; Lafée-Wilbert (2007)), é possível identificar diferenças nas interpretações a respeito do xamanismo que variam sobre a classificação das doenças e os limites de atuação entre as especialidades de xamã. Em Santarém e Manaus, pude observar que as condições impostas pela vida e a vida no Brasil tem afetado as práticas xamânicas. O perfil etário dos Warao é, predominantemente, de jovens warao, poucos idosos tem se aventurado na travessia do Delta até aqui. Aparentemente, a idade é um potencializador de poder do xamã: quanto mais velho, mais poderoso. Há ainda uma referência a um tipo warao “*puro índio*” e a seus *brujos* como sendo os mais poderosos. Por outro lado, falam de pessoas de índole muito má que, apesar de pouca idade, podem ser muito perigosas quando *brujos*. Desse modo, seriam mais poderosos os *brujos* mais velhos, os “*puro índio*” e os “*muy malos*”. Aparentemente, há poucos *brujos* poderosos vivendo no Brasil.

Existe uma movimentação entre as cidades, e até entre o Brasil e a Venezuela, de famílias que se deslocam até onde os *brujos* estão em busca de socorro e de outras que, ao contrário, deslocam-se para fugir deles.

Em Santarém, Catalina, 18 anos, já havia sido diagnosticada com tuberculose em Manaus, mas interrompeu seu tratamento e acompanhamento quando se deslocou com sua família. Os sintomas reapareceram em pouco tempo e era imprescindível que retomasse o tratamento. No entanto, certa de que o reaparecimento dos sintomas era efeito de um *daño* muito poderoso lançado sobre ela, recusava-se a retomá-lo sem antes se tratar com um *brujo* que se encontrava em Roraima. Perguntei porque ela não recorreria a Paulo, *brujo* respeitado pelas famílias e funcionários da equipe em Santarém, e ela me respondeu que ele não servia para o seu caso. Catalina se deslocou até Boa Vista, tratou-se com o *brujo* que avaliava ser competente para o seu caso e retornou para Santarém cerca de um mês e meio depois, quando então iniciou o tratamento biomédico para a tuberculose.

Quando restavam três meses para que, enfim, o concluísse e já visivelmente recuperada, pois havia ganhado peso e tossia cada vez menos, a família de Catalina decidiu seguir rumo a Brasília (Distrito Federal). A equipe se alardeou receando que se tornasse ainda mais difícil que ela se curasse, pois é comum que a cada interrupção seja necessário que o tratamento se prolongue um pouco mais, dificultando a sua continuidade.

Alguns profissionais da equipe se empenharam em conversar com ela, seu esposo e pais para que não partissem antes do final do tratamento de Catalina, com o que, momentaneamente, eles concordaram. Cerca de um mês depois, voltaram a mencionar que pretendiam partir, e os profissionais da equipe mais uma vez se mobilizaram para que permanecessem, conseguindo que Catalina e o esposo ficassem até a sua alta, enquanto o restante da família seguiu para a capital federal.

Os itinerários terapêuticos warao incluem deslocamentos físicos e virtuais para solucionar problemas de saúde ou morte de modo criativo que reforçam seu modo de viver no mundo. Os Warao se deslocam para longe ou até a presença um *brujo* ou *curioso*; acionam a sua rede familiar em diferentes pontos do Brasil e da Venezuela para arrecadar dinheiro a fim de pagar um tratamento ou funeral; fazem circular entre si remédios e produtos próprios de suas práticas de autoatenção; enviam por WhatsApp fotos de uma pessoa que acabou de falecer para fazer cumprir a premissa de que todos que o conheceram em vida precisam vê-lo morto.

A categoria do “curioso” também é relatada desde a Venezuela e se refere a pessoas não indígenas capazes de agir sobre o *daño*, tais como curadores, rezadores e videntes (Moutinho, 2020, Rosa, 2020). No Brasil, essa é uma categoria onde

também os sacerdotes das religiões afro-brasileiras têm sido enquadrados – há, pelo menos, dois relatos de que famílias Warao tenham se deslocado entre cidades em busca de tratamentos de religiões de matriz africana. É possível que este seja um recurso diante da dificuldade de encontrar *brujos* considerados poderosos no Brasil, ou ainda, a solução encontrada quando o *brujo* mais próximo faz parte de um grupo com o qual se tem algum tipo de disputa ou inimizade.

Outro aspecto a se considerar é que, à medida que avançam no território brasileiro, torna-se mais difícil retornar à Venezuela, onde, supostamente, estão os *brujos* mais poderosos fazendo com que recorram aos curiosos brasileiros ou warao. Em Manaus, observei ruídos acerca da legitimidade de *brujos* jovens ou homens mais velhos que assumiram habilidades xamânicas surpreendendo aos demais e, nessas condições, levantavam discussão entre os Warao sobre serem *brujos* ou curiosos.

Aparentemente, as habilidades de cura podem ser aprendidas. Quando perguntei a um de meus interlocutores se existiam *brujas* warao, ele me respondeu que não havia porque as mulheres não eram interessadas, mas que as práticas xamânicas poderiam ser aprendidas por qualquer pessoa, mesmo que não fosse Warao e ou que fosse uma mulher.

Os *brujos* também podem atuar por meio do sonho lutando com animais e entidades, a fim de recuperar a saúde de alguém, do mesmo modo, podem fazer mal ao espírito de uma pessoa que esteja distante se lhe for dado seu nome completo. No entanto, segundo um de meus interlocutores, a atuação por meio do sonho é um recurso que apenas *brujos* muito poderosos conseguem utilizar.

Por ser um enfrentamento que exige esforço, dor física e risco de aflição e mesmo morte do especialista, é comum que os *brujos* cobrem uma quantia em dinheiro por esse tratamento (Sørhaug, 2012). Para Allard (2010), o tratamento xamânico é entendido como um trabalho. Tais concepções também foram vistas por Rosa, Nogueira e Moutinho (2024) em Manaus. Os autores informam que o pagamento também pode ser considerado como colaboração para o xamã e sua família, e pode não ser imediata.

Segundo relata Sorhaug (2012), o repertório de atuação dos *brujos* passa por elementos cristãos como as rezas e fazem referência ao deus cristão como aquele que tudo pode curar e como aquele de quem se recebe o dom da cura e cantos. Moutinho (2020) observa o mesmo em Manaus.

Em algumas falas, fica evidente que a palavra *wisidatu* é usada como uma categoria genérica, assim como fazem com *brujo* para designar os diferentes tipos de especialistas xamãs. Por exemplo, em uma conversa, um de meus interlocutores fez questão de enfatizar que seu pai na Venezuela é um *wisidatu* muito poderoso e *muy malo*, que poderia inclusive matar alguém a distância se quisesse, mesmo em Manaus, sendo necessário que soubesse apenas seu nome completo. Porém, a literatura não apresenta a maldade como uma atribuição do *wisidatu*, mas dos *hoarotu*. A mesma questão deve ser observada em relação à tradução de *hebu* como *daño* e de *daño* como equivalente de *mal de ojo*.

Levanto a hipótese de que, na tentativa de explicar aos brasileiros interessados no tema, os Warao traduzem o que consideram importante como recurso explicativo. Em Santarém e Manaus, as categorias de especialistas mais presentes na interlocução com as equipes dos abrigos eram *brujo* e *dotore* em Santarém e *wisidato* e *brujo* em Manaus, talvez por isso, as outras categorias sejam subsumidas no termo.

É preciso atentar ainda para o que aponta Langdon (2022) sobre a categorização desses especialistas:

No caso do pajé, ou xamã, muitos estudiosos demonstraram que tal papel é uma invenção de antropólogos e que não é possível generalizar sobre esse tipo de praticante sagrado (Langdon, 2013). Além disso, nem sempre é possível identificar, ou distinguir claramente, os limites entre as práticas de diferentes atores que desempenham diferentes papéis rituais em grupos específicos (p. 273, tradução minha).

Mesmo se fosse possível estabelecer limites claros e definitivos entre uma especialidade e outra, é preciso considerar a plasticidade dos modos de vida indígenas que vão se transformando ante condições, comumente, precarizadas, que é o caso dos Warao que hoje vivem nas cidades brasileiras.

5.2.2 Uso de plantas medicinais

O projeto que conduzia no Instituto Mana tinha como objetivo o fortalecimento do foi previamente definido como medicina tradicional warao. O projeto tinha como produto final a produção de uma horta de plantas de uso medicinal, para que os abrigados tivessem à mão insumos necessários para praticar o que seria sua medicina tradicional.

Imediatamente, atentei para o fato de que havia uma distorção em relação ao que seria a medicina tradicional de um povo, segundo a qual elas implicariam, automaticamente no uso de plantas. As práticas de autoatenção warao em Manaus e, pelo que pude observar, também em Santarém, não passavam pelo uso de remédios feitos com plantas. Como a maioria dos projetos, esse também havia sido elaborado verticalmente, sem a participação e sem considerar os interesses dos Warao.

O que havia inspirado o projeto, segundo me foi informado, era uma ação das irmãs da Fraternidade, responsáveis pela gestão dos abrigos indígenas de Boa Vista, que ensinavam a fabricação artesanal de pomadas e remédios fitoterápicos. Tempos depois, consegui apurar que essa iniciativa havia partido das irmãs que têm essa prática como uma característica de sua ordem religiosa. Os Warao abrigados no abrigo Pintolândia tinham se interessado em aprender com elas, o que, posteriormente, transformou-se em um projeto bastante elogiado entre os membros da Operação Acolhida. Por isso, pretendia-se fazer uma versão dele em Manaus, mas que contemplasse exclusivamente as receitas dos Warao.

Na literatura sobre os Warao na Venezuela, encontrei referências sobre uso de plantas, que aparece como conhecimento aprendido com os capuchinhos e os *criollos*, e a figura de mulheres que seriam especialistas nesse tipo de intervenção (Wilbert, Ayalla-Laffé Wilbert, 2007). Contudo, no levantamento feito entre os abrigados de Manaus, público alvo do projeto, a única mulher mencionada como especialista nessa prática havia se mudado, o que inviabilizou que o projeto fosse executado do modo como foi concebido.

Assim, propus fazer uma investigação com pessoas que não eram especialistas, mas que podiam informar sobre o uso doméstico de plantas como remédios. Em seguida, era necessário saber se encontraria tais plantas em Manaus. E, por fim, propus a criação de um guia trilingue (warao, espanhol, português) de receitas e produtos possíveis de serem encontrados na cidade pelos usuários do abrigo.

Durante a execução do projeto, constatei que os Warao abrigados em Manaus no segundo semestre de 2020, não faziam uso de plantas como prática de autoatenção. Parte deles já havia nascido em contextos urbanos e tinham como referência o uso dessas plantas pelos avós, considerando essa uma prática defasada ante o uso de medicamentos.

Já havia observado em Santarém que os Warao tinham como prática consolidada o uso frequente de medicamentos que adquiriam a partir de consultas com balconistas e farmacêuticos em drogarias. Em Manaus, observei que faziam um uso generalizado do antibiótico amoxicilina como tratamento e/ou como parte do diagnóstico. Como afirma Langdon (2022):

Enfocando especificamente as práticas de saúde e sua relação com a biomedicina, é necessário entender que as chamadas "medicinas tradicionais" são dinâmicas. Elas estão em contínua transformação, particularmente em contextos de intermedicalidade (Greene, 1998), através da práxis, que expressa a relação dinâmica entre os princípios de entendimento e a ação. As medicinas tradicionais não são vestígios estáticos do passado que representam um conhecimento primordial, como acreditam alguns profissionais de saúde. As práticas de saúde estão em constante transformação e se apropriam de elementos provenientes de outros sistemas presentes nas zonas de contato entre as diferentes medicinas (p. 272, tradução minha).

As pílulas de amoxicilina, compradas irregularmente nas drogarias, obtidas com brasileiros com os quais se relacionavam ou fruto de tratamentos não concluídos, eram tomadas antes de consultar um *brujo*, como modo de investigar se o incômodo era ou não fruto de ações cosmológicas. Se a amoxicilina operasse a melhora, então não havia necessidade de buscar um *brujo* e se dava o problema como resolvido, pelo menos temporariamente. Outras vezes, soube que tomaram a amoxicilina após não terem obtido sucesso em seu tratamento com um *brujo*, buscando resolver um problema antes de procurar atenção biomédica. Observei essa ação sempre relacionada a dores pontuais, como na cabeça e na barriga.

Nesse contexto, o projeto foi desenvolvido, mas não obteve o resultado esperado de complementar as práticas de autoatenção warao nos abrigos. Ainda que fizessem o uso de plantas, parte das espécies que foram mencionadas na pesquisa eram encontradas apenas nos manguezais que compunha parte do território warao na Venezuela e, outra parte, eram plantas e árvores silvestres que não tinham acesso em Manaus.

5.3 TUBERCULOSE EM CONTEXTO

A tuberculose tem se mostrado endêmica entre os Warao desde a Venezuela. Logo que chegaram em Manaus, casos em que os Warao se recusaram a internação por tuberculose envolvendo crianças warao viraram notícias na cidade (Seixas, 2017).

A doença está relacionada a condições de vida precárias e, dentre as populações classificadas como mais vulneráveis, estão indígenas e imigrantes (Ministério da saúde, s/d). Uma pesquisa em saúde coletiva que tinha como objetivo analisar o plano de ação realizado pela SEMSA para promover o acesso ao sistema de saúde aos Warao em Manaus, aponta as seguintes barreiras relacionadas à tuberculose:

... idioma para comunicação; distância dos abrigos às unidades de saúde; falta de trabalho e renda para comprar medicamentos e manter o tratamento; crenças culturais Warao em relação ao acesso aos serviços de saúde, pois interpretam as doenças como bruxaria ou problemas espirituais; falta de resolutividade nos procedimentos e exames; desigualdades na assistência à saúde; e condições nos abrigos que dificultam a prevenção e o tratamento da TB (JEZUS *et al.*, 2021, p. 92, tradução minha).

Parte das barreiras elencadas recaem sobre um dos modos pelos quais os warao interpretam as doenças, suas condições de vida e a oferta do serviço.

A seguir, faço o relato de uma família warao que conheci atuando nos abrigos de Manaus. Creio que a partir da narrativa sobre essa família seja possível compreender como as tomadas de decisões relacionadas à atenção à tuberculose foram atravessadas pelo exercício do controle da vida dos Warao nos abrigos em Manaus, pelo acesso que têm ao serviço de saúde e pela pandemia. Ao mesmo tempo, dimensiona que os fluxos de suas vidas (Jardim, 2017) seguem, como afetos, luto, a manutenção da vida em família e a mobilidade, mesmo atravessados pela condição de refugiados institucionalizados.

A morte de uma jovem por volta dos 20 anos ficou marcada na memória dos que trabalharam no abrigo do bairro Alfredo Nascimento, em Manaus, em 2018. O trágico desfecho se deu após uma sequência de tentativas de intervenções médicas disparadas pela equipe local e conflitos com os pais, que optaram por mantê-la sob os cuidados de um *brujo*. O homem não tinha o reconhecimento de toda a comunidade nesse papel. A parte que questionava a sua legitimidade se juntou à rede de profissionais de saúde, ONGs e equipe local de assistência social, que os atendia na turba pela cessão da família à intervenção médica. O fato de o *brujo* cobrar pelo seu serviço era lido pelos profissionais da rede envolvida no abrigamento como prova de que ele seria um charlatão e os Warao ignorantes, negligentes e difíceis de lidar. A família não cedeu e se manteve trancada em sua quitinete sem permitir acesso à jovem. Quem entrava, informava aos demais que ela estava muito mal. E o corpo da jovem, dizem, antes mesmo de falecer já exalava o odor típico da decomposição.

Essa narrativa chegou a mim por diferentes canais e em diferentes tempos ao longo dos anos, sempre dando ênfase nos aspectos ressaltados na descrição acima.

Em 2020, quando já trabalhava nos abrigos, conheci uma família que estava toda em tratamento para a tuberculose. Eram um casal, Marina e Gilberto, três filhos jovens com menos de vinte anos e uma criança de três. Só conheci a criança, que chamarei de Valentina, meses depois de conhecer a família, porque ela havia passado 90 dias internada para tratamento de uma ferida que alcançava os ossos de sua coluna. Uma das lesões estava localizada próximo a uma estrutura que poderia fazer com que ela perdesse o movimento total ou parcial das pernas. Foi-me explicado que ela tinha tuberculose sistêmica e que havia permanecido apartada de sua família em um consenso entre os profissionais de saúde e de assistência social envolvidos no caso. Ambos tinham receio de que a criança não fosse cuidada adequadamente pelos pais, ao mesmo tempo, reconheciam que o abrigo não era um espaço propício ao controle da limpeza recomendado para o caso.

A tuberculose em sua versão sistêmica pode afetar os ossos e o cérebro. A vacina para a tuberculose, aplicada nos primeiros dias de nascido, é capaz de prevenir essa versão mais agressiva. Contudo, Valentina havia nascido em meio ao desabastecimento na Venezuela e sua família não conseguiu providenciar a vacinação em meio as demandas da vinda para o Brasil. Eles venderam a casa e tudo que tinham por um preço bem abaixo do que valiam para custear a viagem. Além das passagens e despesas, tiveram que lidar com furtos pelo meio do caminho. O dinheiro não deu para o que planejaram e eles ficaram em um abrigo em Boa Vista por alguns meses antes de chegar a Manaus, em 2018. Saíram em sete da Venezuela, os pais e quatro filhas. A mais velha era a jovem que morrera no trágico desfecho do abrigo do Alfredo Nascimento. Por isso, em 2020, quando os conheci, eram seis.

A perda da filha mais velha e a situação delicada de Valentina fez com que os demais fossem submetidos a exame para detecção de tuberculose, que foi confirmada para todos. Receberam tipos diferentes de tratamento em função diferentes quadros da doença em cada um. Os jovens se trataram por apenas seis meses, os pais fariam um tratamento mais longo.

Porém, pouco tempo depois, Marina e Gilberto, tiveram uma briga, testemunhada pelos demais abrigados, porque a mulher acusava o marido de tê-la traído. Após a briga, ela decidiu que iria para o Maranhão encontrar seus irmãos. Mas outros motivos contaram para a sua decisão.

Pouco tempo antes, sua mãe havia passado por Manaus em direção a Belém, onde estavam alguns de seus filhos. Marina não podia ficar com a mãe porque já estava abrigada nas escolas em meio à pandemia. Por isso, ansiava por reencontrá-la. Quando foram transferidos para os abrigos do Tarumã, as regras para adentrar e permanecer seguiram rigorosas e ela temia não poder voltar para onde estava sua família, caso saísse para encontrar a mãe.

A mãe de Marina adoeceu e faleceu em outubro de 2020 e ela gostaria de ter estado no velório, chorado e se embriagado aos modos warao de viver esse momento. Porém, em 2 de novembro, dia de finados, ela se embriagou no abrigo, chorou e se exaltou, acidentou-se e quebrou um dedo. Recebeu uma advertência por escrito e a sanção moral dos que não compreendiam sua embriaguez como parte do luto que ela não pôde viver em família. Como não era a primeira vez que se embriagava, a abordagem sobre Marina se deu na perspectiva de que ela fazia uso abusivo de álcool e que a morte da mãe era uma desculpa para beber. A equipe local da SEMASC lhe ofereceu um encaminhamento para o CAPS-AD, mas ela não aceitou. Por se sentir julgada, ela se afastou das atividades em que estava envolvida no abrigo, isolando-se no redário.

Assim, a convicção da traição do marido se somou à sequência de desventuras de Marina. E ela estava decidida a ir ao encontro dos irmãos que a esperariam para fazer a partilha dos pertences da mãe. Quando me contou sobre sua decisão, ela se emocionou ao dizer queria guardar uma roupa da mãe. Contou que estava com muita raiva do marido e que pretendia ficar um ano com os irmãos no Maranhão. Não falou em separação, observo que essa não é uma perspectiva das mulheres warao que enfrentam problemas com seus maridos, inclusive em caso de violência física.

Eu e a enfermeira Danielle Santos nos juntamos para convencer Marina a aguardar o recebimento de sua próxima cartela de medicação contra a tuberculose, pois ela estava em uma fase crucial para o tratamento e precisaria concluir mais cinco meses de medicação. Mas não era possível que ela obtivesse todo o restante para terminá-la em deslocamento. A partir da rede de informações que se dá em torno do atendimento aos Warao, entrei em contato com uma profissional de uma organização que era responsável por acompanhá-los no município para onde Marina iria. Danielle Santos escreveu uma carta com o seu prontuário para que ela apresentasse na unidade de saúde da cidade.

Porém, o deslocamento dos Warao é cheio de percalços. Ao invés de ir até o Maranhão, Marina parou em Belém e seguiu para o Tocantins, pois parte de seus irmãos tinham ido para lá após a morte da mãe. Ela conseguiu terminar a primeira fase de tratamento, mas não conseguiu iniciar a segunda. O que só aconteceu quando ela retornou a Manaus, cerca de quatro meses depois.

Ao retornar a Manaus, ela se instalou primeiro em um hotel custeado por um auxílio direcionado a reunificação familiar de uma das agências da ONU. Em seguida, foi admitida no espaço de albergamento da rodoviária, onde ficou por cerca de um mês. Eu, Danielle e outras pessoas intercedemos por Marina ante diferentes agentes envolvidos no abrigamento, argumentando que ela estava em tratamento de tuberculose e que era mãe de uma criança em situação delicada. Mas pesou o fato de ela ter saído voluntariamente do abrigo e possuir uma advertência. Ao esgotar suas tentativas de voltar para o abrigo do Tarumã, foi a família de Marina quem saiu para se juntar a ela na rodoviária. De lá, mudaram-se para uma casa, que era próxima da escola onde ficaram em quarentena no início da pandemia.

Um dia, o membro de uma organização a encontrou fazendo arrecadações ao lado de uma lotérica. Estava bem. Tempos depois, ele voltou a mesma lotérica e não a viu. Perguntou dos comerciantes ao redor e lhes informaram que ela e a família deixaram a casa que alugavam durante a madrugada, tomando rumo desconhecido e deixando para trás uma dívida de alugueis e contas atrasados. Anos depois, outra pessoa que conhecia Marina a encontrou em Belém. E assim soube que estavam todos bem e o casal estava trabalhando.

Em casos como esse, na esfera da normatividade administrativa, Marina estaria sendo atendida e, portanto, não haveria desserviço, pois se tem como premissa que são os Warao que devem se adaptar e não o serviço que precisa flexibilizar seus meios de atendê-los. A mobilidade interpretada, rigorosamente, como parte de sua cultura não contribui para a compreensão de que suas condições de vida e os serviços prestados a eles precisam ser melhorados.

5.4 AÇÕES DE SAÚDE EM SANTARÉM E MANAUS

Nesta seção, recupero algumas das intervenções de saúde direcionadas aos Warao em Manaus e Santarém no âmbito do SUS e por meio dos parceiros da Operação Acolhida. Pretendo demonstrar que elas foram orientadas pelo senso de emergência suscitado pela chegada dos Warao e seguiram de modo verticalizado, provisório ou pontual sem que se convertessem em políticas, programas ou ações duradouras.

Nos primeiros anos de sua presença no Brasil, era comum que os Warao se instalassem em espaços públicos, inclusive como modo de se fazerem visíveis e pedirem apoio da população e autoridades locais. Desse modo, em Manaus e Santarém, os primeiros atendimentos de saúde que receberam foram feitos pelas equipes de consultório na rua, que são responsáveis pelo atendimento da população homônima no SUS.

Em Santarém, eles foram, imediatamente, abrigados em espaços cedidos à prefeitura por igrejas. Os problemas de saúde eram encaminhados à rede SUS pelas equipes de assistência social, já que essa é uma das atribuições da política de proteção social especial, na qual os Warao foram inseridos. Quando o abrigo inaugurou, em novembro de 2017, a necessidade de um técnico de enfermagem passou a ser apontada pela equipe local, mas sem adesão pelas coordenações superiores, pelo menos até 2019.

Em Manaus, enquanto parte dos Warao estiveram acampados no entorno da rodoviária, no primeiro semestre de 2017, a estratégia de atendimento das demandas de saúde se deu em caráter emergencial. A prefeitura providenciou que equipes médicas da Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA) revezassem em um plantão que fazia triagem de saúde dos migrantes recém-chegados e o monitoramento do acampamento. Quando era preciso, os encaminhavam à rede SUS segundo o território da rodoviária ou a especialidade necessária.

Quando o abrigo do bairro Coroado abriu, em junho de 2017, sua população foi inserida no território correspondente na rede, sendo encaminhados pela equipe de assistência social local. Além disso, dois técnicos de enfermagem revezavam-se para atendê-los, contingencialmente, no abrigo. Nas casas alugadas, as assistentes sociais responsáveis por acompanhá-las em domicílio faziam os encaminhamentos segundo as demandas espontâneas de saúde (Rosa, 2021).

Após a transferência para o abrigo do bairro Alfredo Nascimento, a partir de março de 2018, a Unidade Básica de Atendimento (UBS), localizada a 50 metros do prédio, tornou-se sua referência, realizando alguns atendimentos no próprio abrigo. Porém, depois de um incidente que culminou na agressão de uma técnica de enfermagem por um indígena Warao, a UBS voltou a receber apenas demandas espontâneas. Outras ações como vacinação, testagem de Infecção Sexualmente Transmissível (IST) e triagem odontológica eram solicitadas pela equipe do abrigo diretamente à SEMSA.

Desde que a Operação Acolhida se instalou na rodoviária de Manaus, em 2019, a Cruz Vermelha passou a fazer a triagem de saúde à população recém-chegada e dos que estavam abrigados barracas de albergamento, em uma sala do PRA.

Nos espaços de abrigamento existiam os projetos e ações de saúde realizados por parceiros da Operação. Embora as únicas organizações com expertise no tema tenham sido a Médicos Sem Fronteiras, que atuou entre 2019 e 2020, e a Cruz Vermelha, que atuou de 2019 a 2023, quando a Operação encerrou suas atividades em Manaus.

Desde 2019, o Instituto Mana designou a enfermeira Danielle para acompanhar os Warao em seus atendimentos e tratamentos de média e alta complexidade. Embora não tenha atuado como enfermeira, Daniele tinha valioso conhecimento da rede e grande experiência na saúde indígena do Amazonas, o que a levou a desempenhar um importante papel de mediação intercultural nos atendimentos dos Warao abrigados.

Em novembro de 2019, foi criado o projeto Promotores de Saúde, desenvolvido pela ADRA com recursos do ACNUR. Destinado à população venezuelana migrante de modo geral, o projeto tinha como objetivo formar e contratar promotores de saúde da própria comunidade. Análogos aos agentes comunitários de saúde (ACS), os promotores tinham como atribuição auxiliar na vigilância epidemiológica nos abrigos e realizar a tradução da língua portuguesa para o Warao e espanhol nas ações de saúde dos parceiros da Operação Acolhida. Na rede SUS, quando era o caso, eles acompanhavam os usuários como tradutores nas unidades de saúde.

O relatório de vigilância era feito pelos promotores para a equipe do ADRA que, por sua vez, repassava para a pessoa de referência na equipe do abrigo que

encaminhava as demandas no SUS. A equipe do projeto era composta por uma nutricionista, uma enfermeira e os próprios promotores.

Foi notável a melhoria do monitoramento de saúde e o projeto foi replicado em Boa Vista e Belém, em 2022. Contudo, reconhecido o seu mérito, ainda não se trata de uma abordagem intercultural ou mesmo culturalmente orientada. Além disso, os dados produzidos pelos promotores são de uso interno do projeto, não contribuindo para dimensionar a situação de saúde dos Warao, provocar políticas ou incluí-los em programas específicos no SUS.

É possível observar que tais ações e projetos de saúde eram verticalizados e obedeciam a lógicas próprias das agências e organizações parceiras. Por exemplo, em 2019, o UNICEF realizou uma ação para fortalecer o aleitamento materno, por meio de um espaço de troca e acolhimento durante a amamentação. O projeto contempla a doação de uma barraca equipada com poltronas e cômodas para acolher as lactantes. Mas a amamentação não é algo que carece de fortalecimento entre as Warao, que têm como prática a livre demanda de suas crianças nessa fase. A barraca não foi usada para essa finalidade nos abrigos de Manaus. Na mesma época, o UNICEF realizou tal ação em Santarém. Lá, a barraca só foi realmente utilizada durante a pandemia, quando se pretendeu fazer nela o isolamento dos casos suspeitos de covid-19.

Embora tantas ações e projetos pareçam uma vantagem dos Warao sobre os indígenas brasileiros em contexto urbano, que não possuem a mesma atenção de agências e organizações, a sua lógica de atuação depende dos financiamentos e fundos aos quais acessam a partir dos projetos e seus resultados. Tais recursos, por sua vez, seguem agendas próprias que, em muitos casos, não coincidem com as necessidades e interesses dos Warao e não se convertem em ações duradouras.

Em 2022, a SEMSA designou quatro UBSs de referência para os Warao nos bairros Alvorada, Bairro da União, Flores e São Geraldo, próximos à rodoviária, localizada na zona centro sul. Contudo, eles têm concentrado suas moradias entre as zonas norte, leste e oeste e o bairro Centro, em áreas próximas onde em algum momento estiveram os abrigos destinados a eles. Assim, as UBSs de referência para seu atendimento estão distantes do local de moradia da maioria, mas próximas da rodoviária, espaço tratado como fronteira pela Operação Acolhida, dando a entender que as UBSs foram pensadas para os Warao na perspectiva da emergência migratória e não de sua permanência na cidade. No mesmo ano, a UNFPA produziu e distribuiu

cartilhas de educação em saúde⁷⁰ em warao, espanhol e português e as disponibilizou nas UBS já designadas pela SEMSA e em outras, mais próximas dos locais onde se concentram suas moradias.

5.5 ATENÇÃO DIFERENCIADA

No que toca a saúde, Langdon (2022) faz uma crítica ao conceito de atenção diferenciada considerando como é apresentado pela PNASPI, pois se dá em termos de noções de integração e articulação de saberes. Para a autora, integrar as práticas indígenas no serviço médico pressupõe um deslocamento de seus contextos e significados originais para serem integrados somente como técnicas. Ademais, tal movimento prescinde à validação das práticas indígenas pela biomedicina, reforçando a noção hegemônica de hierarquia dos saberes. Já a premissa da articulação se dá em termos desiguais, porque não existiria correspondência entre os modos de conceber e atuar sobre a saúde dos povos indígenas e biomédico, pois os sistemas médicos indígenas ou tradicionais acionam questões existenciais e coletivas que contrastam com a interferência individual sobre um corpo com enfermidade praticada pela biomedicina.

Nesse contexto, Langdon (2022) sugere que a diretriz da articulação com as práticas indígenas teria mais potencial para dar lugar a prestação de serviços interculturais. No entanto, seria necessário produzir contextos de horizontalidade nas relações entre profissionais e povos indígenas, o que exige “a mudança de perspectiva sobre o trabalho em contextos multiculturais, o reconhecimento dos limites da biomedicina e da vontade de ceder espaços de hegemonia” (p. 275). Além disso, a ideia de serviços interculturais recoloca a autonomia dos povos indígenas no centro.

A luta do povo Pankararu na cidade de São Paulo, contada por Lopes (2011) e Lovo (2023), em dois momentos diferentes, nos dão pistas de como tais espaços são conquistados por grupos indígenas nas cidades brasileiras. Lopes (2011) conta que esses indígenas passaram a migrar de seu território originário, em Pernambuco, no nordeste, para a capital paulista em 1960, concentrando-se na favela do Parque Real. Até o ano 2000, as famílias pankararu procuravam o Ambulatório do Índio, no Hospital São Paulo, ligado ao Departamento de Medicina Preventiva da Universidade

⁷⁰ As cartilhas são “ABC para a primeira infância”, “Saúde Sexual e Infecções Sexualmente Transmissíveis” e “Planificação Reprodutiva, Gravidez e Lactação”.

Federal de São Paulo (UNIFESP) e vinculado ao Projeto Xingu⁷¹. Provocados pelos profissionais do Ambulatório do Índio, uma auxiliar de enfermagem indígena foi incorporada à Equipe de Saúde da Família (ESF) da UBS do bairro. Após seu desligamento, as lideranças pressionaram os órgãos públicos estaduais para a criação de uma Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI). Por meio dessa equipe, a partir de 2004 conseguiram ter atendimento de saúde diferenciado. Contudo, Lopes (2011) e Lovo (2023) contam que ter uma equipe de saúde indígena que considere suas concepções e práticas de saúde não é uma conquista, mas um processo constante. Em alguns momentos, os Pankararu do Parque Real enfrentaram racismo institucional. Em outros, a participação de uma especialista de cura tradicional como membro da equipe e outros profissionais com experiência no Ambulatório do Índio, pôde proporcionar espaços possíveis para a articulação das práticas terapêuticas pankararu e biomédica. A atuação das lideranças políticas e espirituais da comunidade pankararu tem sido fundamentais na luta pela constituição e permanência de equipes dispostas ao diálogo intercultural.

Em Porto Alegre, desde 2022, a categoria de mediador intercultural em saúde foi incorporada a equipes de saúde da família para atender, exclusivamente, os migrantes internacionais e os cerca de 58 indígenas warao que residem na cidade. O que, inicialmente, se estabeleceu como um projeto da SEMSA em parceria com a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), converteu-se em uma política pública, a partir da criação dessa categoria de trabalho na rede municipal por meio de lei aprovada em 2023. No seminário Diálogos para interculturalidade em Saúde que participei, conheci o venezuelano que atua com as famílias warao em Porto Alegre. Em sua fala, ele afirmou que seu trabalho era traduzir para os profissionais de saúde não apenas as queixas das famílias, mas o seu entendimento cultural da doença e suas práticas. Os Warao que participaram do mesmo seminário, avaliavam que o seu acesso às unidades de saúde melhorou com a atuação do mediador.

Os demais mediadores, responsáveis pelo trabalho com migrantes internacionais, no entanto, apontaram a dificuldade de ser ouvidos pelos profissionais, em especial, pelos médicos, pois pouco consideram o contexto social e cultural dos

⁷¹ O Projeto Xingu é um projeto de extensão universitária do Departamento de Medicina Preventiva da Escola Paulista de Medicina, da Universidade Federal de São Paulo (EPM/UNIFESP), criado em 1965 e que tem como objetivo promover um programa de saúde e assistência aos povos indígenas (Lovo, 2023).

migrantes e refugiados. Como a plateia era formada por médicos, enfermeiros e gestores da SEMSA de Porto Alegre, e, por ter sido o último a falar, o mediador intercultural que atuava com os Warao anunciou que ressaltaria apenas os aspectos positivos da iniciativa no início da sua fala e evitou fazer críticas.

Destaco que, embora a iniciativa seja inovadora em termos de atendimento a migrantes, no caso dos Warao, a mediação intercultural ainda é feita por um venezuelano não indígena e não por um membro dessa etnia. Por outro lado, diferentemente do que ocorre no caso do projeto de promotores de saúde warao em Manaus, o mediador intercultural insere as famílias na rede pública, fazendo seu acompanhamento e esforçando-se para aprender sobre suas práticas de saúde.

No que toca atendimento de migrantes e refugiados não indígenas, Ventura e Yujra (2019) falam sobre o projeto que desenvolveram com rodas de sensibilização conduzidas pelos agentes de saúde imigrantes a gestores e profissionais das unidades com maior atendimento a essas comunidades na cidade de São Paulo. O município tem sido pioneiro na introdução de agentes de saúde imigrantes das nacionalidades consideradas mais vulneráveis, destacadamente, bolivianas, haitianas e as de origem africana - que também é resultado da pressão da sociedade civil e de algumas dessas comunidades sobre órgãos municipais. As autoras apontam que os desafios ao atendimento de migrantes e refugiados, na realidade, são desafios próprios do SUS, já que os seus princípios de equidade, universalidade e integralidade, são colocados para atender a diversidade, não só de origem, mas de raça, cor, gênero, classe social e étnica, e isso ainda é um problema para o sistema.

As autoras apontam como principais barreiras na atenção à saúde dessas comunidades a inadequação dos sistemas de informação e a produção de dados sobre a atenção à saúde de migrantes e refugiados, sendo os dados mais confiáveis aqueles que se referem a atendimentos de alta complexidade, quando a situação já é grave. Em segundo lugar, apontam a barreira do idioma, um dos mais difíceis de resolver, uma vez que não é possível treinar todos os profissionais para todos os idiomas, tampouco esperar que todos os migrantes aprendam português. Além das diferenças culturais, tais como a impossibilidade de atendimentos por homens e limitação de procedimentos invasivos para mulheres grávidas de religião muçulmana. Portanto, a introdução de agentes de saúde das comunidades de migrantes nas equipes de saúde da família tem sido um avanço importante na criação de vínculo e monitoramento de saúde e para propiciar um diálogo intercultural em São Paulo.

5.6 UMA DÉCADA DE EMERGÊNCIA

Em 2024, completaram-se 10 anos do primeiro registro da chegada dos Warao ao Brasil. Observo que sua presença aqui foi se modificando ao longo dos anos, à medida que foram aprendendo a viver no país, a conviver com os brasileiros e a lidar com sua relação conturbada com as políticas de assistência social e demais ações direcionadas à sua recepção formal. Mas também informal, como o aliciamento por organizações do mercado ilegal de ouro e do tráfico de drogas em muitas cidades, entre elas Santarém e Manaus.

Do que pude observar nos primeiros anos de sua chegada, conversando com os Warao, colegas antropólogos e outros profissionais que atuavam com eles em diferentes cidades, percebi que, diferentemente dos venezuelanos *criollos*, eles viajavam em família, variando de uma unidade familiar (pais e filhos) a uma porção de sua família extensa (de quinze a trinta e cinco pessoas). Além disso, esforçavam-se pela reunificação de outras porções familiares que permaneciam na Venezuela ou em outras cidades brasileiras. Quando suas expectativas não eram atendidas em relação ao acolhimento, à hospitalidade dos cidadãos ou quando sua presença já não provocava comoção suficiente para gerar apoio institucional e arrecadações, retornavam ou avançavam para outra cidade.

Não me pareceu que os Warao fossem nômades ou que sua movimentação fosse um aspecto de sua cultura, como se cogitou naquele período. Parece-me apropriado afirmar que buscavam encontrar soluções para os problemas que surgiam à medida que avançavam e, desse modo, avaliavam as condições de vida, a reunificação familiar e a decisão de partir para outro lugar.

Não creio ser adequado afirmar que a mobilidade no Brasil seja uma continuação daquela realizada entre as cidades venezuelanas. Do que é possível apreender da literatura sobre o tema naquele país e do que relatam os Warao, sua movimentação não ocorria de modo homogêneo, dada a variedade de trajetórias históricas, contextos sociais e econômicos nas comunidades dos *caños* e nas cidades do delta.

Hoje, tendo convivido um pouco mais com diferentes grupos Warao, compreendo que sua mobilidade nas cidades brasileiras se transformou. Inicialmente, tratava-se de um momento exploratório, no qual a porção deles que avançava para

longe da fronteira em Roraima informava as redes familiares sobre condições de vida e mobilidade, bem como sobre as instituições brasileiras, como abrigos, conselhos tutelares e a própria Operação Acolhida (em Roraima e Manaus). A partir disso, estabeleceram redes de apoio e comunicação, esforçando-se para viver autonomamente, fora dos abrigos.

Tomando como referência o que pensa Ingold (2015) sobre como as pessoas conhecem o que fazem, não é que os Warao simplesmente aplicam nos caminhos, antigos e novos, o que lhes é transmitido pela cultura; conhecer se dá no processo de integração entre o que é transmitido e o que é vivido ao longo dos caminhos (que Ingold chama de trilhas). E os caminhos são mundanos, contingenciais e diversos. De tal modo que, após a abertura do caminho que os trouxe ao Brasil, deflagrada pela crise na Venezuela, estabeleceu-se um fluxo que atualmente comporta diferentes tipos de mobilidade.

Nos primeiros anos de sua presença no país, muitos grupos Warao chegavam às cidades chamando a atenção do poder público, da sociedade e da imprensa. Em Santarém, em 2018, pude presenciar a chegada de um grupo de 35 pessoas que se instalou em uma praça próxima ao porto. Um dos motoristas da prefeitura avisou a coordenadora do abrigo, e fomos ao encontro do grupo. Ao chegar, os indígenas estavam com redes armadas nas árvores e pergolados, haviam lavado roupas em uma torneira da vizinhança e estendido os itens pelos bancos. Fritavam peixe em um fogão de acampamento enquanto as crianças brincavam no parque infantil da praça.

Descobrimos que se tratava da família da irmã de um abrigado antigo, que anunciava que sua irmã chegaria há quase um ano. Eles haviam perdido contato, mas ela sabia que deveria chegar em Santarém. Aceitaram ir para o abrigo imediatamente após confirmar que seu irmão também estava lá, para o que foi disponibilizado um ônibus da prefeitura. O irmão, um senhor de cerca de 55 anos, dizia gostar muito de Santarém e pretendia se fixar na cidade, razão pela qual trouxe sua família. Soube depois que ele e seus familiares se mudaram no ano seguinte.

Quando os Warao começaram a avançar pelas cidades próximas a Santarém, como Itaituba, observei cenas parecidas pela imprensa, em vídeos replicados por WhatsApp. Contudo, com o passar do tempo, tais cenas diminuíram. Desde 2019, muitos grupos passaram a se movimentar pelas cidades sem chamar atenção do poder público local ou da imprensa, fazendo-se notar apenas quando procuravam ajuda de sua rede de apoio em situações extremas, como grave dificuldade

econômica, adoecimento, morte, institucionalização de crianças etc. Durante 2019 e 2020, eu e outros colegas antropólogos éramos surpreendidos por mensagens dos Warao ou de suas redes de apoio de cidades novas, onde já estavam há meses sem que a rede de assistência social local soubesse de sua chegada.

Destaco que tanto o abrigo inadequado quanto os diferentes contextos do não abrigo são problemáticos porque, respectivamente, aglomeram famílias numerosas em abrigos quase sempre com problemas estruturais e sanitários, ou lotam moradias pequenas e de baixo custo, que apresentam problemas semelhantes. Além disso, em muitos abrigos não tem sido garantida alimentação adequada ou suficiente, e fora deles há evidências de insegurança alimentar.

Há mais de dez anos no país, alguns Warao aprenderam a se comunicar em português em diferentes níveis de fluência, principalmente na convivência com os brasileiros. Nos abrigos de Manaus, observei que os que aprendem português incorporam algum nível do sotaque manauara e do vocabulário típico das periferias onde residem. As crianças menores que aprendem a falar português, notavelmente, desenvolvem melhor fluência.

Além de manter seu próprio sustento, os Warao no Brasil buscam auxiliar os que ficaram na Venezuela, principalmente com dinheiro, remédios, roupas e outros bens. Ao mesmo tempo, organizam-se para buscá-los naquele país, oportunidade em que também se abastecem de artesanatos para vender, casam-se, realizam tratamentos de saúde com especialistas de suas comunidades e trazem remédios de seus saberes médicos.

Nas cidades brasileiras, os Warao encontram trabalho informal como vendedores ambulantes, estivadores, auxiliares de cozinha, barbeiros, guardadores de automóveis, trabalhos temporários em colheitas, entre outras atividades que exigem pouca formação e baixa fluência em português. Vivem em moradias próprias ou em abrigos e acessam políticas e programas de assistência social. Seguem pedindo dinheiro e doações em sinais de trânsito e espaços públicos, mas além de mulheres acompanhadas de suas crianças pequenas, nota-se também a presença de homens sozinhos nessa atividade. Interpreto tal fato como efeito da pressão dos conselhos tutelares sobre a presença das crianças, que devem acompanhar as mulheres ao pedir dinheiro.

A manutenção das relações de troca e afeto com a comunidade de origem, nas cidades venezuelanas ou nos *caños* do Delta, faz com que sejam comuns idas e

vindas à Venezuela, especialmente dos que permanecem em Roraima. Mesmo durante a pandemia, quando a fronteira foi parcialmente fechada, os Warao faziam a travessia pelas *trochas*. Contudo, entre os que avançam para o interior do Brasil, as idas à Venezuela tornaram-se mais difíceis e espaçadas.

A manutenção constante das relações ocorre por meio de tecnologias de comunicação, como telefone, aplicativos de mensagens e, em alguns casos, redes sociais. Embora os altos preços dos aparelhos de celular e o abastecimento de crédito nas linhas telefônicas limitem o acesso. Mas, por essas vias, familiares localizados em diferentes pontos do Brasil e da Venezuela compõem redes virtuais transnacionais, através das quais mantêm relações, trocam informações e, em casos de necessidade, ajudam-se de todas as formas. Costumo chamar esse fenômeno digital evocando um aparelho analógico: “rádio Warao”, pois o áudio do *WhatsApp* é a principal mídia utilizada por eles. Seria, porém, mais adequado chamá-lo de sistema Warao de comunicação, já que também utilizam abundantemente fotos e vídeos, considerando que nem todos são alfabetizados. Quando ocorre algo grave, a comunicação Warao atua quase instantaneamente.

Atualmente, mover-se entre as cidades no Brasil também é uma necessidade para a manutenção das relações de afeto e parentesco. Entre as motivações para a alta mobilidade, especialmente nos primeiros anos, destacam-se as frustrações decorrentes da forma como o abrigo foi se estruturando, uma vez que suas expectativas de serem encaminhados para alcançar boas condições de vida não foram atendidas. Ainda hoje, o abrigo, quando existe, costuma ser centralizado, concentrando famílias de diferentes origens e experiências, gerando conflitos e provocando um novo deslocamento ou a saída do abrigo para viverem em espaços públicos ou alugar moradias de baixo custo, onde muitas pessoas se reúnem (Moutinho, 2020). Evitar conflitos ou encerrá-los também é uma das motivações para a mobilidade no Brasil. A vida em conflito preocupa, pois pode desencadear agressões xamânicas, provocando situações de adoecimento ou morte.

Embora diversa, a movimentação dos Warao é fortemente pautada pelas ações institucionais dirigidas a eles nas redes locais de atendimento, com as quais precisam lidar de um jeito ou de outro. Os abrigos, criados para serem temporários, seguem sendo a única política direcionada a eles, carecendo de qualificação. As demais políticas, como moradia, educação, saúde e acesso a trabalho formal, existem de forma pontual, surgidas em contextos institucionais variados, em ações ainda tímidas.

Parte desse quadro sustenta-se sob o argumento de que os Warao não se fixam porque, supostamente, movimentar-se faz parte de sua cultura, como uma característica permanente; e a outra parte, pela sustentação do paradigma de emergência, ainda não superado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese buscou demonstrar as dificuldades dos serviços públicos de abrigo e saúde em atender às especificidades étnicas e sociais dos Warao nas cidades de Santarém e Manaus, em diferentes formatos (rede SUAS e Operação Acolhida) e momentos (na expansão de suas rotas em 2018 e durante a pandemia de covid-19, em 2020). As questões apontadas pelo campo da pesquisa têm como pano de fundo os desafios dos serviços públicos brasileiros — orientados pela universalidade — em lidar com a diversidade social e étnica de modo geral. Aqui, os Warao evidenciam tais desafios na dupla condição de povos indígenas em contexto urbano e de refugiados.

Mesmo com obstáculos, a saúde e a assistência social são os serviços mais acessíveis a eles. A partir da rede de assistência social, os Warao têm acesso à saúde, à documentação que permite a regularização migratória e a programas como o Bolsa Família, o Benefício de Prestação Continuada (BPC) e outros municipais e estaduais, incluindo o auxílio emergencial e programas análogos que existiram durante a pandemia de covid-19.

Tal suporte dá a impressão de resolutividade de suas demandas, já que fluem dentro das rotinas administrativas dessas políticas. No entanto, ao observarmos as práticas de atendimento na ponta desses serviços, notamos a persistência de desafios relacionados à inserção laboral, educacional e habitacional, bem como à implementação de práticas de assistência à saúde culturalmente sensíveis.

Considero que as críticas feitas à aplicação do conceito de atenção diferenciada em saúde, tal como desenhado pela PNASPI, podem se estender à assistência social, se considerarmos os abrigos destinados aos Warao como uma estrutura diferenciada. Embora sejam exclusivos para eles, as práticas de atendimento nesses espaços — assim como na saúde — não refletem o respeito aos seus modos de vida, à participação e à consulta a que têm direito. Os abrigos em Santarém e Manaus se constituíram em tecnologias ambíguas de controle de seus corpos, tempo e vidas e, ao mesmo tempo, de manutenção de sua dignidade mínima.

A situação dos Warao levanta um debate ainda pouco visibilizado no mundo: a mobilidade internacional de migrantes e refugiados indígenas em contextos urbanos. Isso pode ser observado por meio do processo que leva à solicitação de refúgio, abordado no capítulo 1, *Os Warao descobrem o Brasil*. Compreendo que, ao buscar

a documentação que lhes permitiria evitar a deportação, trabalhar e circular pelo país, os Warao se depararam com sua primeira lição como refugiados internacionais, pois a documentação é a materialidade da governamentalidade sobre a população que se move, já que encena o controle sobre sua circulação (Jardim, 2017).

No referido capítulo, ao recuperar os principais debates sobre sua regularização migratória, destaquei as categorias em jogo: migrantes, refugiados e indígenas. Por fim, as categorias em disputa informavam as distinções jurídicas que implicaram no modo como foram atendidos e sobre quais recursos e atores acionados em seu atendimento. Entre os agentes da governamentalidade mobilizados em torno da categorização dos Warao estão diferentes pesquisadores que tentam compreender aspectos de sua movimentação no país. Entre esses, busco me debruçar não sobre sua movimentação, mas sobre suas vivências no acesso aos serviços de abrigo e saúde, pretendendo, com isso, colocar em debate não apenas a sua circulação entre as cidades brasileiras, mas como tais cidades podem atendê-los como realidade permanente.

No capítulo 2, *Por onde andam os Warao*, recorri à literatura antropológica produzida sobre eles na Venezuela e a pesquisas anteriores feitas no Brasil, a fim de informar sobre os eventos históricos, ambientais e sociais que configuram os processos de deslocamento e movimentação dos Warao. Mover-se entre suas comunidades, cidades e países é uma estratégia consolidada de viver desenvolvida a partir do espólio de seu território no começo do século passado. Ao longo dos anos, os Warao acumularam vasto conhecimento sobre como se mover e viver em contexto urbano sob condições adversas, ao qual recorrem sempre que alguma situação, social ou particular, se torna insustentável.

Portanto, faz parte desta etnografia o percurso que trouxe os Warao ao Brasil, a fim de ressaltar a expertise que desenvolveram para a continuidade de suas vidas diante das incursões coloniais e capitalistas sobre seu território e modos de vida. No novo país, os Warao acionam essa expertise para enfrentar as mais diversas adversidades.

Os Warao chegaram ao Brasil fugindo da fome e da desassistência em meio ao ápice da crise venezuelana. À medida que se viram diante de outra crise — a da gestão do aumento do fluxo de migrantes do lado brasileiro da fronteira, em Roraima —, parte deles se empenhou em abrir mais um caminho até Manaus, em 2016. Da capital amazonense, diante do cerco institucional e da demora das políticas de

assistência social, que não correspondiam à urgência de suas necessidades, parte do grupo rumou para Belém, em 2017. Sem conseguir todo o dinheiro, outra parte parou em Santarém. Desses pontos, passaram a explorar novas possibilidades em cidades de todo o país, formando uma ampla rede de comunicação por meio das tecnologias disponíveis em aparelhos celulares, que também servem para manter relações de apoio e afeto. Assim, buscando soluções, os Warao descobriram o Brasil como um horizonte de novas possibilidades e desafios, enquanto os lugares por onde passavam os compreendiam como uma invasão e uma ameaça sanitária.

Nesse contexto, compreendo que a Operação Acolhida surge como uma tecnologia da governamentalidade, conglomerando diferentes agentes: Forças Armadas, estados, municípios, ONU, entidades confessionais e da sociedade civil. Juntos, eles empregam tecnologias que conjugam a política de assistência social brasileira e a assistência humanitária internacional na recepção dos refugiados de origem venezuelana. Nos eixos de sua atuação — acolhimento, ordenamento da fronteira e interiorização —, as práticas de proteção humanitária e social se entrelaçam à tutela de maneira sutil sobre os indígenas, entre os quais os Warao são maioria (Tardelli, 2023b).

No capítulo 3, *Políticas de abrigo para o controle do indesejável*, ao recuperar as rotinas do abrigo de Santarém e os diferentes modelos de abrigo em Manaus, busquei demonstrar como os Warao — refugiados e indígenas, categorizados pela lógica humanitária como vulneráveis e necessitados de apoio institucional — tornaram-se indesejáveis, nos termos de Agier (2006, 2008). Os protocolos de assistência social são empregados, mas não encontram correspondência com sua diferença étnica e condição social, frustrando governos que passam a interpretá-los como um investimento em vão.

Nesses casos, a ação humanitária se mantém em um estado de emergência sem fim, de exclusão e de prestação de cuidados condicionados ao controle, à filtragem e ao confinamento em espaços de contenção da diferença (Agier, 2006, 2008). Desse modo, é possível compreender como os abrigos — recursos elaborados para serem temporários — têm se tornado de longo prazo e o único direcionado aos Warao na esfera da Operação Acolhida. Isso soluciona, pontualmente, o problema de estarem visíveis na cidade para os demais, onde passam a ser mais um segmento de indesejáveis. Dado que são indígenas em contexto urbano, ainda persiste a compreensão de que os Warao estão fora de lugar.

Especialmente quando o processo migratório ocorre em situação de refúgio em massa de grupos economicamente menos favorecidos que requerem ajuda governamental, espera-se que essa seja uma situação temporária. Desse modo, realiza-se a chamada ajuda humanitária — com alimentação, abrigo e saúde —, mas também com controle e expectativa sobre como os migrantes devem se portar em relação a tal ajuda, quanto tempo devem permanecer e mesmo sobre serem “ajudados” (Fassin, 2012). É como se executassem um direito, mas tratado como favor ou caridade. Para Fassin (2014), existe uma economia moral no modo como os governos recebem os refugiados, que entrelaça repressão e compaixão. No caso dos Warao, também se entrelaçam proteção e tutela. De seu lado, os Warao gerenciam a pressão sobre eles o quanto é possível, reclamando seus direitos, desligando-se dos abrigos ou empreendendo um novo deslocamento.

Assim como ocorre em outras partes do mundo, a governança humanitária separa os indesejáveis a fim de tentar controlá-los. Os abrigos destinados aos Warao, indígenas e refugiados seriam uma atualização dos campos de refugiados em suas diferentes versões, fazendo parte de um sistema de afastamento dos indesejáveis e de fabricação de fronteiras menos físicas e mais sociais.

No capítulo 4, *Do portão para dentro: a biopolítica da alteridade*, destaco que o acesso a alimentos tem sido a principal motivação para a vinda dos Warao ao Brasil e, no entanto, é também a maior das reclamações nos abrigos. Durante a pandemia em Manaus, o descumprimento da promessa de que voltariam a preparar sua própria comida certamente foi um dos motivos que os levaram ao esvaziamento dos abrigos em 2021. Porém, muitos Warao com quem conversei afirmavam que estão melhor aqui do que na Venezuela, pois encontraram apoio, comida e a perspectiva de sustento, condições que não eram mais possíveis em seu país. Contudo, havia muitos conflitos relacionados à alimentação inadequada e/ou insuficiente, à concentração de famílias de diferentes origens em um mesmo local, ao controle sobre sua circulação na cidade — principalmente em relação à saída das crianças junto às mães para pedir dinheiro nas ruas — e à vigilância sobre seus corpos, orientada por padrões considerados adequados em nossa sociedade.

Para Foucault (2021), espaços como os abrigos têm como função a disciplina e o controle. Ele chama de biopolítica as práticas que incidem sobre os corpos institucionalizados a fim de padronizá-los para a vida em sociedade. Ao identificar

essas práticas, materializa-se a governamentalidade das populações exercida por diferentes agentes.

As políticas sociais e de saúde, bem como a incorporação da ordem política, são exemplos de exercícios do biopoder naturalizados na sociedade. Como a presença dos Warao nas cidades era vista como algo fora da ordem imaginada, a anatômico-política e a biopolítica projetadas sobre eles tinham como objetivo disciplinar e controlar, mais do que proteger.

Fassin (2014) estende o conceito de biopolítica para a alteridade produzida pela presença dos corpos migrantes, pois estabelece que seus corpos e vidas distintos são percebidos como ameaçadores e indesejáveis para a saúde e a ordem pública e social. Portanto, os imigrantes são separados em espaços onde regras internas diferem da sociedade comum.

Há, nesse contexto, uma intersecção entre a condição migratória e étnica dos Warao, que os remete ao seu lugar no imaginário brasileiro e mundial. Tardelli (2023) observa que sua condição étnica é constantemente acionada, ora para excluí-los, ora para subsumi-los nas ações destinadas aos venezuelanos no âmbito da Operação Acolhida de Roraima — o que também pude observar em Manaus e Santarém. Para esse autor, os estereótipos sobre os indígenas são usados como justificativa para a indiferença em relação às suas demandas e para a aplicação de práticas de atualização do colonialismo sobre eles. Tais estereótipos conglomeram preconceito, racismo, práticas coloniais e políticas indigenistas tutelares, expressas por meio de arquiteturas, indiferenças, falas e ações cotidianas nos abrigos.

Nessa perspectiva, os dispositivos de proteção social e humanitária implantados nacional e internacionalmente constituem tecnologias da biopolítica da alteridade de um outro que também é indígena. Afinal, o deslocamento de pessoas pelo mundo é delineado por estruturas de dominação e desigualdades baseadas em racialização, colonialismo e capitalismo. As fronteiras entre um e outro são apenas conceituais; na prática, são indissociáveis.

Endosso o que afirma Rosa (2021) ao observar que os abrigos públicos em Manaus — e, segundo ela, também em Belém — constituem-se como dispositivos de poder e se convertem em tentativas de pacificação contemporâneas, nas quais o controle e as regras estabelecidas sem participação dos indígenas têm como finalidade sua domesticação para a vida no Brasil. O modelo centralizado, que agrega famílias sem afinidade, aumenta tensões e conflitos políticos e xamânicos,

provocando novos deslocamentos e o afastamento de grupos já bastante vulnerabilizados do apoio institucional ao qual, paradoxalmente, ainda precisam recorrer.

O abrigo, elaborado para ser temporário, tornou-se uma política de longo prazo para os indígenas venezuelanos, entre os quais a maioria é Warao. Dentro dos abrigos em Manaus e Santarém, o atendimento a eles é atravessado por noções preconceituosas difundidas na sociedade brasileira de modo geral, e as práticas de atendimento se entrelaçam com a noção de tutela e proteção, social e humanitária.

Ressalto que os múltiplos agentes da governamentalidade envolvidos no atendimento de abrigo e saúde dos Warao podem sugerir que eles estão em vantagem sobre os indígenas brasileiros e demais migrantes. Porém, ter mais intervenções não implica alinhamento com suas demandas ou acesso qualificado à rede. Ao contrário, reproduz práticas coloniais sobre indígenas e segue lógicas e interesses próprios.

O caráter provisório, emergencial e verticalizado marcou as ações de saúde voltadas aos Warao nos últimos dez anos. As instituições que atuam com eles não desenvolveram ações duradouras. Por serem indígenas em contexto urbano, onde se entende que estão fora do lugar, e por não serem trabalhadores prontos para incorporação ao mercado formal, são vistos como quem nada tem a contribuir e nos quais não compensa investir.

No capítulo 5, *O acesso à saúde*, destaco que os serviços e programas públicos de saúde acessíveis aos Warao são os mesmos oferecidos à população em geral, sem considerar especificidades étnicas, de mobilidade e epidemiológicas. Isso é especialmente perceptível no atendimento à tuberculose, que se mostrou endêmica entre eles também no Brasil. Embora o acesso ao SUS seja universal, entende-se que suas questões de saúde estão solucionadas, sem que haja dados que indiquem isso, como cobertura vacinal e pré-natal. Os indicadores produzidos estão subsumidos nos dados sobre a população geral ou, em alguns casos, sobre os venezuelanos.

Do ápice de sua entrada, em 2016, até a capilarização de sua presença em todas as regiões do país, em 2019, o caráter emergencial e provisório das ações poderia se justificar pelo suposto ineditismo de suas demandas — apesar de que a presença de povos indígenas demandantes de políticas públicas de saúde em contextos urbanos não é, propriamente, novidade. Contudo, passada uma década, não se pode mais sustentar que não sejam uma realidade brasileira. Tal postura

sempre foi contestada por agentes públicos ligados a órgãos fiscalizatórios, pela sociedade civil e por pesquisadores, que reclamam o respeito a seus direitos como pessoas indígenas e a adequação das políticas existentes.

Como é possível concluir a partir dos relatos sobre os entraves dos Warao ao acessar os serviços de saúde, o SUS é acessível a eles, mas carece de qualificação nos atendimentos prestados pelos profissionais da rede. Problemas relacionados à barreira linguística, à falta de mediação cultural, à insuficiência de informações sobre seu funcionamento e ao descompasso em relação ao modo de vida que os Warao têm mantido no Brasil podem tornar a experiência na rede difícil e pouco efetiva no amparo e na resolução de seus problemas.

Por fim, assim como ocorre com os indígenas brasileiros, as ações de saúde direcionadas aos Warao desenvolvem-se segundo uma lógica biomédica hegemônica, sem espaço para a participação indígena. Tais ações foram elaboradas sem a sua participação, desrespeitando convenções que tratam de sua consulta prévia sobre assuntos que incidem diretamente sobre eles, o que ocorreu sob o argumento de emergência.

Com essa pesquisa, busquei contribuir para a visibilização dos desafios encontrados pelos Warao nos serviços públicos, a fim de que proporcionem condições de vida que lhes permitam viver de acordo com sua cultura, usufruindo de boas condições de vida, trabalho, moradia, nascimento, adoecimento/tratamento e morte. Algumas ações voltadas ao atendimento de indígenas brasileiros nas cidades e experiências de inovação em contextos interculturais apontam na direção de novas práticas direcionadas aos Warao. Espero ainda que essa tese possa contribuir para a elaboração de políticas públicas de longa duração, adequadas, nas quais os Warao sejam ouvidos como principais agentes. Assim como, espero contribuir para a superação do paradigma da emergência que ainda envolve a maior parte das ações direcionadas aos Warao.

REFERÊNCIAS

ALLARD, O. **Morality and emotion in the dynamics of the Amerindian Society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)**. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge: Cambridge, 2010, 210p.

ALTO COMISSARIADO das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Painel de perfil populacional indígena**. Atualizado em junho de 2024, 2024a. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiMjlmNzdiODctYjMwZC00NjkzLWI0YzctY2VmZDdjYzJmMDQxliwidCI6ImU1YzM3OTgxLTY2NjQtNDEzNC04YTBjLTY1NDNkMmFmODBiZSIsImMiOjh9>. Acesso em: 30 out. 2024.

ALTO COMISSARIADO das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Painel de perfil dos abrigos em Roraima**. Atualizado em 23 de outubro de 2024, 2024b. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiZTRhOWVlOTgtYTk2MS00YmY3LWEyY2YtMGM1Y2MzODFjMmVjliwidCI6ImU1YzM3OTgxLTY2NjQtNDEzNC04YTBjLTY1NDNkMmFmODBiZSIsImMiOjh9&pageName=ReportSection2f742043b456c18852a1>. Acesso em: 30 de outubro de 2024.

ALTO COMISSARIADO das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Os Warao no Brasil**: Contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes. ROSA, Marlise, TARDELLI, Gabriel, ROA, Sebastian, 2. ed. Brasília: ACNUR, 2024c. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/web-os-warao-no-brasil-v2-pdf>. Acesso em: 30 out. 2024.

ALTO COMISSARIADO das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Mapeamento de refugiados indígenas em Manaus (outubro a dezembro de 2023)**, ACNUR, 2023. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/mapeamento-de-refugiados-indigenas-em-manaus>. Acesso em: 24 mar. 2025.

ALTO COMISSARIADO das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). **Atuação do ACNUR junto às redes locais em apoio à população indígena Warao no sudeste e sul do Brasil**: boas práticas e lições aprendidas. São Paulo: ACNUR, 2021. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/atuacao-do-acnur-junto-redes-locais-em-apoio-populacao-indigena-warao-no-sudeste-e-sul-do>. Acesso em: 31 out. 2024.

ANGIER, M. Refugiados diante da nova ordem mundial. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, (18), 2, 2006, p.197-215.

ANGIER, M. **Gérer les indésirables**: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire. Collection Flammarion: Paris, 2008, 350p.

ASSUMPÇÃO, Karine. **Saúde indígena institucional, programa Mais Médicos e cooperação cubana**: a atenção diferenciada a partir do distrito sanitário indígena Amapá e norte do Pará. Tese de doutorado em antropologia social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2023, 350p.

AYALA LAFÉE-WILBERT, Cecília; WILBERT, Werner. **La mujer Warao**: de recolectora deltana a recolectora urbana. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas, 2008.

BAENINGER, R.; PERES, R. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. **Revista brasileira de estudos de população**, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, 2017, p. 119-143.

BETTS, Alexander. Survival Migration: A New Protection Framework. **Global Governance**, vol. 16, n. 3, 2010, pp. 361–82. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/29764952>. Acesso em: 31 out. 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 mar. 2025.

BRASIL. Estatuto do estrangeiro. Lei n. 6.815, de 19 de agosto de 1980. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 ago. 1980. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6815.htm. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. Estatuto do índio. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 19 dez. 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. Estatuto dos refugiados. Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 22 jul. 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. Lei Arouca. Lei n. 9.836, de 23 de setembro de 1999. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 24 set. 1999. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9836.htm. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde (MS). **Tuberculose**. Populações vivendo em situação de vulnerabilidade. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/t/tuberculose/situacao-de-vulnerabilidade>. Acesso em: 27 out. 2024.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS). **Guia para trabalho social com famílias indígenas na proteção social básica**. Brasília, 2017. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/cartilhas/OrientacoesTecnicas_TrabalhoSocialcomFamiliasIndigenas.pdf. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS). **Unidades de acolhimento**, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/suas/unidades-de-atendimento/unidades-de-acolhimento#:~:text=S%C3%A3o%20as%20unidades%20que%20executa,amea%C3%A7a%20ou%20viola%C3%A7%C3%A3o%20de%20direitos>. Acesso em: 27 out. 2024.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), Ministério da Cidadania (MC). **Guia de referência para o trabalho social com a população indígena refugiada e imigrante**. Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/media/web-guia-de-referencia-para-o-trabalho-social-com-populacao-indigena-refugiada-e-imigrante>. Acesso em: 31 out. 2024.

BRASIL. Nova lei da migração. Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 25 maio 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm#art124. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI)**. Disponível em: http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/files_mf/Pm_254_2002.pdf. Acesso em: 26 mar. 2025.

BRASIL. **Situação de sarampo no Brasil – 2018**. Informe Técnico n. 34, 10 de dezembro de 2018. Sistema Único de Saúde (SUS). Disponível em: <https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2018/dezembro/14/Informe-Sarampo-n34-12dez18.pdf>. Acesso em: 29 mai. 2023.

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

CASA CIVIL. **Sobre a Operação Acolhida**. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/operacao-acolhida>. Acesso em: 26 mar. 2025.

CAVALCANTI, Aline, ANDRADE, Glória, AQUINO, Marcela de, FREITAS, Patrícia Tavares de, SILVEIRA, Pedro. Entrevista com Sidney Silva. Coletiva. **Dossiê Migrações recentes e refúgio no Brasil**, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, n. 23, 2018. Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-migracoes-recentes-e-refugio-no-brasil-n23-entrevista-com-sidney-silva>. Acesso em: 26 mar. 2025

CARDENES, L. S.; MONTARDO, D. L. O. **Sobre cocares e máscaras**. Estratégias das Lideranças Indígenas em Manaus no Enfrentamento à covid-19. Tomo, n. 38, 2021, p.75-118.

DAMASCENO, Janaína; DA SILVA, Isabela O. P.; FAZZIONI, Natália H.; ADERALDO, Guilherme; FRÚGOLI JR., André H. As cidades da antropologia: entrevista com Michel Agier. **Revista de Antropologia**, v. 53 n. 2, São Paulo, USP, 2010.

DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. **REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, Brasília, v. 27, n. 57, dez. 2019, p. 61-78.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FASSIN, D. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida: hacia una antropología de la salud. **Revista Colombiana de Antropología**, n. 40, 2004, pp 283-318.

FASSIN, D. O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida. *In*: Sailant, F.; GENEST, S. **Antropologia médica**: ancoragens locais, desafios globais. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012, pp 375-390.

FASSIN, D. Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. **Ponto Urbe**, n. 15, 2014, pp.1-26.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 11. ed., São Paulo: Paz e Terra, 2021. 431p.

FUNDAÇÃO Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Funai e povos indígenas migrantes dialogam em Brasília sobre políticas públicas específicas**. Brasília, 13 abr. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/funai-e-povos-indigenas-migrantes-dialogam-em-brasilia-sobre-politicas-publicas-especificas> Acesso em: 26 mar. 2025

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Mendicidad indígena: los Warao urbanos. **Boletín Antropológico**, 48, Mérida, 2000, p. 79-90.

GARCÍA CASTRO, Álvaro. Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de ciudades de Guayana, Venezuela. *In*: REPRESA PERÉZ, F. (org.). **De Quito a Burgos**: migraciones y ciudadanía. Burgos: Gran Vía, 2006.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro; HEINEN, Dieter. Las Cuatro Culturas Warao. **Tierra Firme, revista arbitrada de historia y ciencias sociales**, Caracas, n. 71, jul./set. 2000, p. 1-12.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro; HEINEN, Dieter. Planificando el desastre ecológico: impacto del cierre del caño Manamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela). **Antropológica**, 91, Caracas, 1999, pp. 31-56.

GARCÍA-CASTRO, Alvaro; HEINEN, Dieter. **Adaptación de recolectores indígenas a la mendicidad urbana**: el caso de los Warao del Delta del Orinoco. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana: Emigración y Integración Cultural, Salamanca, España, 2002.

GASSÓN, Rafael, HEINEN, Dieter. ¿Existe un Warao Genérico?: Cuestiones Clave en la Etnografía y la Ecología Histórica del Delta del Orinoco y el Territorio Warao-Lokono-Paragoto, **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**.: Vol. 10: Iss. 1, Article 3, 2012, 37-64.

GONÇALVES, Marcelo de A. **Ethos e movimento**: um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil. Dissertação de mestrado em Antropologia Social (UFPR), Curitiba, UFPR, 2011, 126p.

GRANADA, D.; CARRENO, I.; RAMOS, N.; RAMOS, M. C. P. Discutir saúde e imigração no contexto atual de intensa mobilidade humana. **Interface: comunicação, saúde, educação** (21) 61, 2017, pp 285-296.

GRANADA, D.; DELTONI, P. Corpos fora do lugar: saúde e migração no caso de haitianos no sul do Brasil. **Temáticas** 25 (49) 50, 2017, pp 115-138.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HEINEN, D. GASSÓN, R.; GARCÍA-CASTRO, A.. Desarrollo institución warao: identidad étnica y diversidad histórica, cuestiones clave en la etnografía y la ecología histórica del delta del Orinoco y el territorio warao-lokono-paragoto. **Revista Lider**. Vol. 21, 2012, pp 113-142.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas. Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022: características gerais dos indígenas. Resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

JARDIN, D. 2017. **Imigrantes ou refugiados?** Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiaí: Paco editorial. 2017.

JAROSCHINSKI SILVA, João Carlos. **Migração forçada de venezuelanos pela fronteira norte do Brasil**, 41.º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu-MG, 2017.

JAROSCHINSKI SILVA, J. C., BÓGUS, L. M. M., JAROSCHINSKI SILVA, S. A. G.. Os fluxos migratórios mistos e os entraves à proteção aos refugiados. **Revista brasileira de estudos populacionais**, Belo Horizonte, v. 34, n. 1, 2017, p.15-30, 2017.

JEZUS, Sonia Vivian de, SILVA, Adriana Ilha da; ARCÊNCIO, Ricardo Alexandre *et al.* Local action plan to promote access to the health system by indigenous Venezuelans from the Warao ethnic group in Manaus, Brazil: Analysis of the plan's development, experiences, and impact through a mixed-methods study (2020). **Plos One**, 16(11), 2021.

KRENAK, Ailton. Quando o povo indígena descobriu o Brasil. *In*: PONTES, A. L. M. et al. (org.). **Vozes indígenas na saúde: trajetórias, memórias e protagonismos**. Belo Horizonte: Piseagrama; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2022, 383 p. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9786557081709>. Acesso em: 27 out. 2024.

LANGDON, Esther Jean. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. *In*: LANGDON, Esther, GARNELO, Luiza. **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Brasília: Contracapa/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

LANGDON, Esther Jean. Articulaciones en salud indígena: problematizando la política de “atención diferenciada” en Brasil. *In*: PORTOCARRERO, J. et al. (org.). **Más allá**

de lo terapéutico: aproximaciones etnográficas al estudio de la salud indígena en las tierras bajas de América del Sur. 1. ed. Peru: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2022.

LANGDON, Esther Jean, GARNELO, M. L. P. Articulação entre serviços de saúde y “medicina indígena”: reflexiones antropológicas sobre política y realidad en Brasil, **Salud colectiva**, 13 (3), 2017, p. 457-470.

LANGEVELDT, William, SMALLACOMBE, Sonia. Indigenous peoples in the urban setting. In: UNITED NATIONS Human Settlements Programme (UN-HABITAT). **Urban Indigenous Peoples and Migration: a review of Policies, Programmes and Practices**. United Nations Housing Rights Programme, Report n. 8, Nairobi, 2010

LEVY, G. C. **Vozes inscritas:** o movimento de San Miguel entre os Pemon, Venezuela. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. 161p. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2003.294353> Acesso em: 27 fev. 2022.

LONGONI, Pietro Bueno. **A invenção do nomadismo Warao e seus impactos para além das discussões antropológicas**. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (IFCH-UFRGS). Porto Alegre, UFRGS, 2022, 82p.

LOPES, Rafael C.C. **Cura encantada:** medicina tradicional e biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo. Dissertação de mestrado em Enfermagem (UNIFESP), São Paulo, UNIFESP, 2011, 140p.

LOVO, Arianne Rayis. **“Ninguém faz a reza só”:** uma etnografia da mobilidade e das formas de cuidar a partir das mulheres pankararu. Tese de doutorado em Antropologia Social (UNICAMP), Campinas, UNICAMP, 2023, 199p.

MAISSONNAVE, Fabiano. Bebê em Manaus é o primeiro caso de coronavírus entre indígenas venezuelanos no país. **Folha de São Paulo**, 14 abr. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/04/bebe-em-manaus-e-1o-caso-de-coronavirus-entre-indigenas-venezuelanos-no-pais.shtml> Acesso em: 24 mar. 2025.

MARCUS, G. E.. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, vol. 11, n. 22, 2001, pp. 111-127

MARTIN, D., GOLDBERG, A. e SILVEIRA, C.. Imigração, refúgio e saúde: perspectivas de análise sociocultural. **Saúde e sociedade**, n. 27, vol. 1, 2018, pp. 26-36.

MARUBO, Josileno Estevão. Ocupações urbanas indígenas: observações sobre o caso dos indígenas do Vale do Javari em Atalaia do Norte (Amazonas, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 406-419, 2023.

McOWEN, Gavin. Top 10 beaches in Brazil, **The Guardian**, 15 abr. 2009. Disponível em: <https://www.theguardian.com/travel/2009/apr/15/beach-brazil-top-10> Acesso em: 28 jul. 2025.

MEDEIROS, Felipe. Ameaçados de despejo, indígenas Warao em Boa Vista não sabem para onde ir, **Amazonia Real**, 23 mai. 2025. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/ameacados-de-despejo-indigenas-warao-em-boja-vista-nao-sabem-para-onde-ir/> Acesso em 15 jul. 2025.

MENÉNDEZ, E. L.. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciência & Saúde Coletiva**, n. 8, 2003, 185-207.

MIGRACIDADES. **Relatório de Seguimento do Município de Santarém**. Porto Alegre: Organização Internacional para as Migrações (OIM) e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2022.

MOUTINHO, Pedro. Ministério Público Federal (MPF). **Parecer técnico n. 10/2017 – SP/MANAU/SEAP**, 2017.

MOUTINHO, Pedro. Ministério Público Federal (MPF). **Parecer técnico n. 1127/2020 – DPA/CNP/SPPEA.**, 2020.

NOGUEIRA, D. R.. Algumas questões sobre saúde do povo Warao no Brasil. **Caderno 4 Campos**, v. II, p.18-29, 2020.

NOGUEIRA, D. R.. Quem segura a mão Warao: conexões entre saúde e mobilidade em um estado de emergência sanitária. *In*: CIELLO, Fernando; LÓPEZ, José Manuel Flores; CORDEIRO, Manuela S. S. **Antropologias no extremo norte**: desafios etnográficos em contextos críticos. Boa Vista: Editora da UFRR, 2021.

NOGUEIRA, D. R.; HARAYAMA, R. M. Relato de experiência sobre construir um protocolo de acolhimento para os indígenas da etnia Warao em Santarém – PA. **Caderno 4 campos**, v. II, p. 9-17, 2020.

NOGUEIRA, D. R.; SANTOS, D. **Guia bilíngue Warao a yorokota/Guía de Medicina Warao**. Proyecto Warao a Yorokota, Manaus: ACNUR/Instituto Mana, 2020.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas?, **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, 2010.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf Acesso em: 26 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). **Declaração de Cartagena**. Cartagena, 1984. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Declaracao_de_Cartagena.pdf Acesso em: 26 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: https://www.cndhc.org.cv/images/download/Declaracao_Universal_dos_Direitos_Humanos.pdf. Acesso em: 26 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO dos Estados Americanos (OEA). **Convenção americana sobre os direitos dos povos indígenas**, 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf Acesso em: 26 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO Internacional das Migrações (OIM). **Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para o Brasil** [livro eletrônico]. YAMADA, Erika; TORELLY, Marcelo (Orgs.). Brasília: OIM, 2018a. Disponível em: <https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd1496/files/documents/BRL-OIM%2520004.pdf> Acesso em: 25 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO Internacional das Migrações (OIM). **Diagnóstico e avaliação da migração indígena da Venezuela para Manaus, Amazonas**. SILVA, Sidney; TORELLY, Marcelo (Orgs.). Brasília: OIM, 2018b. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11788/2029> Acesso em: 31 out. 2024.

ORGANIZAÇÃO Internacional das Migrações (OIM). **Glossary of migration**, n. 34, 2019. Disponível em: https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd1496/files/documents/iml_34_glossary.pdf Acesso em: 26 mar. 2025.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho (OIT). **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais**. Adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/convecao169.pdf/view>. Acesso em: 26 mar. 2025.

PITA, Agni Castro. À guisa de prefácio direitos humanos e direito internacional dos refugiados. *In*: GEDIEL, Antônio; GODOY, Gabriel (org). **Refúgio e hospitalidade**, Curitiba: Kairós Edições, 2016.

RESPONSE FOR VENEZUELAN (R4V). **Informe de Plataforma de Coordinación Interagencial para Refugiados e Migrantes de Venezuela** (maio de 2024). Disponível em: <https://www.r4v.info/es/movements-report-q1-2024-esp> Acesso em: 31 out. 2024

RODRIGUES, Milena Weber. **Mulheres gestantes warao e instituições de saúde pública em Porto Alegre**: uma análise da interface entre o modelo médico hegemônico e as práticas de autoatenção. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (IFCH-UFRGS). Porto Alegre, UFRGS, 2022, 91p.

RODRIGUES, Caíque. Ação na Justiça acusa União de desabrigar migrantes indígenas ao fechar abrigo de forma repentina em Pacaraima, **G1 Roraima**, 17 jan. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/oraima/noticia/2025/01/17/acao-na-justica-acusa-uniao-de-desabrigar-migrantes-indigenas-ao-fechar-abrigo-de-forma-repentina-em-pacaraima.ghtml> Acesso em: 15 jul. 2025.

ROSA, M. **A mobilidade Warao no Brasil e os modos de gestão de uma população em trânsito**: reflexões a partir das experiências de Manaus – AM e de Belém – PA. E-papers, 2021.

ROSA, M. A campanha de vacinação contra a covid-19 em povos indígenas: exclusões, mobilização social e protagonismo das mulheres indígenas. *In*: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lúcia de Moura (Orgs.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da covid-19 no Brasil. São Paulo: Hucitec, 2022, v. 1, p. 509-555.

SADER, Emir. **La venganza de la historia**: hegemonía y contra hegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible, Buenos Aires: CLACSO, 2004. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/15872> Acesso em: 20 out. 2025.

SANTOS, J. R. T. **Diáspora dos índios warao da Venezuela**. Dissertação de mestrado em antropologia social. Instituto de Antropologia, Universidade Federal de Roraima (UFRR), 2019, 94p.

SANTARÉM. Secretaria municipal de gestão, orçamento e finanças. Lei 796/2017, de 1.º de novembro de 2017. **Situação de emergência social no município de Santarém devido ao intenso processo de imigração dos indígenas da etnia Warao, oriundos da Venezuela, submetidos à situação de risco pessoal e social**. Santarém, 2017.

SEIXAS, R.. Casos de tuberculose são registrados em crianças indígenas venezuelanas, em Manaus. **Acrítica**, 10 maio 2017. Disponível em: <https://www.acritica.com/manaus/casos-de-tuberculose-s-o-registrados-em-criancas-indigenas-venezuelanas-em-manaus-1.202665> Acesso em: 27 out. 2024.

SILVA, S. A. Fronteira amazônica: passagem obrigatória para haitianos? REMHU, **Revista interdisciplinar da mobilidade humana**, n. 44, 2017.

SILVA, Juliana O. Entre casas e estradas: ecos de uma Amazônia urbana no circo de rua. **Ponto Urbe**, 23, 2018, pp 1-21.

SILVA, Katiane *et al.* Entre a soja e a floresta: a resistência Munduruku e conflitos sociais pelo uso do território no Planalto Santareno, Pará. *In*: BELTRÃO, Jane; LACERDA, Paula (org.). **Violências versus resistências**: desigualdades de longa duração na Amazônia brasileira. Brasília: ABA Publicações, 2022.

SOUZA, Janaína. Crise na Venezuela: O repúdio das instituições dos Direitos Humanos contra a deportação em massa dos índios Warao, **Amazônia Real**, 29 dez. 2016. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-o-repudio-das-instituicoes-dos-direitos-humanos-contra-a-deportacao-em-massa-dos-indios-warao/> Acesso em: 17 ago. 2025.

SØRHAUG, Christian. **Holding house in crazy Waters**: an exploration of householding practices among the Warao, Orinoco Delta, Venezuela. Tese (Doutorado em Antropologia), Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Oslo: Oslo, 2012, 334p.

TARDELLI, Gabriel C. M. Os caminhos dos Warao: configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 341-370, 2023a.

TARDELLI, Gabriel C. M. **Entre o poder colonial e a razão humanitária**: sobre os modos de gestão da população warao. Tese de doutorado em antropologia social pelo Programa de Pósgraduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB), 2023b, 384p.

TARRAGÓ, Eduardo, SANTOS, Márcio M., MOUTINHO, Pedro. Ministério Público Federal (MPF). **Parecer técnico n. 776/2021-CNP/SPPEA**, 2021.

TEIXEIRA, Carla Costa. A produção política da repulsa e os manejos da diversidade na saúde indígena brasileira. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 55, n. 2, 2013, p. 567- 608.

TERENA, Luís Eloy. Povos indígenas, judicialização e políticas públicas: contextualizando a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental. ADPF n. 709 no Supremo Tribunal Federal (STF) e no enfrentamento da pandemia. *In*: ALARCON, Daniela F., PONTES, Ana Lúcia de M. (Orgs.). **A gente precisa lutar de todas as formas**: povos indígenas e o enfrentamento da covid-19 no Brasil, São Paulo: Hucitec, 2022, v. 1, p.215-243.

TILET, Aimé. **Condiciones de salud y alimentación de la población indígena warao del estado Delta Amacuro**. Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos (PROVEA), Caracas, 2018.

TROSLE, James A.. **Medical compliance as an ideology**. Social Science and Medicine, vol. 27, n.12, 1988, pp 1209-1308.

VASCONCELOS, Iana. Receber, enviar e compartilhar comida: aspectos da migração venezuelana em Boa Vista, Brasil. **REMHU, Revista interdisciplinar da mobilidade humana**, Brasília, v. 26, n. 53, 2018, p. 135-151

VASCONCELOS, Iana. **“Desejáveis” e “indesejáveis”**: diferencialidades e paradoxos no acolhimento de venezuelanos/as em Roraima e no Amazonas. Tese de doutorado em antropologia social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), 2021. 296f.

VASCONCELOS, Iana, MACHADO, Igor. Uma missão eminentemente humanitária? Operação Acolhida e a gestão militarizada nos abrigos para migrantes venezuelanos/as em Boa Vista-RR. **REMHU, Revista interdisciplinar da mobilidade humana**, Brasília, v. 29, n. 63, 2021, p. 107-122.

VELANDIA, K. A tribo indígena que está sendo dizimada por uma epidemia de HIV, **BBC Brasil**, 12 jan. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-42647056#:~:text=A%20tribo%20ind%C3%ADgena%20que%20est%C3%A1%20sendo%20dizimada%20por%20uma%20epidemia%20de%20HIV,-Legenda%20da%20foto&text=H%C3%A1>

20uma%20comunidade%20ind%C3%ADgena%20da,grupo%20que%20sobrevivera m%20est%C3%A3o%20isoladas. Acesso em: 26 mar. 2025.

VENEZUELA. Instituto Nacional de Estadística. **Censo 2011**. Resultados: población indígena, 2011. Disponível em: <http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2023.

VENTURA D.; YUJRA, V.Q.. **Saúde de migrantes e refugiados**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2019, p.116.

WILBERT, W.; AYALA LAFÉE-WILBERT, C. Los Warao. *In: Salud indígena en Venezuela*, vol. 2, Caracas, 2007, pp 331-397.

ANEXO 1

CADERNO DE FOTOGRAFIAS

Abrigo de Santarém (2018)

Atividade de trupe circense. Prédio da escola ao fundo, com anexo de madeira onde era a cozinha, pátio da escola no centro, barracão que funcionava como redário à esquerda.



Foto: Dassuem Nogueira

Atividade de ambientação escolar no pátio da escola, com mesa maior para crianças maiores e mesa menor (ao fundo) para crianças menores.



Foto: Dassuem Nogueira

Abrigos em Manaus

Fachada do abrigo do Alfredo Nascimento, 2018.

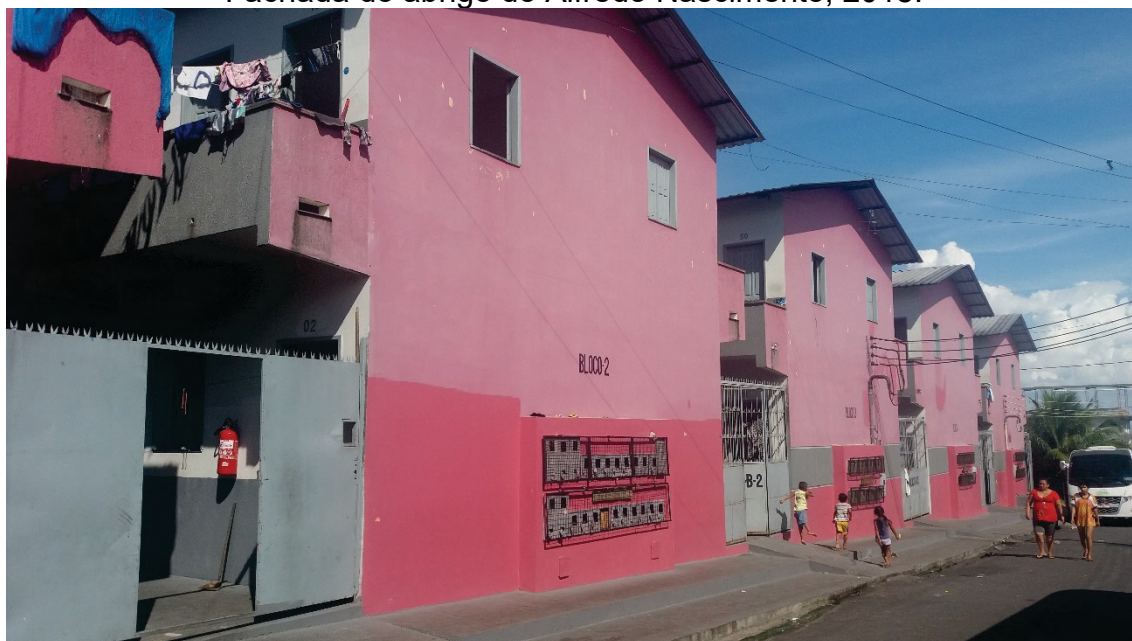


Foto: Dassuem Nogueira

Cozinha coletiva de um dos blocos do abrigo Alfredo Nascimento, 2018



Foto: Dassuem Nogueira

Fachada do Casarão do centro, 2020.



Foto: Dassuem Nogueira

Parte interna do auditório do abrigo Tarumã 2, 2020



Autor desconhecido

Refeitório do abrigo Tarumã 2



Foto: Dassuem Nogueira

Mulheres warao na quadra de esportes do abrigo Tarumã 1, redário ao fundo.



Foto: Dassuem Nogueira