

**PPGBIOS**

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA, ÉTICA APLICADA E SAÚDE COLETIVA



---

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ**  
**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

**ISABELA RAMOS SILVA**

*LA PENSADERA*: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio

Rio de Janeiro

2024

ISABELA RAMOS SILVA

***LA PENSADERA: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, de instituições de ensino superior associadas, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Bioética, linha de pesquisa: Direitos Básicos, Justiça Social e Políticas Públicas. Orientada pela Professora Doutora Maria Clara Marques Dias e coorientada pela Professora Doutora Suane Felipe Soares.

Rio de Janeiro

2024

S586 Silva, Isabela Ramos.

La Pensadera: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio / Isabela Ramos Silva. – Rio de Janeiro, 2024.

162 f.: il.; 30 cm.

Orientadora: Maria Clara Marques Dias.

Coorientadora: Suane Felipe Soares.

Dissertação (Mestrado) - UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2024.

Referências: f. 146-162.

1. Autoetnografia. 2. Mulheres indígenas Warao. 3. Gênero e saúde. 4. Saúde mental. 5. Migração humana. I. Dias, Maria Clara Marques. II. Soares, Suane Felipe. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. IV. Título.

CDD 171.7

## FOLHA DE APROVAÇÃO

ISABELA RAMOS SILVA

*LA PENSADERA*: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, em associação UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Bioética Aplicada e Saúde Coletiva.

Aprovada em: 30 de outubro de 2024.

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Maria Clara Marques Dias (Orientadora)

UFRJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Suane Felipe Soares (Coorientadora)

UFRJ

---

Prof. Dr. Fábio Oliveira

UFRJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Fernanda Pereira de Paula Freitas

UFRJ e UERJ

A meus destemidos pais, Diana e Sérgio, que  
dedicaram parte da sua história para que eu  
chegasse até aqui.

## AGRADECIMENTOS



Em memória de Kátia Regina, que dedicou grande parte da sua vida ao trabalho humanitário, em Roraima. Baiana porreta, que trazia acarajé congelado das férias na Bahia pra gente comer, amava drinks de laranja e um sambão barril. Trabalhou anos na Operação Acolhida dentro dos abrigos Rondons. A comunidade Venezuelana e nós trabalhadores humanitários, jamais te esqueceremos, Kátia. A nossa casa em Boa Vista e as tuas memórias na vida cotidiana são imortais.

À minha mãe Diana que acordava de madrugada para trabalhar em outra cidade e acumulou três empregos para que seus filhos tivessem educação e conforto. Nos livros da minha mãe, professora de literatura, eu pude estar perto dela, mesmo que longe e formei quem eu gostaria de me tornar.

A meu pai Sérgio, apelidado de “o homem bom”, pela capacidade de altruísmo cotidiano, que em meio a concepção desse projeto, me ligava todas as semanas para dizer palavras de motivação e pedir para que não desistisse. A vigilância constante dele, certamente foi um ingrediente fundamental para concluir esse trabalho.

À minha irmã Isadora, minha gêmea, minha alma gêmea, sócia, geminiana, cara metade, casca de bala e tantos outros adjetivos que eu poderia chamar todas as nossas formas juntas. Para trabalhar com migração e refúgio, tivemos que nos despedir tantas vezes, o que era inconcebível para nós, que dividimos a vida desde o útero. As separações que tivemos que suportar, não foram em vão e nos fortaleceram ainda mais.

Ao meu irmão Gabriel, o caçulinha, que me inspira resistência e força na sua dedicação implacável aos estudos. O teu sonho um dia se tornará realidade.

Ao meu companheiro de estrada e vida, meu psicólogo favorito, profissional sagaz e ético, sem quem este projeto jamais seria possível. Nunca vou esquecer da sua resignada companhia nas madrugadas de escrita desse trabalho, mesmo que por chamada de vídeo em alguns momentos.

A meus avós paternos, maternos e a todas as minhas tias da família Ramos e da Família Maciel. Vocês são mulheres que me inspiram!

Aos meus amigos Petra, Yago, Eluana, Carla, Mayara, Carina, Jade que fizeram parte da minha formação profissional e pessoal.

Agradeço a paciência e pragmatismo da minha orientadora Maria Clara e co-orientadora Suane. Vocês são duas forças da natureza que me despertaram para a concepção deste trabalho.

Agradeço aos integrantes de minha banca de qualificação, Fábio e Fernanda, que trouxeram orientações e percepções indispensáveis para a construção dessa dissertação.

Agradeço a mim por ter persistido.

*Que a nossa vida seja como o ar,  
que anda livre,  
que ninguém para,  
que ninguém pode parar.*

**Imériia Núñez, indígena Wara**

## RESUMO

SILVA, Isabela Ramos. **La Pensadera**: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio. Dissertação (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O trabalho apresenta a autoetnografia mediada por cadernos de campo como uma abordagem metodológica capaz de amplificar e decodificar o trabalho de uma psicóloga com mulheres indígenas do Povo Warao, em Roraima. Ao refletir e dialogar com saberes e práticas das mulheres Warao, destacam-se os desafios vividos no contexto de migração e refúgio, mas também as conquistas na melhoria das condições de vida. Por isso, os objetivos deste estudo incluem a análise das experiências dessas mulheres na busca por caminhos para a atuação em saúde mental em contextos de deslocamento forçado, que considerem recortes de gênero e diversidade.

Palavras-chave: autoetnografia; mulheres indígenas Warao; gênero; saúde mental; diários de campo; refúgio & migração.

## ABSTRACT

SILVA, Isabela Ramos. **La Pensadera**: um diálogo com os saberes e práticas das mulheres Warao frente as fronteiras da saúde mental, gênero e refúgio. Dissertação (Mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva) – PPGBIOS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The work presents autoethnography mediated by field notebooks as a methodological approach capable of amplifying and decoding the work of a psychologist with Warao Indigenous women in Roraima. By reflecting on and engaging with the knowledge and practices of Warao women, the study highlights the challenges faced in the context of migration and refuge, as well as the achievements in improving living conditions. Therefore, the objectives of this study include analyzing the experiences of these women in seeking pathways for mental health intervention in contexts of forced displacement that consider gender and diversity aspects.

Keywords: autoethnography; Warao indigenous women; gender; mental health; field diaries; refuge & migration.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Roraima.....	24
Figura 2 - Localização dos abrigos/por região/Boa Vista/Roraima.....	25
Figura 3 - Fachada do Abrigo Pintolândia .....	97
Figura 4 - Ginásio poliesportivo no abrigo Pintolândia .....	98
Figura 5 - Alojamento no abrigo Pintolândia .....	99
Figura 6 - Diário de Bordo 1 (25/06/2021) .....	103
Figura 7 - Caderno de Campo 1 (25/06/2021).....	104
Figura 8 - Ginásio Poliesportivo do abrigo Pintolândia.....	105
Figura 9 - Fachada do Abrigo Pintolândia .....	106
Figura 10 - Redários do Abrigo Pintolândia .....	107
Figura 11 - Crianças Warao jogando vôlei.....	108
Figura 12 - Área de lavar roupa.....	108
Figura 13 - Banheiro do abrigo Pintolândia .....	109
Figura 14 - Pessoa no cantinho da vergonha .....	110
Figura 15 - Pessoa no cantinho da vergonha .....	111
Figura 16 - Abrigo <i>Waraotuma a Tuaranoko</i> .....	119
Figura 17 - Pessoas dormindo fora das carpas pelo calor no Rondon 3 .....	119
Figura 18 - Mulher mostrando pertences revirados, redes e cordas cortadas pela gestão do abrigo .....	124
Figura 19 - Caderno de Campo nº 6 .....	126
Figura 20 - Dia da desativação do Pintolândia .....	126
Figura 21 - Caderno de Campo nº 6.....	128
Figura 22 - Pertences dos Warao .....	130
Figura 23 - Caderno de Campo nº 5 - PINO .....	131
Figura 24 - Mulher no redário do abrigo.....	132
Figura 25 - Mulher sofre violência física de militares responsáveis pela gestão do abrigo Pintolândia.....	133
Figura 26 - Cadernos de Campo nº 7 .....	138

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Conquistas do movimento indígena .....	83
---------------------------------------------------	----

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
1.1 DAR CONTA DA ORIGEM.....	13
1.2 ABORDAGENS METODOLÓGICAS: A AUTOETNOGRAFIA MEDIADA POR CADERNOS DE CAMPO.....	19
<b>1.2.1 Uma Alternativa Conceitual: as finalidades, desafios e limites da autoetnografia .</b>	<b>19</b>
<b>1.2.2 Os diários de campo como técnica de pesquisa .....</b>	<b>22</b>
<b>1.2.3 O campo de pesquisa .....</b>	<b>24</b>
1.3 COM QUEM VAMOS FALAR? .....	26
<b>2 OBJETIVOS .....</b>	<b>33</b>
2.1 OBJETIVO GERAL .....	33
2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS .....	33
<b>3 REFÚGIO E MIGRAÇÃO.....</b>	<b>34</b>
3.1. MIGRAÇÃO, REFÚGIO E APATRIDIA: CONCEITOS E CONJUNTURAS .....	34
3.2 A MIGRAÇÃO VENEZUELANA .....	36
3.3 TERRITÓRIOS INDÍGENAS PARA ALÉM DO MAPA .....	41
3.4 DO ORINOCO AO BRASIL: O HISTÓRICO DOS WARAO .....	47
<b>4 A MULHER WARAO: GÊNERO E MIGRAÇÃO.....</b>	<b>57</b>
4.1. A MULHER WARAO NA COMUNIDADE DELTANA .....	57
4.2 FRONTEIRAS DO GÊNERO, AS MARGENS DA MIGRAÇÃO .....	67
4.3 CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS FEMINISTAS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE AS MULHERES WARAO EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO .....	76
<b>5 SAÚDE MENTAL E AS MIGRAÇÕES INDÍGENAS FORÇADAS .....</b>	<b>81</b>
5.1 SAÚDE MENTAL E POVOS INDÍGENAS .....	81
5.2 SAÚDE MENTAL, MIGRAÇÃO E GÊNERO: O EXTRA DAS MULHERES .....	89
5.3 MILITARIZAÇÃO DA FRONTEIRA: A OPERAÇÃO ACOLHIDA E A SAÚDE MENTAL .....	93
<b>6 VIVER A HISTÓRIA: NOTAS DE UMA PSICÓLOGA AMAZÔNIDA.....</b>	<b>97</b>
6.1 PRIMEIRO DIA NO ABRIGO PINTOLÂNDIA .....	97
6.2 UMA CARTOGRAFIA DO ABRIGO PINTOLÂNDIA .....	105

6.3 O CANTINHO DA VERGONHA.....	109
6.4 A DESATIVAÇÃO DO ABRIGO PINTOLÂNDIA: OS MUROS QUE CERCAM.....	117
<b>6.4.1 PINO: o poder de (des)abrigar .....</b>	<b>130</b>
6.5 <i>LA PENSADERA</i> : OS VAGARES DO PENSAR .....	135
<b>7 MULHERES AMAZÔNIDAS EM MOVIMENTO: DESEJOS, PLANOS E INCONCLUSÕES.....</b>	<b>144</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>146</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1 DAR CONTA DA ORIGEM

Bragança, pérola do rio Caeté, cidade localizada ao Nordeste do Pará, conhecida pelo patrimônio cultural e imaterial da melhor farinha de mandioca do estado e pela tradição da Marujada, manifestação cultural e religiosa com mais de 200 anos de história, ancestralidade e espiritualidade. Bragança é minha cidade Natal, de onde migrei, assim como muitos estudantes do Brasil migram, em busca de cursar a universidade. Quem é de Bragança sabe o quanto é difícil sair de lá, não é por nada, não, mas pela saudade, os retalhos de memórias e o sentimento de querer ficar, mais do que querer partir.

Fui para Belém, capital do estado, para estudar e foi onde comecei o curso de psicologia. Em meio aos sobressaltos da cidade grande, ao ônibus que se aprendeu a chamar às 5h da manhã para ir pra aula. As estradas de Belém pareciam enormes, eu nem sabia, mas seria minha vida dali para a frente. Minha mãe me atendia ao telefone, perguntando pelo peixe que tinha deixado congelado para mim e Isadora, minha irmã gêmea, sem quem jamais seria possível vencer esse desafio. Acompanhada, de quem me acompanhou desde o útero, é bem melhor ou a única caminhada possível. Nós falávamos com a mamãe, geralmente reclamando, mas sempre lamentando da saudade e chorando a casa da Rua Santos Dumont, a escola, os amigos, a família, a farinha, o açaí, o buriti, o peixe assado, o bacuri com leite, farinha e açúcar. Incontáveis saudades.

A pesquisa que me traz aqui, partiu da memória que a experiência viva me deixou como psicóloga atuando em contexto de migração e refúgio. O trabalho, a condição de profissional regular e assalariada, pouco a pouco se tornou, mais que um emprego, um compromisso ético e afetivo em trazer respostas sobre quais caminhos poderiam levar a uma atuação adequada e efetiva com migrantes e refugiados indígenas no Brasil. Encontrei na escuta das mulheres Warao, um lugar para contribuir com essas respostas. A escritora Carla Madeira (2021) diz que os ouvidos também precisam ter dentes para ouvir “Leva-se mais tempo ainda para que a gente mesma tenha dentes, dentes capazes de ouvir”, assim conseguimos mastigar e digerir melhor as palavras.

A necessidade de escrever a experiência, talvez como método para entendê-la em sua complexidade, ganhou sentido e intenção quando ainda era estagiária de psicologia da Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH). Eu apoiava a equipe da Coordenadoria de enfrentamento ao tráfico de pessoas e trabalho análogo a escravo a

preencher e registrar os protocolos de solicitação de refúgio, procedimento necessário para pedir refúgio em um país, ou seja, formalizar a solicitação de proteção internacional devido a uma situação de perseguição, violação generalizada de direitos ou ameaça em seu país de origem.

Fomos para uma ocupação espontânea em uma praça no bairro do Marco em Belém, onde ficamos rodeados de pessoas que desejavam fazer o preenchimento do protocolo. O *aidamo*, liderança da comunidade, falava das dificuldades na ocupação, enquanto uma senhora também desejava ser escutada. Depois de algum tempo sem espaço para ela, ela grita no meio da roda, *ninguém me escuta, por quê ninguém me escuta, eu estou falando!* Esses gritos foram como pegadas de elefante na estudante de psicologia, que ouvia com atenção, mas ainda não sabia o que fazer com o que escutava, mal sabia que nem sempre sabemos o que fazer com o que escutamos.

Ainda estudante de psicologia do 5º semestre do curso, uma amiga da universidade entrou em contato perguntando se eu poderia apoiar uma ação de um grupo chamado União e Solidariedade que estava promovendo um mutirão para a entrega de alimentos, itens de cozinha, limpeza e roupas. O grupo é fruto da sociedade civil e tinha o objetivo de apoiar pessoas em situação de vulnerabilidade social com mutirões de doação de produtos. A comunidade que iam apoiar nessa oportunidade foram conhecidas como as primeiras famílias Warao a chegarem em Belém e o convite foi motivado pela necessidade de apoio voluntário de alguém que soubesse falar espanhol.

Eu nunca fiz aulas de espanhol, mas sabia falar porque morei na Argentina por 3 anos. Não sabia porque a vida tinha me levado a viver lá, já que retornei sem ter cumprido com o que me impulsionou a partir, até o momento desse convite. Pois bem, aceitei, sem saber muito do que realmente se trataria ou significaria desse ponto em diante.

Em um sábado de manhã segui viagem para o bairro da Cidade Velha em Belém. Encontrei o grupo na esquina da Rua Riachuelo e todos seguimos até uma casa vermelha de garagem. Essa casa, que seria conhecida tempos depois como a primeira casa alugada por indígenas Warao em Belém, com o dinheiro coletado nas ruas. A rua Riachuelo era conhecida em Belém por movimentar o comércio de tráfico de drogas da cidade e a prostituição de mulheres, travestis e transgêneros. Considerada a área de comércio da cidade, também viviam alguns moradores por ali.

Chegamos, a porta da garagem se abre e foi como se a porta do forno de um fogão se abrisse. O calor e o mormaço na casa sem janelas eram abrasadores. Eram tantas pessoas em um mesmo cômodo, entre idosos, mulheres, homens, meninas e meninos sentadas no chão ou

deitadas na rede. Havia algumas pessoas doentes, com febre ou sintomas gripais. Havia comida estragada espalhada pelo piso e nas mesas. O cheiro era forte. Também havia alguns filhotes de cachorro, que tinham sido adotados pelas famílias.

Tinha uma mesa no lado esquerdo do cômodo onde algumas senhoras faziam *arepas* improvisadas com trigo e água. A *arepa* é um alimento comum da base nutricional venezuelana, mas geralmente é feito com farinha de milho e recheada com proteína animal. Além das *arepas* tinham pacotes de salgadinhos de *skilhos* usados como refeição de almoço. Havia muito lixo e objetos acumulados no piso. Sacolas imensas se amontoavam nas paredes, com objetos que recolhiam das ruas ou recebiam da vizinhança para enviar às famílias que ficaram na Venezuela, prática comum entre os indígenas Warao.

A família pedia por ajuda em diversos aspectos e busquei facilitar com as traduções de português e espanhol para ambas as partes. Não foi fácil. Falavam de muitas preocupações, principalmente por dificuldades linguísticas, a separação familiar dos que ficaram na Venezuela, a falta de documentos, de acesso à saúde, alimentação, emprego e renda e o calor extremo. Nós acabamos ficando por algumas horas e buscamos apoiar com o que foi possível, não só com as doações, mas com informações, direcionamentos e acionando parceiros institucionais.

Bom, o que vimos mexeu com todos nós, aquilo que viraria uma cena comum do meu cotidiano de trabalho anos depois, em que dedicaria toda a minha trajetória profissional a trabalhar para os Povos Warao.

Eu retornei à casa da Riachuelo inúmeras outras vezes e não apenas lá, em outras casas, abrigos e ocupações espontâneas Warao em Belém. Pouco tempo depois da primeira visita à casa da Riachuelo, passei em um processo seletivo de estágio na Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado do Pará, onde fui alocada na Coordenadoria de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas e ao Trabalho Escravo. Nessa época, o estado vivia tumultos e desorientação frente a inexperiência do sistema de acesso a direitos com a intensificação da migração forçada venezuelana.

Com a intensificação da migração venezuelana em Belém, tensionamentos foram provocados e ainda mais resistência dos serviços, que desencadearam violações de direitos. A coordenadoria, portanto, em apoio a DELEMIG (Delegacia de Polícia de Imigração em Belém/PA) iniciou uma força tarefa de atendimento a famílias venezuelanas na secretaria, a partir do registro e preenchimento dos Protocolos de Solicitação de Refúgio, documento de identificação do solicitante de refúgio. Ele comprova que o solicitante está em situação

migratória regular no Brasil e pode exercer seus direitos, como ter acesso à educação, ser atendido em hospitais públicos e trabalhar formalmente no Brasil.

Na tentativa de apoiar a criação de protocolos para a retirada de documentação e de apoiar as equipes da Polícia Federal com atendimento e Solicitação do Protocolo de Refúgio, a coordenadoria de enfrentamento ao tráfico de pessoas e ao trabalho escravo começou a atender refugiados da etnia Warao. Como estagiária, eu apoiava com o preenchimento dos protocolos de refúgio e acompanhava as famílias até a Polícia Federal para a retirada de documentação. Começamos também a fazer os atendimentos nos abrigos, nas casas alugadas e nas ocupações espontâneas. Além disso, apoiava com atendimento de saúde mental supervisionado com referenciamento de usuários para a atenção primária, média ou alta complexidade; promoção e apoio na elaboração de projetos de acesso à direitos, como a primeira Consulta Prévia Livre e Informada feita aos Warao no Brasil, que ocorreu em Belém.

Em alguns lugares, as pessoas já aguardavam com terno e gravata, cabelo molhado com água e penteado para o lado, com as fotos 3x4 na mão para anexar aos documentos. O mesmo terno e gravata cinza aparecia em diversas fotos, pois iam passando de um pro outro bater a foto. As mulheres também tinham um vestido elegante, que passava de mão em mão. Elas/es se divertiam e riam com a situação.

As relações de confiança foram se aprofundando com as visitas, muitas das vezes também dedicadas a conversar e escutar. Em diversas ações de campo foi possível escutar as famílias, para além das necessidades documentais. Por muitas vezes nos sentávamos na calçada do abrigo da rua João Paulo para conversar, debaixo da árvore na ocupação espontânea na rua da 25 ou lá no quintal do abrigo da Perimetral. Quando o abrigo do Tapanã foi criado durante a pandemia, o maior abrigo indígena de Belém, geralmente ia até os redários ou jogava vôlei nos muitos campeonatos que aconteciam no abrigo.

Bom, mas antes mesmo de trabalhar com os Warao, eu já tinha uma inserção acadêmica em espaços que propunham discutir a Saúde Mental com Povos Indígenas, como a Comissão Especial de Psicologia e Povos Indígenas do Conselho Regional de Psicologia (CRP - 10) e a Liga Acadêmica de Saúde Indígena (LASIPA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), que apoiavam a realização de fóruns de discussão sobre as temáticas da psicologia, saúde e povos indígenas. Também fui estagiária do Laboratório de Estudos em Psicologia Evolucionista (LEAPE) da UFPA, apoiando pesquisas sobre gênero e sexualidades.

Após 1 ano na SEJUDH, iniciei um novo trabalho como psicóloga estagiária em Proteção Social pela Agência das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR). Trabalhei no eixo da proteção à população venezuelana refugiada da etnia Warao, sobretudo relacionadas à

saúde, documentação e registro. A partir de uma abordagem baseada em direitos, levando em consideração recortes de gênero, diversidade e faixa-etária, atuei em iniciativas de integração local e saúde mental. Neste segmento liderei projetos, como o Plano de Cuidados em Atenção Psicossocial junto aos indígenas Warao.

Fui contratada como psicóloga pela Organização Aldeias Infantis, parceira implementadora do UNICEF no projeto de Educação Informal e Proteção Social para crianças e adolescentes indígenas da etnia Warao. Atuei no eixo da proteção às famílias indígenas da etnia Warao vivendo no abrigo do Tapanã, em Belém. Nesse período, a base do meu trabalho foi sustentada pela legislação vigente relativa às políticas de proteção à infância, convenções, tratados e protocolos internacionais dos direitos da criança e do adolescente; Política Nacional de Assistência Social (PNAS); Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS) e Direito Internacional dos Refugiados (DIR).

O meu papel ali, foi o de identificar, referenciar, acompanhar e atender demandas de saúde mental e violação de direitos. Foi necessário, para isso, construir modelos artesanais de trabalho, capazes de acomodar as diversidades familiares e as diferentes migrações vividas. Meninas e meninos, mulheres e homens, idosos e idosas foram consultados sobre a melhor forma de criar este modelo de trabalho em saúde mental. Trabalhar no Tapanã com as famílias que moravam ali mudou para sempre a minha forma de trabalhar e de compreender o que nós ocidentais chamamos de saúde mental.

Em 2020, no início da pandemia de Covid-19 no Brasil, mudei para o Estado de Roraima, capital Boa Vista, para trabalhar como psicóloga em Médicos Sem Fronteiras (MSF), onde fiquei por 2 anos no Projeto Regular de Migração Venezuelana. Mudar de Estado me gerou tantas dúvidas e incertezas, sobretudo durante a pandemia. E a minha família? e a minha irmã gêmea? Como ficariam? Além disso, havia acabado de conhecer o homem que hoje é meu marido. Como deixá-lo? e o conforto da minha casa para ir trabalhar na fronteira em meio a pandemia? Será que daria conta desse desafio? Por que me escolheram, Médicos sem Fronteiras? que alegrias, mas quantas dúvidas.

Pensei em um dia, dois dias depois me despedi da minha família no aeroporto de Val de Cans em Belém, de malas e cuia ia para um estado onde não conhecia ninguém. Fiquei de favor na casa de uma mana, conhecida de uma amiga, que gentilmente me abrigou por um mês. Foi difícil do começo ao fim em Boa Vista, porque foi difícil me integrar e depois muito mais difícil de me desvincular. Até hoje o coração bate mais forte de saudades desse lugar, das pessoas de lá, do trabalho.

A princípio, trabalhei com ações de resposta à pandemia de covid-19, sobretudo nos abrigos de migrantes na capital do estado, que na época tinha 14 abrigos institucionais. Participei de inúmeras clínicas móveis, um complexo de serviços da saúde levado para comunidades e ocupações espontâneas mais vulneráveis. Fiz capacitações junto aos trabalhadores locais da saúde e fortalecimento da comunidade.

Nesse ínterim, pensei que nunca atuaria de forma regular nos abrigos indígenas, motivo pelo qual me levou a empreender uma mudança para outro estado. Eu queria trabalhar para os Warao! Depois de um ano atuando em diferentes frentes e localidades, o trabalho nos abrigos indígenas iniciou. No ano de 2022, eram quatro abrigos indígenas em Boa Vista: Nova Canaã, Tancredo Neves, Pintolândia e Jardim Floresta. O trabalho foi incessante e criamos ações de base comunitária para saúde mental nos abrigos, as ações foram planejadas, implementadas e monitoradas junto às lideranças indígenas dos 4 abrigos. Esse trabalho foi diferente, sempre me dá orgulho de falar dele, porque o vejo como revolucionário. As ações de saúde e o que aconteceu nas rodas de conversa tiveram uma repercussão importante na comunidade e permanece vivo até hoje, porque eles fizeram parte da construção desse projeto.

Estes dois anos com a organização me tornaram uma profissional mais qualificada e crítica quanto à atuação humanitária em emergência de saúde relacionada à migração e refúgio. Em fevereiro de 2022 deixei o projeto regular de MSF para me dedicar à minha pesquisa de mestrado relacionada à saúde mental no contexto de refúgio e migração. Penso que chegou a hora de devolver às populações o tanto que aprendi com elas ao longo da minha caminhada.

Para concluir o projeto de mestrado, precisava realizar disciplinas presenciais no Rio de Janeiro, mas devido a limitações financeiras não pude me mudar no mesmo ano. Acabei indo para Manaus, no Amazonas, onde comecei a atuar com o Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), como consultora na gestão de casos de violência baseada no gênero (VbG) e apoio psicossocial no Centro de Referência dos Direitos da Mulher e Casa de Acolhimento, ambos equipamentos tipificados pela Política Nacional de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres no município de Manaus. Trabalho desenvolvido em diálogo com as diretrizes da Política Nacional de Assistência Social do SUAS, protocolos nacionais e internacionais, práticas e ferramentas específicas de enfoque centrado na sobrevivente, a confidencialidade das informações compartilhadas e o acesso oportuno aos serviços oferecidos pela rede de proteção intersetorial em Manaus/AM.

A atuação também foi voltada para ações de base comunitária (CwC - Comunicação com a Comunidade), sobretudo em territórios de difícil acesso, para a prevenção à VbG e o

compartilhamento de informações que salvam vidas. Realização de avaliação das necessidades de sobreviventes de VbG que inclui a Saúde Mental e o Apoio Psicossocial (SMAPS), com foco no bem-estar biopsicossocial, recuperação e acesso integral à rede intersetorial de proteção. Apoio para o governo local com oficinas, workshops e formações sobre os Padrões Mínimos de Gestão de Casos de VbG, Proteção contra a Exploração, Abuso e Assédio Sexual (PSEAH).

Nesse projeto trabalhávamos com unidade móvel de atendimento a mulheres das periferias de Manaus e das zonas ribeirinhas e camponesas. Trabalhei atendendo muitas indígenas em situação de violência, incluindo mulheres venezuelanas.

Atualmente, trabalho no Instituto de Estudos para Políticas da Saúde, onde colaboro com políticas públicas de saúde para a Amazônia Legal, principalmente dedicadas à provisão, atração e fixação de profissionais da saúde em áreas remotas da Amazônia Legal. Atualmente, também sou membro do Conselho Administrativo de Médicos Sem Fronteiras Brasil, atuando sobretudo com assuntos relacionados à Migração, Crise Climática e a Saúde Mental.

Trabalhar e construir em conjunto com as indígenas da etnia Warao, a população refugiada e migrante para mim tem sentido ético e afetivo na Amazônia, em trazer respostas sobre a contribuição da sociedade acadêmica para os povos indígenas que estão em deslocamento forçado transfronteiriço.

## 1.2 ABORDAGENS METODOLÓGICAS: A AUTOETNOGRAFIA MEDIADA POR CADERNOS DE CAMPO

### 1.2.1 Uma Alternativa Conceitual: as finalidades, desafios e limites da autoetnografia

Para traduzir as histórias e afetos vividos em um trabalho acadêmico, encontrei um lugar confortável dentro da abordagem metodológica da autoetnografia, mediada por cadernos de campo. Essa escolha me permitiu analisar a realidade e trazer com cuidado para a friez do papel, as memórias escritas nas notas de cadernos de campo que construí ao longo dos meus encontros com mulheres indígenas do Povo Warao.

Historicamente, a etnografia tradicional, ou seja, àquela criada pela antropologia, surge da necessidade de estudarmos o outro, numa relação de alteridade, por meio da observação direta (Rocha; Eckert, 2008, p. 2). Nesse sentido, a observação possibilita olhar o outro para compreendê-lo e, da mesma forma, para compreender melhor a si mesmo, fazendo com que a

pesquisa autoetnográfica transite entre a etnografia e a autobiografia (Ellis; Adams; Bochner, 2011; Ellis; Bochner, 2000).

De acordo com Lüdke e André (1986, p. 26), na abordagem etnográfica tradicional, a pesquisadora deve observar diretamente o cotidiano do contexto investigado. Esse contato direto é essencial para entender de forma mais profunda as situações vivenciadas e buscar respostas para o problema formulado inicialmente.

Por outro lado, no que diz respeito à autoetnografia, Eriksson (2010, p. 93) argumenta que o foco não está em explorar o universo do outro, aquele que é diferente ou desconhecido para nós, mas em observar como nós mesmos e nossas práticas emergem a partir de um grupo ou contexto específico. Segundo ele, enquanto na etnografia o pesquisador é considerado um estranho, na autoetnografia o pesquisador é visto como alguém familiar, pois é um membro do grupo investigado.

Doloriert e Sambrook (2009) ressaltam que pesquisar as próprias práticas tem algumas vantagens em termos de acessibilidade, custos e gerenciamento do estudo, mas também desafios, como relacionados à subjetividade e ao risco de viés, uma vez que o pesquisador está investigando suas próprias práticas. Além disso, a dificuldade em manter uma distância crítica e o reflexo sobre as próprias ações podem comprometer a objetividade do estudo.

As autoras também descrevem dois tipos de estudo autoetnográfico. O tipo 1 “pesquisador-é pesquisado” (Doloriert; Sambrook, 2009, p. 29), em que a investigação se constrói por meio de uma narrativa introspectiva na qual o indivíduo é o único participante do estudo, ou seja, a investigação se tornaria o que Pardo (2019) chamou de eutnografia. O tipo 2 seria o de “pesquisador-e-pesquisado” (Doloriert; Sambrook, 2009, p. 29) em que o indivíduo observa determinado grupo social ou cultura da qual ele também é membro. Assim, ressalto que a pesquisa se inscreve nesta segunda perspectiva, já que a pesquisadora é a observadora de um grupo (indígenas Warao nos abrigos de Roraima) do qual ela também faz parte (como psicóloga dos abrigos de Roraima).

É importante pontuar que a pesquisa é de caráter qualitativo, que considera a subjetividade envolvida diretamente nos processos investigados. Como entender os complexos processos subjetivos envolvidos em ações de atenção à saúde realizadas em um contexto tão complexo e desafiador como este proposto para investigação? Acompanhei a orientação de Minayo (2002) quando nos propôs a negação de uma neutralidade do processo de pesquisa. O tema investigado tem vida e força que atravessam tentativas de capturas por categorias pré-estabelecidas. Este tipo de pesquisa foi comentado por Minayo quando falava da informação que não pode ser capturada por medidas ou variáveis:

A pesquisa qualitativa responde a perguntas muito particulares. Ela se preocupa com um nível de realidade que não pode ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (Minayo, 2002. p. 22).

Na pesquisa qualitativa, a questão da neutralidade é frequentemente colocada em debate, pois o pesquisador é visto como um sujeito imerso no contexto de estudo, e sua própria perspectiva e experiências influenciam os dados coletados e as interpretações realizadas. Minayo (2002) propõe que, ao contrário das abordagens quantitativas, onde a neutralidade do pesquisador é um princípio fundamental, a pesquisa qualitativa reconhece que o pesquisador está envolvido com o objeto de estudo, e essa participação ativa não deve ser negada, mas sim compreendida e refletida. O abandono da neutralidade, portanto, não significa ausência de rigor, mas a aceitação de que as interpretações são construídas em um processo interativo entre o pesquisador e o campo de pesquisa, reconhecendo a subjetividade como um componente legítimo e revelador das realidades investigadas.

Analisei temas complexos atravessados por discursos políticos, técnicos e históricos que impactam encontros entre distintos atores ocupados em ofertar cuidado em saúde para povos indígenas neste contexto em que até mesmo o reconhecimento enquanto indígena, é tema para debate. Foi realizada revisão de literatura sobre os temas, documentos técnicos e orientações/recomendações publicadas sobre o trabalho e/ou por indígenas migrantes e refugiados.

É um tipo de trabalho “autoantropológico” chamado autoetnografia, onde sou parte do estudo, com minhas histórias e vivências apontando caminhos para analisar dinâmicas sociais e subjetivas destes encontros. Neste ponto, Fabiane Gama (2020) nos ajuda a demarcar lugares importantes para a pesquisa autoetnográfica e aponta algumas barreiras intencionadas a limitá-la.

Além de refletirmos sobre dados observados externamente e relatados oralmente, também atentamos para conhecimentos apreendidos através do nosso próprio corpo, que se move e encontra diferentes ambientes, pessoas, objetos e experimenta diversas emoções [...] Não tratamos de “dados”, mas de “experiências”. São pesquisas altamente corporificadas, reflexivas e emotivas – qualidades muitas vezes criticadas ou ignoradas nas pesquisas qualitativas, mesmo antropológicas – e por isso transgressoras, indisciplinadas, políticas (Gama, 2020, p. 191).

A autoetnografia é o método que entendi fazer mais sentido para nos levar às análises que propus. O seu uso passa por cuidados sobre adequabilidade ao tipo de pesquisa que estou

propondo e sobre este tema, Strathern (2014) nos convida a pensar que uma pesquisa autoantropológica passa por compreender também seus limites e possibilidades:

Como autor(a), o(a) antropólogo(a) pode lançar uma luz diferente sobre as experiências das pessoas de modo a iluminá-las; as pessoas saberão mais sobre si mesmas. E assim como sua análise ganha sentido em relação a outras análises para seus colegas, o(a) antropólogo(a) como escritor(a) oferece uma reflexão sobre como as bases dessas análises são estabelecidas. Conhecer-nos são dois aspectos amalgamados na premissa cultural de que todo conhecimento é uma espécie de autoconhecimento (Strathern, 2014. p. 149-150).

Entrego a vocês esta pesquisa autoetnográfica de uma mulher, psicóloga, paraense que atuou durante os anos de 2020, 2021 e 2022 com povos indígenas “venezuelanos migrantes e refugiados” no estado de Roraima. A saúde mental em contexto de deslocamento forçado Warao, com foco nas mulheres, será observada sob a experiência de ter vivido parte desta história como trabalhadora de organizações humanitárias em contínuo diálogo e articulação com os serviços públicos de saúde.

### **1.2.2 Os diários de campo como técnica de pesquisa**

Para utilizar a autoetnografia como método, a escrita do diário de campo desempenha um papel importante na sistematização das situações observadas. Esse processo permite ao pesquisador integrar suas experiências pessoais em campo e construir um entendimento mais profundo das vivências testemunhadas. Assim, o diário de campo não se limita a um simples registro de observações, mas também serve como um espaço para a pesquisadora refletir sobre sua própria conduta, identificar erros e acertos, e ajustar suas estratégias para futuras ações, mantendo uma vigilância epistemológica contínua (Rocha; Eckert, 2008, p. 15). Além disso, conforme apontado por Clifford (1998, p. 39), o etnógrafo utiliza diversos tipos de textos gerados, incluindo memórias e eventos extraídos do contexto original, para reinterpretações e análises futuras.

Em estudos investigativos nas áreas de antropologia, psicologia e disciplinas correlatas, os diários de campo são amplamente utilizados como ferramenta metodológica. Os diários facilitam o registro detalhado e a fundamentação das análises e autoanálises realizadas pelos pesquisadores, fornecendo um espaço para a reflexão contínua sobre o processo de pesquisa (Kroef; Gavillon; Ramm, 2020). No contexto da pesquisa pós-estruturalista, a escrita dos diários assume um papel crucial ao destacar a interação entre a pesquisadora e o campo de

estudo, enfatizando uma abordagem implicada em vez de neutra (Kroef; Gavillon; Ramm, 2020). Essa implicação permite a observação das dinâmicas emergentes do campo, proporcionando uma visão mais profunda das atividades realizadas e das mudanças que ocorrem ao longo da pesquisa.

A técnica não só registra os procedimentos e observações, mas também as conversas informais, bastidores e sentimentos que influenciam a prática da pesquisa (Pezzato; L'abbate, 2011; Spink, 2003). Como apontado por Kroef, Gavillon e Ramm (2020), o diário de campo não apenas documenta a prática investigativa, mas também provoca reflexões sobre a metodologia e os aspectos ético-políticos da pesquisa. Além disso, a escrita dos diários de campo permite que a pesquisadora registre e analise afetos e memórias relacionadas à sua experiência, refletindo a influência dos afetos na pesquisa (Thompson, 2013).

O afeto é central na modulação da experiência e pode gerar novas análises e reflexões sobre o campo-tema. Como Merleau-Ponty (2006) sugere, nossa experiência corpórea e os afetos derivados dessa experiência moldam nossa forma de estar no mundo e influenciam nossa prática investigativa. Portanto, a pesquisa deve considerar essas dimensões afetivas e corporais, reconhecendo a complexidade das relações entre pesquisador e campo e os impactos dessas interações na produção do conhecimento.

A minha experiência prática com as mulheres Warao, desde as visitas às comunidades, até o exercício profissional como psicóloga, ilustra a aplicabilidade, mas também os desafios dessa abordagem metodológica. A experiência inicial, ao ajudar um grupo de apoio com tradução e assistência, exemplifica como o campo de pesquisa pode se expandir para além das interações formais e envolver aspectos da vida cotidiana dos pesquisadores (Spink, 2008). A observação e o registro dessas experiências cotidianas são essenciais para a construção de um entendimento mais abrangente e significativo do campo-tema da pesquisa.

Por isso, foram escritos ao longo das experiências vividas em terreno 7 diários de campo com registros sobre: 1) O primeiro dia no abrigo Pintolândia; 2) Uma cartografia do Abrigo Pintolândia; 3) *Rincón de la vergüenza*: O Cantinho da Vergonha; 4) A desativação do Abrigo Pintolândia: O que é um “local de repouso para os Warao”?; 5) Gênero, saúde mental e migração; 6) P.I.N.O: o poder de (des)abrigar e 7) *La Pensadera*.

Os diários de bordo serão utilizados como importante instrumento das análises e autoanálises de campo desta pesquisa, possibilitando que a realidade rompa a frieza do papel escrito. Dessa maneira, as páginas dessa pesquisa ganham formas, contornos, sonhos, desejos e as tristezas de vidas reais.

### 1.2.3 O campo de pesquisa

A pesquisa aconteceu nos anos de 2020 a 2022, na cidade de Boa Vista, capital de Roraima, estado mais ao norte do Brasil, que faz fronteira com a Venezuela e o Guyana (IBGE, 2022). O estado possui área territorial de aproximadamente 224.300 km<sup>2</sup>, sendo o estado menos populoso e com uma das maiores extensões territoriais do Brasil. O clima de Boa Vista é marcado por altas temperaturas e um regime de chuvas bem distribuídas ao longo do ano, típico do clima equatorial.

**Figura 1 - Mapa de Roraima**



Fonte: IBGE (2022)

De acordo com o Censo Demográfico de 2022, Roraima tem uma população estimada de cerca de 650 mil habitantes, o que é uma das menores densidades demográficas do Brasil, devido à sua vasta área territorial. A população é conhecida por sua pluralidade étnica: povos indígenas, quilombolas, descendentes de colonizadores portugueses, migrantes de outras partes do Brasil e comunidades imigrantes.

Roraima, por sua proximidade com a Venezuela, tornou-se um dos principais pontos de entrada de migrantes e refugiados no país. O estado tem recebido apoio internacional e nacional para lidar com os desafios da intensa migração forçada, incluindo assistência humanitária, programas de integração e suporte social.

Até 2024, a situação dos abrigos institucionais para venezuelanos em Roraima continua a ser um aspecto crucial da resposta à crise migratória. O número de abrigos pode variar ao longo do tempo devido à dinâmica dos fluxos migratórios, necessidades de assistência e políticas governamentais.

A gestão dos abrigos e da resposta humanitária é feita pela Operação Acolhida, uma iniciativa coordenada pelo Governo Federal do Brasil, em parceria com o Estado de Roraima, municípios, organizações não governamentais e agências internacionais da ONU, como o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e Organização Internacional para Migrações (OIM).

A operação inclui diversos abrigos e centros de acolhimento espalhados por Roraima. Esses abrigos são administrados tanto pelo governo, através do exército brasileiro, quanto por ONGs e têm capacidade para acomodar milhares de pessoas. Existem mais de 10 abrigos e centros de acolhimento em diferentes regiões de Roraima. O número exato pode variar com a criação de novos abrigos ou alterações nas operações (ACNUR, 2022).

**Figura 2 - Localização dos abrigos/por região/Boa Vista/Roraima**



Fonte: Mendes (UFRR/RR) & Medeiros (PUC Minas/MG)

Em 2021, o ACNUR administrou 13 abrigos de emergência em Roraima para refugiados venezuelanos, incluindo indígenas. Em junho de 2022, o maior abrigo para pessoas refugiadas e migrantes de etnias indígenas na América Latina, o *Waraotuma a Tuaranoko* (local de descanso), em Boa Vista, completou 100 dias de existência. O abrigo tem capacidade para 1.500 pessoas e, em dezembro de 2023, tinha uma população de 1.290 pessoas (ACNUR, 2022).

### 1.3 COM QUEM VAMOS FALAR?

A presença de venezuelanos no Brasil tem se tornado uma imagem recorrente nos desenhos urbanos de diversos estados. O estabelecimento de um fluxo expressivo de migração e refúgio, notado a partir dos municípios de Pacaraima e Boa Vista, no estado de Roraima, desafia as políticas públicas a nível federal, estadual e municipal por respostas adequadas, sobretudo em razão de uma significativa parcela desses migrantes e refugiados serem indígenas de diferentes etnias, considerando as suas especificidades culturais em deslocamento. O ingresso em território brasileiro por um estado marcado por uma relação conflituosa entre indígenas e não indígenas, bem como o conjunto intrincado de relações entre refúgio e migração, gênero e cultura tornam este tema emergente e significativo na atualidade.

Conforme o Parecer Técnico do Ministério Público Federal (Brasil, 2017) os indígenas venezuelanos da etnia Warao se deslocam para o Brasil desde 2014, penetrando a fronteira brasileira através do estado de Roraima (cidade de Pacaraima). Atualmente, registra-se a presença dessa população em diferentes cidades principalmente dos estados de Roraima, Amazonas, Pará, além de cidades da região Nordeste, Sudeste e Centro-oeste. A distância percorrida desde o estado de Delta Amacuro até a fronteira brasileira é de 3,6 mil quilômetros e devido ao longo deslocamento, muitas das vezes feito por ônibus, barco, canoa e até mesmo a pé, essas pessoas chegam com fome, sede e necessidade de atendimento médico imediato.

Segundo dados oficiais populacionais da plataforma *R4V Response for Venezuelans – Coordination Platform for Refugees and Migrants from Venezuela* (2022) do Alto Comissariado das Nações Unidas (ACNUR), estima-se uma população de aproximadamente 6 mil indígenas venezuelanos no Brasil, dos quais 81% são indígenas da etnia Warao. Mais da metade dos mesmos encontram-se nos estados de Roraima, Amazonas e Pará. O deslocamento Venezuelano em sua totalidade (indígenas e não indígenas), é considerado um dos maiores êxodos da história da América Latina, pois mais de 6 milhões de venezuelanos já deixaram suas casas. Dentre os países que mais recebem venezuelanos, o Brasil ocupa a quarta posição no ranking, precedido pela Colômbia, Equador e Peru.

O fluxo de deslocamento forçado vem se intensificando de 2014 a 2019, em uma conjuntura de flagrante discrepância entre o número de novos refugiados na região e a fragilidade da atuação entre os órgãos governamentais, que acirradas por condições de vulnerabilidades, possui potencial de causar profundos danos no que se refere à saúde mental. Situação esta, que trouxe ao centro do debate dois temas que têm sido invisibilizados em todo

o mundo: a mulher indígena em deslocamento e sua vida como migrante e refugiada em contexto urbano (Trujano, 2008).

Nesse sentido, de acordo com as Diretrizes do IASC (Inter-Agency Standing Committee) sobre Saúde mental e Apoio Psicossocial em Emergências Humanitárias (2007) “refugiados, pessoas deslocadas internamente (PDI) e migrantes em situações irregulares” estão entre aqueles com maior risco de enfrentarem problemas psicológicos significativos. Além disso, considera-se que os povos indígenas figuram entre os grupos mais vulneráveis de refugiados, que em face da inobservância estatal na oferta e estratégias de acesso a serviços básicos essenciais para a saúde física, mental e social, encontram-se com duras dificuldades de desfrutar do aparelhamento urbano (Rosa, 2020). Realidade da qual desponta também a importância de atender às características e necessidades específicas das indígenas Warao com suas organizações e identidades coletivas particulares.

A mulher Warao é responsável por uma atuação decisiva na garantia da sobrevivência e autonomia de seu povo, não apenas no que concerne ao movimento de se deslocar, já que foram estas a empreenderem as primeiras viagens ao Brasil, mas também tendo forte participação interna no grupo, na geração de renda, criação e renovação da vida, além de atuação ativa na transmissão dos conhecimentos, práticas culturais e crenças. Em geral, a mulher indígena venezuelana enfrenta a árdua tarefa de reivindicar a melhora da sua condição e qualidade de vida, ao mesmo tempo que se divide para garantir o sustento da família, manutenção da casa e cuidado das crianças, em um esforço pela sobrevivência, que geralmente desenrola-se em um contexto fronteiriço de pobreza e marginalidade, marcado pela fome habitual de sua família, gestações contínuas, doenças e discriminação (lafée; Wilbert, 2008).

Nos anos de atuação com a população Warao nos estados do Pará e Roraima percebe-se que lideranças indígenas femininas marcam os fóruns de discussão política sobre a garantia e acessos de direitos pela comunidade, ocupando voz e papel determinantes no cenário que se apresenta. Observa-se através das narrativas das mulheres Warao um tempo compreendido no passado e outro no presente, marcado pelo que era e o que é uma urgência para os Warao e as transformações nos ordenamentos culturais na garantia da sobrevivência da comunidade.

Nas interações contextuais apontadas se identifica a presença de temas que circulam entre a Bioética, Psicologia e Antropologia. Entende-se que o questionamento e a reflexão ética da psicóloga sobre suas práticas e consequências deve se manter presente ao contexto apontado. A partir da definição de Goldim (2006, p. 91): [Bioética] “é uma reflexão compartilhada, complexa e interdisciplinar sobre a adequação das ações que envolvem a vida e o viver”. Para tanto, prioriza-se um diálogo dos estudos sobre os aspectos éticos relacionados à

vida das mulheres Warao, a partir da construção de conhecimentos que orientem objetivos e o compromisso político com o desenvolvimento de práticas coletivas que valorizem as relações humanas. Sem embargo, a compreensão não envolve apenas uma dimensão cognitiva, ou racional, mas também afetiva e ética, em um processo que se misturam conhecimentos sentimentos, emoções, valores, interesses e escolhas, que segundo Sawaia (1995, p. 52), identificam-se como o cerne na promoção da saúde, sendo notável atuar nas necessidades e emoções que interferem em tais comportamentos.

A fabricação, transformação e destruição de corpos são temas que influenciam a organização social e o papel do corpo como matriz de significados nas populações indígenas. (Seeger; Da Matta; Castro, 1979).

De acordo com Seeger, Da Matta e Castro (1979) a noção de pessoa é uma consideração do lugar do corpo humano, sendo um caminho básico para a compreensão adequada da organização social e cosmologia das sociedades indígenas. É nesta experiência que se busca compreender, a partir de seus componentes intra e inter psíquicos, os impactos às noções de si ao sair do seu lugar de origem, ao experienciar redefinições de territorialidades e condições novas de vida. Quais impactos, consequências e significados tem para a constituição do eu, a ruptura da junta original ser-lugar e em que medida esses novos arranjos territoriais e existenciais influenciam a subjetividade das mulheres em direção a produção de algo, seja saúde ou sofrimento.

A concepção de pessoa, de acordo com Seeger, Da Matta e Castro (1979), compreende o corpo humano não apenas como um elemento biológico, mas como um componente social e simbólico imerso em um contexto cultural. Nesse sentido, ao discutir a experiência de sair do lugar de origem e as redefinições territoriais, é possível traçar uma ponte com as concepções psicanalíticas da subjetividade, especialmente no contexto da Psicanálise da Subjetividade (PdF), que aborda a constituição do eu em relação ao outro, à alteridade e às mudanças nas condições de existência. A ruptura da "junta original ser-lugar" pode ser vista, sob essa perspectiva, como uma metáfora para a ausência do lugar simbólico, que é fundamental para a construção da identidade, e como isso pode afetar a maneira como as mulheres vivenciam suas próprias subjetividades. A PdF sugere que a subjetividade é um processo dinâmico e relacional, influenciado pelas condições históricas e sociais em que o indivíduo está inserido. Assim, os novos arranjos territoriais e existenciais podem ser encarados não apenas como uma questão de adaptação física, mas como uma reconfiguração da psique e da experiência de ser, levando à produção de saúde ou sofrimento de maneira singular, na interação com o contexto e com a coletividade.

Portanto, este trabalho ao entender quais são os recursos simbólicos que as mulheres da etnia Warao dispõe na garantia e acesso a uma saúde psicossocial, propõe uma aproximação entre as dimensões social, histórica e ética, considerando o feminino dentro de suas particularidades étnicas e sobretudo como ser integral: ser de razão que pensa, ser ético que se relaciona, como ser afetivo que experimenta e como ser biológico que se abriga, se alimenta e reproduz (Sawaia, 1995).

Se estabelece, portanto, um diálogo com as mulheres Warao, a bioética, antropologia e psicologia para compreender de que maneira se articulam as estratégias de enfrentamento aos impactos à saúde mental Warao e de quais são as repercussões nesse cenário.

O cenário de constante deslocamento forçado de indígenas Warao para o Brasil desafia as políticas públicas e gestões locais, nacionais e internacionais por respostas adequadas, considerando as especificidades dos Warao em deslocamento. Observa-se como emergencial a implementação de ações realizadas para e o Povo Warao, em vista da dificuldade nas relações interinstitucionais, realização de ações fragmentadas e desarticuladas, dificuldade de diálogo entre prefeituras e governos estaduais e a ausência de coordenação de ações que consigam representar um fluxo de atendimento e monitoramento organizado pela rede de serviços. Aliados à xenofobia, precariedade no abrigo, dificuldade de inserção laboral, preconceito, morte, entre outros, tornam-se situações altamente complexas e de violações de direitos.

Sobre a relação entre estados nacionais com povos indígenas, em especial com mulheres indígenas na América Latina, há especial necessidade de atenção à história de violências praticadas contra mulheres indígenas, seja por ações ou omissões relacionadas aos cuidados de saúde. Estes debates e lutas localizam-se em searas técnicas e políticas que são historicamente tomados com fervor pelo movimento indígena<sup>12345678</sup>. Para além desta

---

<sup>1</sup> SOUZA, Jurema Machado de Andrade “Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução”. -- Salvador, 2007.

<sup>2</sup> ARAUJO, M. R. A. *et al.* Saúde sexual e reprodutiva na etnia Xukuru do Ororubá: diga às mulheres que avancem. SAÚDE DEBATE. V. 44, N. 124, P. 193-204, Rio de Janeiro, JAN-MAR 2020

<sup>3</sup> FERREIRA, L. O. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. Ciência & Saúde Coletiva, 18(4):1151-1159, 2013

<sup>4</sup> DIAS-SCOPEL, R. P. Promoção da saúde da mulher indígena: contribuição da etnografia das práticas de autoatenção entre os Munduruku do Estado do Amazonas, Brasil. Cad. Saúde Pública 2019.

<sup>5</sup> GARNELO, L. *et al.* Avaliação da atenção pré-natal ofertada às mulheres indígenas no Brasil: achados do Primeiro Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. Cad. Saúde Pública 2019

<sup>6</sup> COSTA, S. L. AS CARTAS DAS MULHERES INDÍGENAS AO BRASIL. Estudos Linguísticos e Literários. Nº 59, Jan.-Jun.2018, Salvador: pp. 109-123

<sup>7</sup> [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/19/internacional/1542617481\\_896389.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/19/internacional/1542617481_896389.html)

<sup>8</sup> <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2011/12/comissao-da-oea-critica-esterilizacao-forcada-de-mulheres-na-america-latina.html>

complexa demanda técnica e de gestão relacionada a coordenação das ações e atores institucionais, há um movimento mais factível, célere e de impacto amplo e imediato. Trata-se da garantia da participação de lideranças locais e, quando possível, protagonismo das mulheres da comunidade nos processos de planejamento, execução e avaliação das ações implementadas.

No tocante à questão do debate de gênero nos trabalhos sobre a saúde sexual e saúde reprodutiva das mulheres indígenas, suas narrativas ainda são reproduzidas, em grande maioria, de maneira vertical, ou seja, as/os pesquisadoras/es falando sobre elas e não com elas. Em uma perspectiva feminista, as mulheres indígenas permanecem invisibilizadas até mesmo nas discussões nas quais são referidas. Enxergadas apenas como objetos e não como sujeitas, compõem dados estatísticos que não traduzem as particularidades de suas existências. Como consequência, se mantém constante a universalização de experiências das mulheres e o apagamento de existências outras, como as das mulheres indígenas, acarretando a ratificação dos sistemas de opressão existentes (Zucco; Ril, 2018, p. 138).

Em cenários de construção de estratégias e ações de saúde com povos indígenas, adicionamos alguns níveis de complexidade ao processo que demanda com maior profundidade a garantia de participação ativa das comunidades. Há aqui um histórico de violências, discursos ludibriadores, quebras de acordos, assassinatos e genocídios como resultado do histórico de aproximações anteriores com a sociedade não indígena. Reconhecer, assim, este histórico de situações e relações dos povos indígenas com a sociedade não-indígena, ajuda a alinhar expectativas, discursos e modelos de atuação.

Para ajudar a pensar o conceito de saúde em diálogo com as formas de cuidado singular dos diferentes povos indígenas, como referiu Aurora Baniwa (2019), é preciso escutar sobremaneira os especialistas de cada povo e buscar dialogar verdadeiramente com os modos de viver destes outros, vistos também nas formas de cuidado à saúde.

Segundo as mulheres mais experientes do meu povo, a saúde e bem-estar passam pela forma como nos alimentamos, como cuidamos do nosso corpo, e pela forma como cultivamos os conhecimentos e saberes indígenas recebidos na nossa formação. Esses saberes geram gentilezas e alegrias, e devem ser transmitidas dentro das comunidades ou onde se estiver. De acordo com elas, as mulheres são as que mais necessitam de atenção e apoio, pois são as que viabilizam a continuação do povo (Baniwa, 2019, p. 6).

Não obstante, identifica-se a ausência da participação efetiva da comunidade nos aspectos das ações que os afetam, o que conseqüentemente produz limitações na implicação da mesma nas melhorias de sua condição de vida e restauração do viver com dignidade. De

acordo com a publicação *Understanding Community-based Protection* (2012) do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) a inclusão da comunidade nas atividades, projetos e decisões que a toca, cria condições apropriadas para desenvolver a capacidade real e potencial das comunidades, com fim para uma mudança positiva e sustentável após a saída da equipe profissional de seu convívio. Introduzir a comunidade na construção de seus meios de proteção e segurança, promove a recuperação do controle de suas vidas. É fundamental, para isso, considerar aspectos como idade, gênero e diversidade. Esses aspectos são lentes através das quais a proteção comunitária deve ser executada para atender maiores fragilidades de proteção, como idosos, minorias étnicas, pessoas com deficiência, povos indígenas e pessoas em situação de vulnerabilidade por motivos de orientação sexual e identidade de gênero.

Adotar uma abordagem de gênero significa trazer visibilidade para narrativas que geralmente estão invisibilizadas nos processos de diferenciação e hierarquização entre os sexos. O gênero divide, classifica e hierarquiza a humanidade em duas metades desiguais e interage com as categorias de classe, “raça”, idade e sexualidade. É por isso que o gênero é tão importante para esse projeto, pois se desdobra em todas as formas e estágios da migração, afetando homens e mulheres de forma diferente quanto às razões da partida, os tipos de circulação, a segregação dos mercados de trabalho, a gestão de fronteiras, as políticas de migração e integração, etc. (Leroy, 2023).

Para isso, Lugones (2008) expande a ideia de colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano, para incluir uma análise de gênero. Ela argumenta que a colonialidade não é apenas uma estrutura de dominação econômica e política, mas também uma estrutura de controle sobre o corpo e a sexualidade das mulheres. A colonialidade do poder, portanto, também molda a forma como gênero e sexualidade são percebidos e regulados. Além disso, critica o feminismo ocidental por sua tendência a ignorar ou marginalizar as experiências das mulheres não ocidentais. Ela defende um feminismo mais inclusivo e interseccional - a intersecção de raça, classe, gênero e outras identidades, que leve em conta as complexas realidades vividas por mulheres de diferentes contextos culturais e históricos.

Nesse sentido, a garantia dos direitos humanos passa pela atenção às especificidades das mulheres Warao refugiadas no Brasil, onde o que é “específico” também precisa ser abarcado pela oferta de serviços em equipamentos públicos e políticas públicas. No entanto, será que nos 9 anos de deslocamento forçado venezuelano para o Brasil, já foi possível consolidar práticas horizontais e baseadas na comunidade? O que a resposta humanitária tem a

ver com a saúde mental da população Warao? O que as mulheres Warao ensinam sobre saúde mental? Por que gênero precisa ser dimensionado no contexto das migrações?

## **2 OBJETIVOS**

### **2.1 OBJETIVO GERAL**

A partir de diálogos com os saberes e práticas das mulheres Warao, expor as necessidades enfrentadas pelo Povo Warao em contexto de refúgio no Brasil.

### **2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Analisar cadernos de campo baseados na experiência com as mulheres Warao, através da intersecção de gênero, saúde mental e refúgio;
- Identificar caminhos para a atuação em saúde mental no contexto de deslocamento forçada;
- Analisar os impactos na saúde mental do Povo Warao, a partir do relato das mulheres da comunidade.

### 3 REFÚGIO E MIGRAÇÃO

#### 3.1. MIGRAÇÃO, REFÚGIO E APATRIDIA: CONCEITOS E CONJUNTURAS

Existe uma evidente disputa de ordem política em torno dos conceitos de migração e refúgio, justificada pela necessidade de garantir que as políticas aplicadas estejam de acordo com o tipo de deslocamento empregado, a nível nacional ou internacional. Pode parecer excesso de preciosismo, mas se as políticas e conceitos não forem utilizados da forma adequada, quanto à necessidade que uma pessoa deslocada apresente, pode gerar danos inestimáveis para a segurança, vida e saúde de pessoas em mobilidade, assim como um risco da ocorrência de violência institucional.

O Brasil é um país que historicamente viveu e vive a mobilidade humana como parte da sua essência. Nós, brasileiros, também somos fruto da migração e suas diferentes facetas. Quando se trata de migração interna, pessoas se deslocam de uma cidade para outra ou de uma região para outra do próprio país, geralmente movidas pela busca de melhores condições de vida, como estudos, trabalho, moradia, segurança, saúde, entre outros. O ciclo da borracha, por exemplo, para a exploração do látex na produção de borracha, instigou um intenso fluxo de migração interna, sobretudo no auge da borracha de 1880 a 1910. O fato contribuiu para o crescimento de cidades da região, como Manaus e Belém.

Atualmente no Brasil, é cada vez mais comum a migração interna, devido a crises climáticas, que vem cada vez com mais frequência e intensidade, afetando regiões do Brasil e do mundo. Em setembro de 2023 um ciclone extratropical atingiu o Rio Grande do Sul, causando tempestades e fortes rajadas de vento. O estado de calamidade foi decretado na região, devido às cheias e inundações. Muitas pessoas perderam suas casas e precisaram ser evacuadas, outras migraram para outras cidades.

Em Petrópolis, no mês de fevereiro de 2022, intensos e frequentes deslizamentos de terra levaram à morte e desalojamento de pessoas. No ano de 2023, a Amazônia, com a maior bacia hidrográfica do mundo, viveu uma seca histórica. Os rios, antes percorridos de barco, são caminhados a pé, por longas distâncias. Comunidades ficaram isoladas e sem ter o que comer, devido à incalculável morte dos peixes da região, principal fonte de alimentos das populações ribeirinhas. Muitos migraram em busca de condições dignas de vida para cidades limítrofes ou para a capital Manaus.

Nesse sentido, migrantes são aquelas(es) que fazem um deslocamento voluntário pelas mais diversas razões, podem retornar a seu país de origem sem riscos e contam com proteção

estatal. Não contam com proteção internacional específica e dependem das leis e processos internos de cada país. No Brasil, a Lei nº 13.445/2017 dispõe sobre os direitos e deveres do migrante em território nacional, entre outras providências (ACNUR, 2016).

Podem ser chamados de imigrantes, pessoas que decidem viver ou radicar-se em outro país, que não o seu de origem. No Brasil, por exemplo, houve intensos fluxos de europeus e asiáticos imigrando para o país. Por outro lado, a emigração se caracteriza pelo movimento oposto, quando pessoas saem do seu país de origem em direção ao exterior. Exemplo disso são, cada vez mais frequentes, a emigração brasileira para os Estados Unidos, que podem ser motivadas por melhores condições de vida e segurança.

Dessa forma, as migrações internacionais concentram dois conceitos em movimentos opostos, mas iguais no ato de mover-se a outra direção. Aquele que se move de um país, cidade e estado para outra localidade, é, então, migrante.

Por outro lado, as(os) refugiadas(os) se caracterizam como pessoas que estão fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados a questões de raça, religião, nacionalidade, opinião política, ou pertencimento a um determinado grupo social, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos. Ou seja, pessoas que foram forçadas a deixar seu país pois suas vidas ou integridade corriam riscos, e que não podem voltar a seu país de origem porque não contam com proteção estatal. No Brasil, os indígenas venezuelanos são sujeitos de direito como indígenas e, a depender do status legal acionado, como refugiados e como migrantes (ACNUR, 2016).

A [lei brasileira de refúgio 9.474/97](#) reconhece os venezuelanos como refugiados “devido à grave e generalizada violação de direitos humanos, é obrigado a deixar seu país de nacionalidade para buscar refúgio em outro país”. Solicitantes do reconhecimento da condição de refugiado possuem direitos como: não devolução para país de origem, a não penalização por entrada irregular, livre trânsito territorial, acesso à educação, saúde, não discriminação, não sofrer violência sexual e de gênero e poder praticar livremente a sua religião. Instrumento este, que assim como a [Declaração Universal dos Direitos Humanos](#) (art. 14), [Convenção da ONU relativa ao Estatuto dos Refugiados \(1951\)](#) e a [Declaração de Cartagena sobre Refugiados \(1984\)](#), outorga direitos e garantias aos indígenas Warao.

A necessidade de conceitualizar o deslocamento de venezuelanas(os) é um importante passo para a garantia de direitos. A crise institucional, econômica, política, moral e social na Venezuela impuseram uma carga de restrições e ameaça à vida da população venezuelana, como a pobreza generalizada, falta de acesso à saúde e direitos humanos, insegurança, perseguições políticas e a possibilidade de eclosão de uma guerra civil ou intervenção

estrangeira. Por isso, buscam refúgio principalmente por aspectos inerentes à sobrevivência e à vida.

Os refugiados, pelas condições e razões em que se deslocam, têm acesso aos mesmos direitos e deveres dos brasileiros, bem como possuem tratamento diferenciado em relação à proteção internacional, para garantir que não sejam devolvidos ao país de origem e expostos a riscos e perseguição. Dentre os Povos Warao, a maioria reivindica a solicitação de refúgio no Brasil como modo de garantir o direito internacional, a permanência e a estabilidade no Brasil, direitos e deveres e proteção internacional (ACNUR, 2016).

No caso das/os apátridas, são qualificados como pessoas que não têm nacionalidade reconhecida por nenhum país. Por vezes, a apatridia pode ser um problema invisível, pela capacidade de imprimir anonimato e ocultamento das necessidades e direitos de milhares de apátridas ao redor do mundo. Pela situação que sugere a falta de documentação e vinculação formal com uma nação, podem não ser capazes de acessar a saúde, a assistência social, educação, trabalho, até mesmo abrir uma conta bancária, comprar uma casa ou até se casar (ACNUR, 2016).

A razão de casos de apatridia acontecerem, pode estar relacionado a discriminação contra minorias na legislação nacional, falha em reconhecer todos os residentes do país como cidadãos, quando este país se torna independente e/ou coexistem conflitos de leis entre países (ACNUR, 2016).

Pessoas apátridas frequentemente vivem em estado de esquecimento e em situações de vida precárias, por isso é tão importante que o sistema de acolhimento do país de destino esteja sensível a acolher dentro da sua complexidade pessoas em condição de apatridia.

### 3.2 A MIGRAÇÃO VENEZUELANA

*Soy desierto, selva, nieve y volcán  
Y al andar, dejo mi estela  
El rumor del llano en una canción  
Que me desvela*

*Con tu paisaje y mis sueños, me iré  
Por esos mundos de Dios  
Y tus recuerdos al atardecer  
Me harán más corto el camino*

*Entre tus playas, quedó mi niñez  
Tendida al viento y al Sol  
Y esa nostalgia que sube a mi voz  
Sin querer se hizo canción*

*Y si un día tengo que naufragar  
Y el tifón rompe mis velas  
Enterrad mi cuerpo cerca del mar  
En Venezuela*

José Luis Armenteros

No início de 2022, estimava-se que mais de 6 milhões de refugiados e migrantes venezuelanos haviam deixado o seu país de origem, fazendo com que essa seja uma das maiores crises de deslocamento do mundo atualmente. Destes, aproximadamente 350 mil tiveram como destino o Brasil (ACNUR, 2023).

Motivados principalmente por questões econômicas, centenas de milhares de venezuelanos buscam refúgio e solicitaram asilo político e econômico, onde o Brasil ocupa a quinta posição como país que mais recebe venezuelanos no mundo, antecedido pela Colômbia, Equador, Peru e Argentina (Uebel, 2019).

A Venezuela, oficialmente conhecida como República Bolivariana da Venezuela, é um país independente situado no norte da América do Sul, que faz fronteira ao norte com o mar do Caribe, ao sul com o Brasil (estados de Roraima e Amazonas), a leste com a República Cooperativa da Guiana e a oeste com a Colômbia, configurando uma região de fronteira (Coelho, 2020).

Graças à sua formação geológica, a Venezuela possui vastas reservas de petróleo em seu solo e subsolo, e é membro da OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo) (Falcão, 2007). Esse recurso natural torna o país um dos maiores produtores globais de combustíveis fósseis (Coelho, 2020). A sua economia é fortemente dependente do petróleo, o que a torna vulnerável às flutuações do mercado global.

Segundo Torres (2018), a crise política e econômica na Venezuela começou a se intensificar em 2010, com picos elevados de inflação, e se agravou após a morte de Hugo Chávez em 5 de março de 2013. O falecimento de Chávez marcou o fim de um regime de 14 anos, caracterizado por um governo autoritário e populista.

Desde a eleição de Hugo Chávez à presidência da Venezuela em 1999, a concentração de poder no Executivo e as violações dos direitos humanos levaram a uma crescente instabilidade institucional. A ascensão de Nicolás Maduro ao poder em 2013 consolidou o regime autocrático estabelecido por Chávez 14 anos antes, resultando em perseguições políticas, hiperinflação, corrupção e escassez de bens essenciais para a população venezuelana.

A crise financeira profunda e a falta de itens básicos, como alimentos e medicamentos, provocaram o êxodo de milhões de pessoas, configurando o maior deslocamento humano da história da América Latina (Costa, 2018).

Segundo Naves e Cícero (2016), o governo de Nicolás Maduro começou a enfrentar pressões externas, principalmente dos Estados Unidos, e pressões internas provenientes da elite e da mídia local. Afirmam ainda que durante a era de Hugo Chávez, essas elites perderam muitos de seus privilégios devido à estatização da economia e às políticas públicas voltadas para a população.

Segundo os autores, a crise econômica na Venezuela é resultado da queda na produção nacional, que, somada aos altos índices de inflação, reduz o poder de compra da população. A intensificação da crise política desencadeia uma série de eventos que agravam a instabilidade econômica, formando um ciclo vicioso que, aos poucos, conduz o país ao colapso.

Além disso, Seabra (2017) aponta que a crise na Venezuela também está ligada à repressão e às mortes de manifestantes da oposição durante protestos democráticos contra um governo autoritário. Essa dupla crise, tanto política quanto econômica, gerou um cenário que levou à desestruturação da sociedade venezuelana, culminando em uma intensificação da migração.

Durante o período de prosperidade econômica, a Venezuela experimentou um considerável fluxo migratório de outros países latino-americanos, incluindo uma significativa população de imigrantes brasileiros. No entanto, a desvalorização do preço do petróleo, a principal *commodity* da economia venezuelana, juntamente com questões internas como a morte de Chávez, a contestada sucessão de Maduro e sua agenda política – que atualmente está no centro do debate geopolítico global – contribuíram para a transição da Venezuela de uma das economias mais promissoras da América Latina para um país marcado pela instabilidade política, social e econômica (Uebel, 2019).

Devido ao agravamento da crise econômica e social na Venezuela, o fluxo de venezuelanos em direção ao Brasil cresceu significativamente nos últimos anos. Entre 2015 e 2019, o Brasil recebeu mais de 178 mil pedidos de refúgio e residência temporária. A maior parte desses migrantes ingressa no país pela fronteira norte, no Estado de Roraima, onde se concentra principalmente nos municípios de Pacaraima e Boa Vista, a capital do estado (UNICEF, 2023).

Para acomodar a população, foram criados 11 abrigos oficiais em Boa Vista e 2 em Pacaraima. Esses abrigos são geridos pelas Forças Armadas e por agências da ONU. Atualmente, mais de 6,3 mil pessoas residem nesses abrigos, incluindo 2,5 mil crianças e

adolescentes. Estima-se que quase 32 mil venezuelanos vivem em Boa Vista. As projeções das autoridades locais e das agências humanitárias indicam que cerca de 1,5 mil venezuelanos estão em situação de rua na capital, sendo que quase 500 são menores de 18 anos (UNICEF, 2023).

Segundo o ACNUR (2023), a nível global, o número de venezuelanos solicitando reconhecimento de status de refugiado aumentou em 8 mil por cento desde 2014, com a maioria dos pedidos ocorrendo nas Américas. No entanto, muitos venezuelanos que se qualificam como refugiados optam por não se registrar para os procedimentos formais de refúgio. Em vez disso, muitos preferem a solicitação de residência, status migratório que oferece acesso mais rápido ao mercado de trabalho, educação e serviços sociais.

A organização aponta que centenas de milhares de venezuelanos ainda estão sem documentação ou permissão regular de residência em países vizinhos, o que os impede de ter acesso garantido a direitos básicos. Muitas vezes forçados a viajar por rotas irregulares em busca de segurança, podem se tornar alvo de contrabandistas, traficantes e grupos armados clandestinos. Com a chegada de mais famílias que trazem recursos cada vez mais limitados, é imprescindível o acesso a documentação, proteção, abrigo, alimentos e cuidados médicos. O contexto os torna particularmente suscetíveis à exploração laboral e sexual, tráfico de pessoas, violência, discriminação e xenofobia.

Com a Lei brasileira nº 9.474/1997, no art. 1º, III, o país passa a considerar refugiados, as pessoas que se veem obrigadas a abandonar seu país de origem devido a grave e generalizada violação dos direitos humanos, como definido na Declaração de Cartagena de 1984. Essas violações não precisam resultar necessariamente de um conflito armado, como no caso da Síria. A crise na Venezuela decorre de uma situação socioeconômica catastrófica, na qual o próprio governo não respeita os direitos fundamentais à dignidade humana, configurando uma grave violação de direitos que justifica a aplicação do estatuto do refúgio. (Tavares; Sodré, 2020).

Segundo os autores, com a promulgação da Lei nº 13.684/2018, que sucedeu a Medida Provisória nº 820/2018 (Brasil, 2018c, 2018d), o governo brasileiro reconheceu explicitamente que o fluxo migratório de pessoas provenientes da Venezuela é resultado de uma crise humanitária, o qual permite a aplicação do Estatuto do Refugiado. Na exposição de motivos da MP nº 820/2018 (Brasil, 2018b), o presidente da República destacou a grave crise política e econômica na Venezuela como a principal causa do deslocamento de aproximadamente 30.000 venezuelanos para o Brasil nos dois anos anteriores. Além disso, apenas entre janeiro e

fevereiro de 2018, o Brasil recebeu cerca de duas mil solicitações de refúgio de venezuelanos deslocados.

Apesar de sua relevância, a resposta brasileira à crise humanitária na Venezuela inicialmente revelou um conflito entre a normatização e a implementação das medidas. Um exemplo disso foi a criação do Comitê Federal de Assistência Emergencial, cuja composição é predominantemente formada por pessoas ligadas à segurança, em vez de profissionais da proteção social de indivíduos. Diferentemente do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), o Comitê Federal de Assistência Emergencial não inclui representantes de organizações não governamentais e agências da ONU, especializadas em assistência e proteção de refugiados no Brasil.

No que diz respeito à implementação de políticas sociais para garantir os direitos básicos dos venezuelanos solicitantes de refúgio, o governo introduziu o Documento Provisório de Registro Nacional Migratório no Decreto nº 9.277/2018 (Brasil, 2018a). No entanto, na prática, esse documento não acelerou o processo de regularização dos candidatos a refúgio, já que sua emissão acabou sendo demorada.

Um exemplo dos desafios que o Estado brasileiro enfrentou na implementação das obrigações da Convenção de 1951 em relação à crise venezuelana pode ser visto na Ação Cível Originária (ACO) nº 3.121, proposta em abril de 2018 pelo estado de Roraima ao STF (Brasil, 2018f). Na ação, a governadora de Roraima pede, como medida alternativa, o fechamento temporário da fronteira do estado, caso a União não assumisse o custo estimado de R\$180 milhões para implementar medidas de controle em áreas como segurança pública, saúde, vigilância sanitária e políticas públicas de saúde e educação. A governadora argumentou que a ACO visava restaurar o equilíbrio social e econômico perturbado pela alta migração para seu estado, e que a situação exigia uma resposta mais rigorosa por parte da União (Rodrigues, 2018).

Essa posição dos líderes de Roraima revela uma tendência de governos locais a adotar ações que podem complicar a integração dos refugiados, muitas vezes ignorando as responsabilidades internacionais do Brasil. Em alguns casos, essas medidas podem ser impulsionadas por agendas populistas que exploram tensões entre nacionais e estrangeiros para ganhos políticos. Portanto, o fechamento de fronteiras, mesmo que temporário, contraria o princípio fundamental da Convenção de 1951 e o art. 14 da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que assegura a qualquer pessoa refugiada, o direito de buscar e receber asilo em outros países (Nações Unidas, 1948).

Uma abordagem mais apropriada seria através do enfoque em programas de integração dos refugiados na comunidade local. Isso envolve garantir a oferta de serviços públicos básicos, tanto para solicitante de refugiados, como para solicitantes de residência, de forma a evitar a criação de sistemas paralelos e a percepção de que as necessidades dos refugiados são priorizadas em detrimento dos cidadãos locais. Além disso, os governos federal e estadual podem facilitar o acesso dos refugiados ao mercado de trabalho local, promovendo o crescimento econômico e evitando o estabelecimento de campos de refugiados isolados do contexto nacional (Slaughter; Crisp, 2009). As organizações do terceiro setor também desempenham um papel crucial na promoção do cuidado e integração, incluindo a mediação de conflitos entre refugiados e a comunidade local (Tavares, Sodré, 2020).

### 3.3 TERRITÓRIOS INDÍGENAS PARA ALÉM DO MAPA

É preciso dizer que a noção e vivência disso que chamamos “território” é muito distinta entre a descrição que o mundo ocidental não indígena inventa e vive, daquela que os povos indígenas com suas múltiplas cosmologias inventam e vivem os seus “territórios”. João Paulo Tukano (2021, p. 114-115) nos convida a pensar que:

[...] a noção de saúde e doença dos povos indígenas não se restringe apenas aos aspectos biomédicos e sociais na relação com o meio. Antes, o contrário, envolve a complexidade de aspectos cosmopolíticos e conecta as pessoas numa teia de relações com outros seres, heróis míticos, com os waimahsã (não humanos), com os animais, os especialistas, território, organização social, cosmologia, com seus parentes e outras pessoas.

O autor enfatiza a complexidade da cosmologia indígena, quando também relacionada o que se entende por território como parte constituinte de seus corpos. Neste sentido, cabe demarcar essa diferença central estabelecida para o território, que entre povos indígenas ocupa lugar de importância na construção das subjetividades.

Eliane Potiguara (2018) afirma que o território e a cultura indígenas são bases precursoras das cosmologias indígenas e estão diretamente envolvidos em pautas de defesa da vida, biodiversidade, cosmologias e ancestralidades, temas recorrentes nas lutas dos movimentos indígenas.

A pesquisadora Braulina Aurora Baniwa (2018) afirma que as mulheres indígenas têm tido a oportunidade de estar nos espaços políticos de representatividade no cenário nacional, debatendo assuntos de seu interesse no âmbito das políticas públicas. No entanto, ao mesmo

tempo, aponta para as dificuldades de superar a invisibilidade da luta de mulheres pelo território, reconhecendo a importância do mesmo na saúde e bem-estar das mulheres indígenas.

A autora também reitera que as mulheres indígenas já nascem sabendo da importância de seu território e sobre os deveres de manter um relacionamento com a mãe natureza, que remonta a origem dos povos indígenas. Nesse sentido, o território é entendido pelos Baniwa como aquilo que mantém equilíbrio milenar e ancestral entre seres humanos e outros seres.

Se o território é parte constituinte do corpo e das identidades de um povo, podemos imaginar a complexidade envolvida na experiência de precisar afastar-se, geograficamente, dos seus territórios que equilibram a vida e constituem as pessoas dentro da cosmologia indígena. O processo de migrar envolve lidar com barreiras historicamente impostas, como as fronteiras nacionais, xenofobia, status migratórios, racismos, machismos, patriarcado e tantas outras violências que impõem aos povos indígenas a necessidade de ressignificação da relação com muitos novos territórios físicos, geográficos, mas também existenciais.

A presença de indígenas nas cidades é muitas vezes marcada por discursos que os reconhecem como inadequados para estes espaços, pessoas que deveriam ser levadas para comunidades rurais ou alguma aldeia indígena em que possam viver de acordo com seus costumes. Ainda que a presença seja histórica, contínua e crescente em espaços urbanos, permanece a lógica de que as cidades não são espaços adequados para essa população.

Os povos indígenas reivindicam o conceito de território para além da dimensão física, ampliado para uma íntima relação com a dimensão social, cultural e simbólica. A defesa pela permanência e proteção de seus territórios se relaciona com a luta pela existência. Entretanto, é importante compreender que a identidade indígena não está restrita somente ao lugar de origem ou ao compartilhamento de uma cultura ancestral. A cultura é dinâmica e continuamente reelaborada, de modo que os traços culturais de um grupo étnico podem variar no tempo e no espaço, sem que isso afete a sua identidade.

Historicamente, a política indigenista direcionou sua atenção para a população que vive em terras indígenas (TIs), geralmente localizadas em zonas rurais. Com isso produziu avanços na assistência aos indígenas vivendo em terras demarcadas, mas manteve a desassistência e exclusão com indígenas vivendo nas cidades. Há um entendimento equivocado de que o lugar dos povos indígenas é a floresta, e não a cidade, o que também acaba por impactar na atenção e cuidado oferecidos pelo Brasil aos indígenas em espaços urbanos.

Com as desigualdades territoriais no acesso aos bens e serviços do Estado, há um estímulo para migração do campo para as cidades. No caso dos povos indígenas, há uma

recorrência histórica de deslocamentos forçados por expulsão, epidemias, conflitos armados, mudanças climáticas e grandes projetos como usinas hidrelétricas e extração de recursos naturais. É preciso ainda considerar a criação ou ampliação de cidades próximas ou dentro dos territórios indígenas como fator que contribui para o aumento de indígenas vivendo em áreas urbanas das cidades. Um caso muito emblemático destes processos foi o caso ocorrido no estado de Roraima onde a homologação da Terra Indígena de São Marcos ocorreu em 1991 e apenas quatro anos depois foi criado o município de Pacaraima no interior da área definida como território indígena de São Marcos, dos Povos indígenas Taurepang, Macuxi e Wapichana.

O conhecimento das dinâmicas demográficas dos povos indígenas e seus diferentes aspectos, é um fator elementar para a definição de alguns contornos na construção de práticas de cuidado. Segundo o censo de 2022, houve uma quase duplicação da população autodeclarada indígena no Brasil, passando de cerca de 890 mil indígenas em 2010 para 1.7 milhões em 2022. Há maioria de indígenas vivendo fora de territórios demarcados e dados do censo de 2010 já apontavam uma série histórica crescente de indígenas passando a viver nas cidades.

Ocorre que o deslocamento indígena não acontece somente em regiões de um mesmo país, mas em muitos casos atravessa as fronteiras nacionais, motivo pelo qual a migração internacional indígena vem ganhando certa notoriedade nos últimos anos. É importante diferenciar a migração de caráter internacional indígena e a mobilidade territorial ancestral, que ocorre historicamente entre povos indígenas em territórios interconectados que resistem à imposição de fronteiras pela criação de estados nacionais. O censo de 2010 aponta para uma migração indígena principalmente transfronteiriça, seja entre estados brasileiros ou entre países. Independentemente das causas, observa-se uma preservação dos laços sociais e econômicos com as comunidades de origem.

Sobre os limites impostos pelas fronteiras nacionais, os Warao vivem considerável dificuldade no trânsito de seus territórios até o Brasil. Figueiredo (2022) nos aponta o parecer técnico do Centro de Pesquisas de Direito Sanitário (CEPEDISA) da Universidade de São Paulo que analisa as portarias relacionadas ao fechamento de fronteiras entre Brasil e Venezuela, concluindo que tais atos indicam teor discriminatório por não encontrar bases científicas que os sustentasse. Para reforçar esta análise, nos recorda da Portaria Nº 158, de 31 de março de 2020 que proíbe a entrada apenas de pessoas vindas da Venezuela por via terrestre.

Os deslocamentos transnacionais de povos indígenas nos apontam a necessidade de problematizar as fronteiras entre países como construções sociais historicamente produzidas pelas relações de colonização, guerras e pactuações entre coletivos de pessoas representantes de estados nacionais. Os povos que viviam nas “américas” desde antes da chegada dos colonizadores, não são parte neste processo da invenção de fronteiras. Possuem cosmologias diversas disputando narrativas sobre os “territórios”. Neste sentido, é importante demarcar que a noção de fronteiras nacionais que dispomos, não se traduz para a compreensão e vivência que os povos indígenas elaboram para suas relações com os territórios.

Neste ponto Wilbert (1980) apontou que a relação com os territórios vai muito além de uma noção utilitarista de seus recursos, mas compõe diretamente a formação de identidades e lugares ocupados na vida social Warao. Apresenta como exemplo o conhecimento sobre palmeiras, especialmente a do Buriti,

Como sua erudição popular etnobotânica, [...] as palmas têm fomentado entre os Warao uma sofisticada relação entre o homem e a natureza – uma simbiose que para mais de um modelo socioeconômico, gerou uma matriz ideológica, que deu sentido a seu mundo e a sua vida (Wilbert, 1980).

Conceitos de territórios e fronteiras em suspenso para pensar as histórias que produzem os deslocamentos forçados com suas barreiras, violências e lutas envolvidas. Yulis Lyon (2024), indígena Warao, assina uma importante reportagem intitulada “Nova etnia indígena brasileira, povo Warao luta por território e vida digna” em que entrevista o cacique Aníbal Pérez, que afirma que “queremos ter um lugar onde possamos fazer ritual, cantar, dançar, um lugar que devemos, que tenhamos para fazer artesanato, para semear e, sobretudo, para produzir. Nós como povos indígenas temos sido milenarmente autônomos” e nos lembra que “já existe Warao brasileiro”.

Em entrevista concedida à Lyon da Agência Pública (2024), Sônia Guajajara indica um importante avanço na forma do Estado Brasileiro se relacionar com os povos indígenas refugiados no país. Afirma que “contávamos com 305 povos indígenas e agora temos 306 com os Warao que já estão nascendo e passam a ser indígenas brasileiros”. Aqui Sônia e Aníbal concordam em avançar no status de relação entre o estado brasileiro com os povos Warao, quando afirmam que já temos Warao brasileiros.

Leany Warao, importante liderança do povo Warao, em ocasião de luta pela permanência de seu povo na ocupação espontânea de Ka’Ubanoko, em 2020, no município de Boa Vista-RR, afirma:

Eu sei o que é uma consulta prévia e o que estão fazendo não é uma consulta. Eles nos deram uma informação e só deram uma opção: abrigo. Eles pensam que podem decidir por nós porque somos indígenas migrantes, mas **conhecemos a nossa história, não somos migrantes, somos indígenas de América toda** e temos direitos de consulta livre, prévia e informada (negrito meu)<sup>9</sup>.

Não há um modelo de vida ou plano de futuro que seja consenso para todos Warao. A presença nas cidades, zonas rurais ou mesmo o desejo de seguir viagem em busca de novas possibilidades devem ser compreendidas para além de questões burocráticas e administrativas relacionadas aos trâmites migratórios da diplomacia internacional. É aqui que podem nascer apontamentos práticos sobre possibilidades de diálogos que nos levem a pactuações mais justas entre os povos.

Joziléia Daniza Kaingang afirmou durante a capacitação sobre "Mulheres indígenas, Defensoria Pública e garantia de acesso à justiça", realizada em 2021 pela Associação Nacional das Defensoras e Defensores Públicos (ANADEP), a Escola Nacional de Defensoras e Defensores Públicos (ENADEP) e a Comissão Temática dos Direitos da Mulher da ANADEP que:

Nós, mulheres indígenas, somos vistas como estrangeiras no nosso próprio território. As mulheres Warao trouxeram essa necessidade de ter um território, mas nós, enquanto mulheres indígenas Kaingang, Guarani e de outras etnias do contexto da região Sul, vivemos a realidade de ter um território negado a todo momento. Nós sofremos a violência de sermos vistas. E essa violência, embora sejamos povos brasileiros que contribuíram para a formação do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, somos vistas com o que de pior há na nossa sociedade.

A luta das mulheres indígenas pela demarcação de suas terras e pelo reconhecimento de seus direitos se entrelaça com iniciativas como o projeto "Reflorestar Mentas", que emergiu da Marcha das Mulheres Indígenas de 2021. Nesse evento, Joziléia Daniza Kaingang enfatizou a violência simbólica e estrutural vivida pelas mulheres indígenas, destacando que são frequentemente tratadas como estrangeiras em seus próprios territórios. Sua fala, realizada durante a capacitação "Mulheres indígenas, Defensoria Pública e garantia de acesso à justiça", dialoga diretamente com a proposta do "Reflorestar Mentas", que busca desconstruir visões coloniais e fortalecer identidades indígenas.

No mesmo evento, Angélica Kaingang (2021) explica que a luta pela demarcação das terras indígenas é também uma luta pela vida dos povos originários. Afirma que: "Lutamos

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/78-noticias/603662-comunidade-ka-ubanoko-ameacada-de-despejo>

para que nossos filhos pertençam e sejam desses lugares originários e que possamos ser respeitados como tais".

Quando entrei em contato com a obra *Descolonizar la Memoria, Descolonizar Feminismos*, de Adriana Guzmán Arroyo (2019), através da minha professora e orientadora, Maria Clara Dias, encontrei outras oportunidades de tratar as questões relativas aos territórios e às mulheres indígenas. A autora nos leva as concepções feministas não-universais das mulheres indígenas, a partir dos corpos e territórios conectados a *Abya Yala*, considerada como um termo originário da língua do povo Kuna, que significa "terra madura", "terra viva" ou "terra em florescimento". É uma expressão utilizada para descrever os territórios indígenas antes da colonização. A palavra "Abya" significa mãe, jovem madura ou sangue vital, enquanto "Yala" é uma denominação para terra ou território. Nesse sentido, entender o corpo das mulheres como território de luta, mas também onde operam as opressões mais nocivas da colonização e do capitalismo.

Na obra *Feminismos Decoloniais: homenagem a Maria Lugones (2020)*, no capítulo dedicado às Fraturas no heterocentrismo colonial nas discussões sobre aborto, das autoras Letícia Gonçalves e Paula Gonzaga, ao pensar e viver na pele um projeto de decolonialidade a partir dos corpos, sexualidade, desejos, afetos, mulheres latino-américas tem desafiado, exercício micropolítico cotidiano, a norma de corpo como territórios de conquista.

Na mesma obra, no capítulo *Entretelas de feminismos: do decolonial de María Lugones ao amefricano de Lélia Gonzalez*, das autoras Beatriz Zocal da Silva e Flávia de Assis Souza (2020), citam Glória Anzáldua (2012) quando afirma que para as mulheres a produção de conhecimento é situada, ou seja, tem um corpo, um território, um espírito. Nesse sentido, a concepção da autora nos possibilita refletir em corpos como formuladores de saberes, pois representam territórios ocupados, racializados, gendrados, nacionalizados etc.

As autoras apontam que a experiência da mulher negra e periférica, atravessada pelo racismo, tem sido uma constante em sua trajetória, podendo ser entendida por duas razões. Primeiro, o corpo da mulher negra é um território ancestral que carrega os saberes de seus antepassados e entende seu lugar no mundo a partir dessa herança. Segundo, porque esses corpos são marcados pela experiência do trauma.

Assim, Maria Lugones (2020) defendia a construção de um feminismo fundamentado na diferença, surgido a partir dos corpos colonizados e localizados na "periferia". De forma paralela, Lélia Gonzalez (1984) sugere um feminismo que evidencie a diferença gerada em um território com influência histórica e cultural indígena e africana. Ambas as autoras parecem propor uma produção que emerge da encruzilhada de múltiplas experiências e contextos.

Na entrevista concedida à revista *Epistemologias do Sul*, para a autora Elisa Pankararu (2021) não existe feminismo indígena, pois a realidade na aldeia é de outra ordem. Porém, quando a mulher indígena vai para a cidade fica a mercê das mesmas violências que outras mulheres.-

No contexto de deslocamento forçado de mulheres indígenas, é possível identificar interseções com as reflexões trazidas pelas autoras. A domesticação, a xenofobia e o racismo na produção dos corpos de mulheres Warao, generificados e racializados pelo colonialismo, tem também o intuito de proteger o modelo capitalista de exploração e opressão e são uma constante no cotidiano das indígenas que vivem nas cidades. A extrema pobreza habitual das famílias, a vida em zonas periféricas com risco ambiental, social e de segurança exercem um forte impacto sobre a saúde integral. Muitas(os) têm dificuldade de exercer suas identidades e cultura nas conjunturas hostis das cidades. Acessar serviços e ingressar no mercado de trabalho nestes locais também geram impasses devido a discriminação estrutural, situações que afetam especialmente as mulheres.

Nesse sentido, é fundamental considerar que o movimento de se deslocar para as cidades aponta para estratégias em plena operação de sobrevivência erguidas pela própria comunidade e não necessariamente implica em uma desvinculação de seus territórios de origem. Com a migração muitos podem garantir meios de sustento para suas famílias que ficaram na Venezuela e possibilidades de recomeço no Brasil.

Em um contexto de avanços importantes, mas ainda insuficientes, no reconhecimento da diversidade da mobilidade indígena e na aplicação de direitos específicos a povos em deslocamento, o Estado tem um papel substancial na efetivação de ações para atenção integral a estas populações. Esta questão reveste importância ao abordar a mobilidade indígena através das fronteiras e a responsabilidade primária dos Estados na proteção dos direitos das(os) migrantes.

### 3.4 DO ORINOCO AO BRASIL: O HISTÓRICO DOS WARAO

De acordo com o indígena Warao, Aníbal Perez Cardona (2020), “ser Warao significa ser gente, pessoa, humano. Por utilizarmos muito a *wajibaka* (canoa) para o trabalho, também somos conhecidos como povo navegante, como gente de água e canoa”, principal meio de transporte entre as comunidades.

Os Warao se constituíram há mais de oito mil anos, bem antes da colonização espanhola, na região insular caribenha do delta do rio Orinoco, localizada no nordeste do

estado de Delta Amacuro, com capital de Tucupita. O delta concentra a mistura de água salgada e doce e um ecossistema rico e diverso. Estão situados em comunidades nas áreas rurais, ribeirinhas e litorâneas, predominantemente nos três estados: Delta Amacuro, Monagas e Sucre.

Se configura como o segundo maior povo indígena da Venezuela, depois da etnia Wayuu, com cerca de 49 mil pessoas (INE, 2011). É um povo com características étnicas plurais, falantes de uma língua comum de mesmo nome, embora parte dos que se deslocam até o Brasil e outros países da América Latina também articulem o espanhol, em diferentes níveis de fluência.

Os Warao são um dos grupos indígenas mais antigos da Venezuela, com uma presença histórica na região do delta do Orinoco que pode datar de aproximadamente 7.500 anos, conforme mencionado por Ayala Lafée-Wilbert e Wilbert (2008). O nome do rio Orinoco, "Wirinoko", deriva da língua Warao, onde "Wiri" significa "onde remamos" e "Noko" significa "lugar".

Originalmente, os Warao são pescadores e coletores, e não fabricavam cerâmica. No entanto, o contato com outros grupos indígenas que falam as línguas Arawak e Karib levou à introdução da agricultura em sua cultura. Essa interação com outros grupos influenciou suas práticas e modos de vida, permitindo diversificar suas atividades e recursos (Rosa, 2020).

Devido a incorporação na sociedade Warao de outros povos indígenas que fugiam do massacre colonial perpetrado pelos espanhóis, o fato acabou contribuindo com uma maior pluralidade interna e atualizações na organização, língua e costumes. É muito comum encontrar descrições dos Warao como uma unidade étnica, mas vale destacar que formam diversos subgrupos com semelhanças e dissemelhanças, geralmente marcadas pela mesma língua, organização política dispersa e sem a presença de lideranças centralizadoras (García Castro; Heinen, 2000).

Desse modo, existem distintas formas de ser Warao e a diversidade é um fator relevante a se considerar quando se trata de povos indígenas. Não existe um indígena genérico, cada povo é um povo, com diferentes maneiras de ver o mundo e organizar sua vida. Existe também uma heterogeneidade nos núcleos familiares estendidos e que podem variar a depender da região, comunidade e história de cada subgrupo familiar. Essas distintas dinâmicas exigem diferentes esforços para evitar reducionismos e classificações simplistas. Existe uma complexidade aqui, que precisa ser reconhecida.

De acordo com o Protocolo de [Consulta Prévia do Povo Warao em Belém /PA \(2018\)](#), documento autodeclaratório que traz a narrativa da comunidade sobre a sua própria história, se afirma que:

Nossos ancestrais sempre viveram em harmonia com a natureza, razão pela qual nossa história está profundamente ligada ao ambiente fluvial, onde vivemos tradicionalmente em palafitas, na região do baixo Delta do rio Orinoco. Lá existem muitas palmeiras de buriti (*morichales*), das quais obtemos quase tudo para o nosso sustento (canoas, amido, redes, cestas, cordas, bebidas, comidas, etc.). Somos um povo pacífico, hábeis navegadores, pescadores, caçadores, coletores, artesãos e agricultores.

As palafitas (*Hanoko*) são construídas com troncos de árvores e cobertas com folhas de palmeiras, interligadas por pontes ou passarelas e geralmente ficam localizadas na costa dos igarapés, nas ilhas ou na foz dos rios. É comum o compartilhamento entre famílias de alimentos e artesanatos produzidos na comunidade. Vivem tradicionalmente da pesca, caça e coleta desenvolvidas nas margens fluviais, marítimas e zonas úmidas, como pântanos, manguezais, florestas inundáveis (ACNUR, 2021).

Em complementação à atividade de pesca, caçavam e coletavam itens vegetais, conforme o ciclo natural das águas na região e “a pesca nos pastos e bosques alagadiços era feita com as mãos, hastes sem ganchos, cuias, estacas, arpões e cestas. A caça dependia de arco e flecha especializados, lanças e cães” (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

A respeito da organização social, costumam formar unidades endogâmicas, ou seja, coito e reprodução entre parentes. Possuem uma estrutura social relativamente igualitária, sendo a liderança em cada comunidade exercida pelo mais velho, um *Aidamo* (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017, p. 13).

O núcleo familiar possui um padrão de residência pós-marital uxorilocal, onde as filhas ficam com os pais após o casamento e os maridos precisam deixar suas próprias unidades domésticas para com elas viver. O padrão de residência é descrito como matrilocal e esse aspecto é apenas um dos fatores de relevância do papel social e de regulação da mulher em sua comunidade (IBIDEM).

Há cerca de três mil anos, os Warao começaram a interagir com outros grupos indígenas, como os Aruak e, mais tarde, os Karib, que atravessaram o delta do Orinoco. Esse contato trouxe consigo conhecimentos avançados sobre o processamento da mandioca e a construção de embarcações adequadas para travessias marítimas. Esses grupos, de acordo com Gassón e Heinen (2012), possuíam estruturas políticas relativamente flexíveis, com caudilhos temporários, o que evidencia uma significativa complexidade cultural.

Tiapa (2007) identificou a existência de pelo menos onze sistemas interétnicos na região, onde diferentes grupos indígenas coexistiam e estabeleciam redes de comunicação e intercâmbio comercial. Esses grupos, conforme Castillo (2006), pertenciam a uma conjunção denominada Orinoco-amazônico, pois compartilhavam uma matriz cultural comum, incluindo instituições sociais, valores e crenças, o que facilitava a interação e articulação entre os povos.

De acordo com Castillo (2006), na época, a região do Orinoco era habitada por três grandes troncos linguísticos: Karib, Aruak e Sálica. No entanto, a língua Warao não pertence a nenhum desses troncos. O autor argumenta que o Warao é uma língua anterior à chegada dos grupos Karib, que migraram do planalto das Guianas entre 4.000 e 4.500 anos atrás, e dos grupos Aruak, que vieram do estado do Amazonas há cerca de cinco mil anos. Esses grupos teriam se estabelecido em territórios previamente ocupados por sociedades cuja língua não é classificada dentro dos troncos Aruak ou Karib, formando ilhas linguísticas rodeadas por esses grupos maiores.

Wilbert, citado por Ramos *et al.* (2017), desenvolveu um esquema explicativo que descreve as práticas culturais e simbólicas dos Warao como um mosaico composto por quatro formas distintas. Esse esquema busca captar a complexidade e a diversidade das formas como os Warao percebem e expressam sua identidade e suas práticas culturais. As quatro formas que podem assumir essas práticas são:

1) o delta Central: cuja especificidade é serem pescadores, caçadores e terem vida sazonal; 2) a área central do Amacuro ou o sudoeste do delta (Suroriental), onde eles são caracterizados como horticultores (de milho e mandioca), dispendo de residências fixas instaladas nas bordas dos grandes rios; 3) o delta Noroccidental: onde são caracterizados como pescadores, fabricantes de canoa, onde o buriti (*morichaleros*) tem grande importância e a horticultura é incipiente, e 4) a “boca do Orinoco”: regiões de marismas e pântanos, onde os Warao também são caracterizados como pescadores e buritizeiros (*morichaleros*), sem qualquer forma de agricultura (Ramos *et al.*, 2017, p. 07-08).

Essa diversidade e complexidade linguística e cultural sublinham a rica tapeçaria de interações e influências que moldaram as sociedades indígenas da região do Orinoco ao longo dos milênios.

A população Warao está distribuída em aproximadamente centenas de assentamentos localizados ao longo dos *caños* mais expostos a fenômenos ambientais severos. Apesar de haver assentamentos com até 500 habitantes, a maioria é composta por cerca de 50 a 250 pessoas. Também existem algumas poucas comunidades com apenas uma unidade doméstica, com 10 a 15 membros (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

No período que coincide com o início da colonização espanhola, até o século XVIII, os espanhóis não tinham interesse em colonizar os pântanos, lugares considerados de difícil manejo, o que acabou transformando-os em um local seguro para os Warao. Este marco tem grande repercussão na dinâmica do povo Warao, composição e localização das comunidades (García Castro; Heinen, 2000).

Na região baixa do delta, o terreno é alagadiço e grande parte imprópria para o cultivo. As terras altas são reservadas para o cultivo do cará (*ocumo chino*), enquanto que na área média do delta, onde estão as áreas mais elevadas, também se cultiva mandioca (*yuca*), banana, milho e diversos outros produtos agrícolas (Cardona, 2020).

O *moriche* (buriti), é uma palmeira nativa das regiões central e norte da América do Sul, tem um papel fundamental para os processos de condução da vida Warao. É considerada a árvore da vida, pois dela extrai muitos alimentos, como frutas, o amido retirado de seu tronco (*yuruma*), insetos e outros produtos secundários associados a ela, como a principal matéria-prima para a confecção dos artesanatos, a fibra do buriti.

Com a fibra do buriti são fabricados cestas, redes, bolsas, carteiras, chapéus, etc. Os Warao também fazem artesanatos com outros tipos de materiais, como peneiras para espremer a mandioca, diferentes tipos de cestas, como o *mapire*, que se carrega nas costas. Também confeccionam colares, brincos, pulseiras, pinturas, cadeiras, mesas, armários e muitos outros produtos (Cardona, 2020). O artesanato é um elemento fundamental que compõe a identidade Warao e também ajuda no sustento das famílias.

*Quando vejo o buriti aqui na cidade, sinto uma profunda saudade. Sinto como se estivesse na minha aldeia. Para mim não é uma simples árvore, é como a minha família* (Griselia Báez, líder e artesão Warao, em entrevista ao ACNUR, 2020).

*Quando cheguei no Brasil, era um lugar totalmente desconhecido. Aqui estamos fora do nosso contexto, fora do nosso lugar, mas o artesanato é um elo com a nossa cultura* (Fala de mulher Warao em entrevista ao ACNUR, 2020).

*Sempre nos lembramos cada dia da nossa origem. Dos meus tataravós, das minhas avós, de toda a minha família na verdade, quando começo a trabalhar com o artesanato* (Fala de mulher Warao em entrevista ao ACNUR, 2020).

Até o início do século XX, os Warao tinham uma economia baseada na coleta de alimentos, onde faziam deslocamentos sazonais no interior das florestas e dos pântanos, orientados com base no ciclo das cheias do Orinoco. Geralmente estavam em busca de frutas, sementes, mel, pequenos animais e *yuruma* (amido extraído do caule do buriti). Podiam

percorrer até 120 quilômetros de distância em atividades de coleta, o que dura uma média dois meses. Geralmente as famílias extensas, compostas por 30 a 50 membros, percorriam a região, se abrigando em casas temporárias feitas de folhas de palmeiras (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

De acordo com o Parecer Técnico do Ministério Público Federal (Brasil, 2017) as transformações na região do delta do Orinoco, que remontam à expansão colonial e sucessivas implementações de projetos governamentais desenvolvimentistas ocorridas no século XX, impactaram diretamente nas dinâmicas socioculturais dos Warao e influenciaram em fugas para contextos urbanos da Venezuela.

Na década de 1920, foi introduzido por missionários católicos oriundos da Guiana, uma nova prática extrativista em território Warao, a do *ocumo chino*, que como visto, é uma planta rica em amido, semelhante ao inhame e ao cará. Pouco a pouco a atividade se tornou corrente e substituiu a prática tradicional da *yuruma* na dieta Warao. O ocorrido retirou a exclusividade dos Warao sobre o uso de seu território com a prática comum do *moriche* (buruti), contribuindo com a transformação dos mesmos em agricultores (Heinen *et al.*, 1996; García Castro, 2009).

Com a introdução do cultivo de *ocumo chino*, os Warao começaram a abandonar os buritizais e a dinâmica associada a eles, tornando-se, conforme García Castro (2006), agricultores incipientes. O cultivo de *ocumo* foi incentivado pelos missionários, que buscavam fixar os indígenas nas missões. Simultaneamente, os crioulos, que antes dependiam de mão de obra externa para o cultivo de arroz, passaram a contar com trabalhadores locais, o que também impulsionou o cultivo do tubérculo.

Antes da introdução do *ocumo chino*, os Warao dependiam principalmente do buriti como alimento essencial. Seus deslocamentos eram guiados pelas estações do ano e pelos ciclos naturais. De acordo com Heinen *et al.* (1996), o reaparecimento das *Plêiades*, uma constelação visível a leste em meados de junho, sinalizava o início do novo ano para os Warao.

Durante o verão, que vai de janeiro a março, o buriti, que é rico em amido, tornava-se uma fonte abundante de alimento. Neste período, a água do mar invadia os rios menores, forçando os Warao a se deslocarem para áreas mais altas e para o interior das terras. Com a maior quantidade de peixes nos igarapés (pequenos rios e canais), alguns chefes estabeleciam assentamentos ribeirinhos e se dedicavam à pesca, enquanto outros membros da comunidade iam aos buritizais para coletar a fécula do buriti. Outros grupos se dedicavam à captura de jabutis, tartarugas e iguanas (Rosa, 2020).

Além disso, a autora afirma que os Warao usavam a combinação das fases da lua e das constelações para determinar o melhor momento para a captura de caranguejos, deslocando-se dos buritizais para a costa na época adequada.

Essas práticas evidenciam a profunda conexão dos Warao com o meio ambiente e sua habilidade em utilizar observações astronômicas e ciclos naturais para otimizar suas atividades de subsistência.

Com a transição de uma economia extrativista para uma economia agrícola, começam transformações sociais significativas na organização da vida Warao, como alterações no atual modelo de assentamento e com os primeiros deslocamentos para as regiões urbanas da Venezuela contribuindo (Heinen *et al.*, 1996; García Castro, 2009).

A transição econômica remonta ao período de 1915, em que o Estado venezuelano determinou a responsabilidade de manejo dos povos indígenas aos missionários católicos, que deveriam “civilizá-los” e evangelizá-los. O intuito era fixar os indígenas nas áreas que pudessem facilitar seu domínio e manter as missões, já que geograficamente era mais fácil submeter o povo ao controle e a agricultura era a base econômica das missões (ACNUR, 2021).

Devido a relação estreita com o seu território, conhecimento aprofundado do curso dos rios e os obstáculos próprios para quem desconhece a geografia dos pântanos e rios, os Warao não foram completamente subordinados às intervenções das missões religiosas (Tiapa, 2007).

Devido às suas características culturais e à ecologia específica de seu território, nunca foram totalmente submetidos ao regime de missões. Como observa Tiapa (2007, p. 235 – tradução própria), "para os missionários, era impossível estabelecer missões nos caños; era necessário deslocar os Warao para outras áreas, das quais os indígenas sempre tinham a oportunidade de escapar, com exceção de casos muito específicos".

Além disso, o fato de o delta do Orinoco ser um ponto crucial para rotas comerciais e mobilidade humana, permitiu que os Warao estabelecessem uma variedade de relacionamentos. Entre eles, destaca-se a receptividade em relação a outros povos indígenas que fugiam do massacre colonial. Segundo Tiapa (2007), esses fugitivos eram incorporados à sociedade Warao, o que, como visto anteriormente, intensificou sua diversidade interna e influenciou suas formas de organização, linguagem e práticas culturais.

Assim, embora os Warao sejam descritos como uma unidade étnica, na prática, formam um conglomerado composto por três ou mais subgrupos. Esses subgrupos falam a mesma língua, mas são cultural e socialmente distintos entre si. Por isso, como afirma Ávalos (2002), falar sobre o povo Warao é falar sobre a diversidade Warao.

O deslocamento em direção a outras extensões trouxe desafios à sobrevivência das famílias e gerou mudanças profundas em seu modo de vida. Um exemplo disso, foi a inserção do trabalho assalariado e a substituição de uma alimentação tradicional mais rica por uma dieta mais pobre em nutrientes. “Não era possível sobreviver só de *ocumo chino*, e os peixes já não eram suficientes, então, muitos indígenas passaram a se empregar nas serrarias ou em fábricas de palmito; outros chegaram a trabalhar como lenhadores ou produtores de arroz” (ACNUR, 2021).

A partir de 1960, com a introdução de novas práticas extrativistas em algumas regiões do Orinoco, investidas do setor petrolífero no território e a construção de barragens no rio Manamo para a expansão da atividade agropecuária na região, ocasionaram uma série de efeitos adversos, como a salinização do rio na estação seca, a acidificação dos solos, o aumento do nível da água, provocando alagamentos e impactando negativamente as práticas agrícolas e de pesca; além do desmatamento, poluição dos rios, o surgimento de doenças nas regiões e de água parada, também teve um impacto nos povos indígenas da região.

Posteriormente, na década de 1990, a Venezuela enfrentou uma epidemia de cólera que provocou a morte de cerca de 500 pessoas no delta do rio Orinoco, em sua maioria, indígenas Warao. A necessidade de atendimento médico impulsionou comunidades inteiras a se deslocarem para as cidades (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017).

Atualmente, os deslocamentos se intensificaram a partir da crise política, institucional e econômica da Venezuela, marcada por queda do preço do petróleo, baixa produção econômica, altos níveis de desemprego, aumento das violências e violações de direitos, desvalorização da moeda, desabastecimento de produtos básicos e hiperinflação, ocasionando uma estagnação econômica e a paralisação da máquina estatal. Este contexto histórico e político fez com que os deslocamentos chegassem a proporções transnacionais, forçando os Warao a migrarem para países vizinhos (IDEM).

Segundo a antropóloga Marlise Rosa (2020), entre as razões que levaram os Warao a deixar a Venezuela, destacam-se a fome e a suspensão dos programas sociais. Por isso, vieram ao Brasil em busca de alimentos, roupas, trabalho e dinheiro, que obtiveram tanto por meio de doações quanto pela venda de artesanato. Além disso, procuravam acesso a cuidados de saúde, pois muitos chegavam feridos ou doentes, e muitas mulheres estavam grávidas.

Em outra ocasião, Ramón, indígena da comunidade Kuberuna, disse-me que sua vinda ao Brasil foi motivada pela morte de dois sobrinhos, ainda crianças, por falta de atendimento médico. Com medo de que seus filhos adoecessem, decidiu vir para cá. Afirmou que na época de Chávez isso não acontecia, que

os médicos iam até as comunidades e havia poucas mortes. Agora, além da distância até um hospital, qualquer medicamento é muito caro e não conseguem pagar. Em Tucupita, queixou-se que para tudo precisam de dinheiro. Sua comunidade estaria se esvaziando, pois embora houvesse comida “pescado, ocumo e yuruma, la gente se moría” (Escuta de Rosa ao relato de Ramón, 2020).

Os Warao se deslocam para o Brasil desde 2014, penetrando a fronteira brasileira através do estado de Roraima, cidade de Pacaraima. Desde o princípio, se registra uma maior concentração de migrantes e refugiados nos estados do Norte do Brasil: Roraima, Amazonas e Pará. No entanto, já existem registros da presença de indígenas Warao em cidades de diferentes regiões do Brasil (Botelho; Ramos; Tarragó, 2017).

O fluxo de deslocamento forçado se intensificou entre 2019 e 2022, em uma conjuntura de flagrante discrepância entre o número de novos refugiados na região e a fragilidade da atuação entre os órgãos governamentais. O contexto traz ao centro do debate dois temas que têm sido invisibilizados em todo o mundo: o deslocamento indígena e a vida da(o) indígena migrante e refugiada(o) em contexto urbano (Trujano, 2008).

Cinco etnias oriundas da Venezuela somam o contingente de pessoas indígenas refugiadas e migrantes no Brasil. Em termos numéricos o maior grupo é constituído pelos Warao, seguido dos Pémon, E'ñepá, Kariña e Wayúu. Segundo dados oficiais populacionais do [Painel de Perfil Populacional Indígena](#) do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR, 2022), estima-se uma população de aproximadamente 7.000 indígenas Venezuelanos no Brasil, dos quais 70% são indígenas da etnia Warao. Roraima, Amazonas e Pará representam mais da metade das(os) indígenas venezuelanas(os) no Brasil.

A organização afirma que crianças e adolescentes representam quase metade desta população. Enquanto isso, segundo a pesquisa realizada pela OIM (2021), a diferença na proporção entre pessoas do sexo masculino (52%) e feminino (48%) é pequena. Quanto à autodeclaração sobre gênero e orientação sexual, 1% se declarou LGBTQIAPN+. Desse percentual, 56% são mulheres e 44% homens, e todos viviam na região Norte no momento da entrevista.

O deslocamento forçado venezuelano, indígena ou não, agora é uma realidade do Brasil que tem forte repercussão nas políticas brasileiras, na igualdade de direitos, nas diferenças culturais, no bem-estar, saúde, educação, economia e manutenção da vida desses povos.

O Brasil é buscado como uma possibilidade de recomeço, sobrevivência e na busca de melhores condições para a subsistência, frente aos desafios na caminhada e na chegada ao país de destino. população em vulnerabilidade encontra diversos obstáculos, como a xenofobia,

falta de moradia, desemprego, dificuldade de acesso a serviços básicos, distinções culturais, desconhecimento ou inaplicabilidade de seus direitos, entre muitos outros.

## 4 A MULHER WARAO: GÊNERO E MIGRAÇÃO

### 4.1. A MULHER WARAO NA COMUNIDADE DELTANA

Lafée e Wilbert (2001) destacam o papel central da mulher Warao na comunidade, em que é o pilar fundamental ao redor do qual a sociedade Warao se organiza. Infante (2020, p. 32) descreve a vida diária da mulher Warao como inserida em um sistema complexo e multidimensional de crenças e práticas interligadas. Esse sistema inclui não apenas elementos materiais, como a terra, a água, as pedras sagradas, como o quartzo, mas também recursos naturais como as palmeiras de buriti, outras plantas, animais e insetos. Esses componentes estão inter-relacionados de forma harmoniosa por meio de canais de comunicação que permitem o contato com o mundo espiritual (Farias, 2022).

De fato, nos âmbitos cosmológico, religioso e cotidiano, as mulheres Warao são o alicerce e os pilares que mantêm conectadas essas esferas. Na visão de mundo Warao, atribui-se à mulher o papel de criadora do mundo físico, do gênero masculino, das florestas e da fauna. A trajetória da mulher Warao é marcada por uma série de papéis e responsabilidades ao longo de sua vida (Farias, 2022).

A autora menciona que desde o início de sua existência, a menina Warao é guiada por outras mulheres da comunidade, que a cercam com rituais e encantamentos destinados a invocar poderes sobrenaturais que facilitam o parto. Nos primeiros meses de vida, é a mãe quem garante a segurança física e emocional da menina, proporcionando proteção, alimentação e cuidados. Com o tempo, a menina aprende a navegar pelo seu ambiente, descobrindo um espaço seguro para brincar e aprendendo a usar o local apropriado para suas necessidades.

Aos sete meses, a menina já começa a desfrutar do carinho e dos cuidados das avós, tias e primas. Nesse período, é introduzida a alguns alimentos tradicionais da culinária Warao, como o *ocumo chino* e diversos tipos de peixe (Lafée; Wilbert, 2001).

Ao começar a andar, a menina Warao já possui a capacidade de compreender e se ajustar às correções que recebe, refletindo um entendimento das regras e expectativas sociais. A partir dos dois anos, ela internaliza que a educação se baseia na assimilação e na lembrança dos ensinamentos transmitidos. Este período é crucial para a aprendizagem dos costumes e regras que regulam a vida comunitária (Farias, 2022).

Além disso, nessa fase, a menina é introduzida às tarefas domésticas, começando com os ensinamentos fundamentais da vida cotidiana. Ela acompanha sua mãe no *conuco*, a pequena horta familiar, participando da sementeira e da colheita dos alimentos cultivados por

sua mãe e outras mulheres da comunidade. Além disso, aprende a manobrar uma canoa por conta própria e a preparar o pescado.

Como descreve Amalia Zapata, uma das mulheres Warao do caño Winikina, na região do rio Orinoco, "elas aprendem de tanto olhar como nós fazemos" (IBIDEM, p. 92). Esse processo de aprendizagem é altamente observacional e prático, refletindo a transmissão de conhecimentos e habilidades essenciais para a vida em comunidade.

A jovem Warao recebe de sua mãe uma educação prática e vivencial desde cedo. Aos oito e nove anos, já é capaz de fazer redes e entrelaçar cestas sozinha. Aos dez, domina atividades como cozinhar, lavar, semear, buscar lenha e cuidar dos irmãos. Com a puberdade, sua mãe e tias a mantêm distante dos homens, ocupando-a com tarefas relacionadas ao artesanato, preparação de remédios e aprendizado sobre a dieta Warao. Cercada por familiares e amigas, ela internaliza os costumes, hábitos e obrigações sociais da sua comunidade. A aldeia e o território, são como uma escola, permitindo-lhe compreender a importância e o significado de ser mulher no contexto Warao (IBIDEM, p.95).

Durante as visitas a parentes e amigos com problemas de saúde, a menina acompanha a mãe e aprende a combater doenças como diarreia, febres e picadas de insetos com receitas fitoterápicas. Inicialmente, aprende receitas simples e, conforme cresce e desenvolve uma compreensão mais complexa, passa a conhecer fórmulas que utilizam múltiplos ingredientes de diversas plantas. Com o tempo, adquire conhecimento sobre onde encontrar essas plantas, suas utilidades e as necessidades para a elaboração de remédios (IBIDEM, p. 96).

Baseadas nos ciclos da vida, em algumas sociedades indígenas, a compreensão da infância está intimamente ligada à noção de pessoa humana e ao processo de construção dessa identidade. Diferentemente da visão ocidental, que define a pessoa com base no nascimento biológico, em algumas culturas o conceito de pessoa é moldado pelo nascimento social e pela corporalidade. A "personitude", assim como o corpo, são qualidades que se desenvolvem gradualmente através da construção de relações apropriadas, da integração em uma rede de parentesco e da participação em rituais de iniciação e de passagem, que configuram o nascimento social (Vasconcelos, 2011). Assim, a atribuição do status de pessoa é determinada pelo consenso social e não apenas pelo nascimento biológico (ACNUR, 2024).

Na infância, as brincadeiras das crianças Warao são uma extensão do seu ambiente e cotidiano. As meninas frequentemente se envolvem em brincadeiras de "casinha", utilizando miniaturas de utensílios que replicam objetos do dia a dia de suas mães, como fogões, panelas, redes e alimentos. Os meninos, por sua vez, participam dessas atividades assumindo o papel de pais, imitando práticas como a pesca e a captura de peixes. Além dessas brincadeiras, é comum

ver as crianças se jogando no rio a partir das plataformas onde as canoas estão amarradas, competindo em natação e brincando de pega-pega na água. Elas também se divertem pulando corda e jogando bola (IBIDEM, p. 98).

A partir dos 11 ou 12 anos, as meninas Warao começam a se afastar dos meninos, interrompendo as brincadeiras em conjunto devido à percepção de que os meninos são "muito rudes". Nessa fase, as atividades lúdicas ganham um caráter mais competitivo, com desafios para determinar quem é mais rápido e habilidoso, como na construção de canoas pelos meninos ou na confecção de redes pelas meninas (IBIDEM, p. 100). Paralelamente, as meninas passam a aprender com seus avós sobre o respeito à natureza, as crenças e os mitos fundadores da comunidade, que são frequentemente transmitidos pelos sábios. Esses mitos abrangem os diferentes ofícios e papéis dentro da sociedade Warao, incluindo as obrigações morais e sociais associadas, e as sanções para aqueles que não cumprem as normas estabelecidas (IBIDEM, p. 104).

Além desses aspectos, a menarca representa um evento significativo na vida da adolescente Warao, marcado por mudanças físicas e uma profunda conexão com o sobrenatural, o folclore, e numerosos tabus. Na cultura Warao, o sangue menstrual é visto como uma substância vital, mas também perigosa, que pode causar doenças ou até a morte se entrar em contato com elementos naturais como ar, terra, água e fogo. Como resultado, a menstruação é cercada de tabus e precauções. Durante esse período, a menina é isolada em barracas construídas pelos homens, longe da comunidade e do núcleo familiar. Esse isolamento não apenas protege o ambiente, mas também simboliza o início das responsabilidades e das tarefas associadas ao papel de mulher adulta, permitindo que a jovem aprofunde seus conhecimentos sobre suas novas funções dentro da sociedade (IBIDEM, p. 110).

Após o período de reclusão durante a menstruação, a jovem Warao realiza um banho de purificação para remover a força maléfica associada ao sangue menstrual. Este ritual ocorre em estruturas construídas pelo pai e por outros voluntários da comunidade. A construção dessas estruturas é ritualizada: apenas determinados troncos são utilizados e a talha é responsabilidade exclusiva do pai, enquanto o encaixe e outros detalhes podem contar com a ajuda de outros homens. Esse banho simboliza uma "depuração mística" que abre o caminho para a mudança e estabelece uma harmonia entre a jovem, o universo e a organização social (IBIDEM, p. 119).

Na fase adulta, a mulher Warao cuida de si com óleo de coco, pintura corporal e adornos feitos de sementes e conchas. A moda é influenciada pelas "monjas" dos anos 1950,

que introduziram máquinas de costura, criando um padrão único de vestido. O casamento é um acordo social que visa a prosperidade das famílias, e hoje a mulher escolhe seu parceiro, que deve obter a aprovação dos pais. O homem se muda para a casa da esposa, conforme a regra de residência pós-matrilocal. Se a mulher casa com alguém de outra aldeia, seus filhos são considerados Warao. Durante a gravidez, busca ajuda das fitoterapeutas da família. A aliança com os pais é vital, e a mulher e seu esposo devem cuidar deles até o fim de suas vidas, considerando a presença de uma filha como uma estabilidade econômica essencial (IBIDEM, p. 119).

Santos, Ortolan e Silva (2018, p. 9) destacam a importância da mulher Warao na esfera matrimonial, mesmo em contextos migratórios. A maioria dos casamentos ocorre entre pessoas da mesma etnia Warao. No entanto, há exceções, como o caso de um jovem venezuelano não indígena que se casou com uma mulher Warao após se conhecerem no abrigo da “Pintolândia” em Boa Vista. Apesar de não ser um caso comum, o jovem seguiu a prática tradicional de residência uxorilocal, mudando-se para viver com a família de sua esposa.

Os autores ainda destacam que na comunidade Warao, a prática da poligamia é comum. Um homem pode ter várias esposas, mas a nova união só ocorre se a esposa atual autorizar e solicitar ao marido que procure uma nova esposa para ajudar nas tarefas domésticas. A escolha da nova esposa também deve ser aprovada pela esposa atual; se ela não concordar, o marido não poderá se casar com outra mulher.

O processo de divórcio também demonstra a autonomia da mulher Warao. Como o homem se desloca para a aldeia da esposa, ela pode simplesmente pedir que ele vá embora com seus pertences em caso de problemas ou conflitos (LAFÉE; WILBERT, 2001, p. 163).

Em caso de falecimento do marido, a mulher e seus filhos são “herdados” pelo irmão ou parente mais próximo do falecido. Após um ano, ela é livre para se casar novamente, o que contribui para a dinâmica de trabalho e cooperação na comunidade. O homem Warao desempenha um papel vital, cuidando da família, garantindo o sustento através da caça, pesca e fabricação de suas próprias armas.

Segundo Lafée e Wilbert (2001), o papel da mulher Warao não se limitou historicamente à procriação e aos cuidados com os filhos. Ela desempenhou um papel crucial na produção de alimentos, na fabricação de utensílios e na confecção de roupas. Além disso, foi responsável pela transmissão de valores sociais, éticos e culturais, fundamentais para a coesão de sua família e comunidade em geral.

Dessa forma, o conceito de “poder” inerente à mulher Warao não se refere a uma manobra social para adquirir prestígio ou respeito e exercer domínio sobre os outros, mas sim

ao poder que dá liberdade em priorizar a necessidade também das mulheres e garantir a distribuição igualitária dos recursos dentro da comunidade.

Geralmente as atividades diárias são divididas por idade e o sexo, onde a mulher participa ativamente de todos os processos de organização e manutenção da vida em comunidade. O seu mundo vai além no *Hanoko* (Casa) em que vive com seu núcleo familiar. As mulheres são responsáveis pelo cultivo, coleta e preparação dos alimentos, distribuição equitativa dos recursos, fabricação de redes e cestas, além dos cuidados com os filhos pequenos e com os doentes. Enquanto isso, os homens constroem as casas e as canoas, preparam os terrenos para a agricultura, caçam e pescam (Lafée; Wilbert, 2001).

Desde os tempos pré-hispânicos, as mulheres no Delta do Orinoco têm sido coletoras, transportadoras, artesãs, fitoterapeutas e navegadoras. Dominam em seu ambiente a flora, a preparação de medicamentos, a distribuição e coleta de alimentos e a fabricação de artesanatos. A participação feminina na economia Warao sempre teve e tem relevância na manutenção da vida familiar (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

Existe uma evidente distinção baseada em gênero do trabalho, em que as mulheres têm um papel mais constante e exigente diariamente do que o homem, embora o trabalho deste atue sob demanda e seja mais perigoso. Essa divisão também determina o sentido de posse: "Enquanto que ao homem pertence apenas a canoa, à mulher pertence a casa com tudo o que nela está" (infante, 2020).

Vale ressaltar que regras e papéis dentro da unidade doméstica vão depender do local de origem e histórico de cada subgrupo. Geralmente as sociedades giram em torno de homens e mulheres que possuem familiares complementares (Infante, 2020).

Segundo os autores, qualquer atividade para a subsistência da comunidade é coordenada pelo *aidamo*, como o trabalho nos buritizais, a caça, a pesca e qualquer outra atividade essencial para a manutenção do grupo. A *arani*, mulher mais velha, coordena o cotidiano de mulheres e crianças, gerencia o produto social de todas as atividades e qualquer outra atribuição que esteja sob a sua responsabilidade.

Na cosmovisão Warao, a maneira de ver o mundo que os rodeia estabelece que o território, rios e a fauna compõem o todo feminino, conhecido por *Dani Jobai*, Mãe Terra (infante, 2020). A sua visão de mundo está baseada na busca de um equilíbrio entre três elementos: homem, mulher e seres sobrenaturais. A cada vez que um indivíduo intervém na natureza, existe a necessidade de uma compensação aos espíritos (Coleção Santillana, 2009).

De acordo com o autor(a), é atribuída à mulher a criação do mundo físico, o gênero masculino, o bosque e a fauna. É possível afirmar que a mulher Warao representa a vida e sua

criação, em que o exercício comum no decorrer de sua existência pode ser traduzido no cuidado recebido de outras mulheres da comunidade, a apresentação dos costumes, língua e rituais.

Não obstante, sob o sistema de economia nacional branco e a transição da comunidade Warao do extrativismo à agricultura, rapidamente foi transformada a organização Warao do controle econômico, que passou da unidade doméstica tradicional matrifocal, para uma organização patrifocal da família. O resultado foi a distorção das estruturas políticas e sociais e a transformação da família extensa (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

No século XX, a crescente influência de missionários e empresários criollos levou os Warao a adotar a agricultura de forma mais abrangente e a se inserir no mercado nacional como trabalhadores não qualificados. Essas mudanças parecem ter enfraquecido a estrutura matrilocal da família extensa, promovendo a formação de famílias nucleares com liderança masculina. Isso pode ter provocado uma mudança no controle administrativo das casas, que antes era exercido pelas mulheres e agora pelos homens (Wilbert; Lafée-Wilbert, 2009). Contudo, como mencionado anteriormente, as mulheres ainda desempenham um papel crucial nas comunidades e muitos casamentos continuam a seguir o padrão matrilocal.

Esse processo gerou conflitos nas relações interpessoais dentro do núcleo familiar, que não possuía o sistema de reciprocidade que mantinha as unidades domésticas ligadas cultural e socioeconomicamente. Houve uma mudança radical no trabalho comunitário para a venda de serviços em todas as áreas da vida cotidiana (alimentação, transporte, construção de moradias, exploração madeireira, etc.). Em geral, as relações entre ambos os gêneros e, particularmente, o status e o papel das mulheres foram alterados com o passar do tempo (Lafée-Wilbert; Wilbert, 2008).

Cecília Ayala Lafée (2008) argumenta que a mulher Warao do século XXI, embora considerada como principal protagonista da sociedade indígena, não figura com frequência no contexto tradicional onde os argumentos cívicos e sociais são travados. Pelo contrário, se esforça para sobreviver trabalhando dupla jornada, entre a cansativa coleta de dinheiro nas ruas e seus deveres como artesã, dona de casa, e cuidadora.

Deste ponto de vista, o panorama geral do papel das mulheres ao longo da história, até o que se têm hoje como dinâmicas predominantes, traz à complexidade do contexto, em categórica oposição ao discurso de que são carentes de agência própria, para enfatizar o seu papel político, econômico e representativo (Sacchi; Gramkow, 2012). Rocha (2012) coloca a possibilidade de “pensar a sociedade não como tipos de domínios, mas os domínios como tipos de socialidades”. Assim, a atuação das mulheres nos coletivos indígenas, principalmente como

articuladoras das principais decisões intracomunitárias, é primordial para a sua constituição e conservação, assim como da sua comunidade.

Nas comunidades Warao, as mulheres desempenham um papel crucial na distribuição e redistribuição dos recursos, especialmente dos alimentos, dentro da unidade doméstica. Este processo é gerenciado através de uma rede familiar que segue a estrutura filha-mãe-avó. Além dessas tarefas diárias, as mulheres Warao também se envolvem ativamente em atividades que exigem a permanência do grupo fora de casa por vários dias. Exemplos dessas atividades incluem a caça aos caranguejos e a coleta do *moriche* (Heinen; Lizarralde; Gómez, 1990, p. 10 e 16).

Segundo os autores, a elaboração da fibra de buriti, usada para confeccionar redes, chapéus, cordas e artesanatos, é um processo demorado realizado principalmente pelas mulheres Warao. Durante as expedições de coleta, elas, com a ajuda de familiares, selecionam botões novos de palmeira. Em casa, a fibra é extraída, cozida, tingida e seca ao sol. A mulher então inicia o processo de fiação, frequentemente com a ajuda do joelho e da coxa, e continua mesmo após a perda da visão, destacando sua importância na comunidade. Este trabalho, feito na presença de filhos e netos, é essencial para a preservação cultural e como fonte de renda em tempos de escassez alimentar.

*Eu me sinto orgulhosa de ser uma indígena da minha etnia Warao. Orgulhosa dos meus pais que me ensinaram desde criança o trabalho do artesanato Warao. Agora, não deixamos de alcançar os nossos sonhos já que o artesanato é muito valioso para as nossas vidas (Imérta Núñez, indígena Warao. Entrevista para ACNUR, 2020).*

Nos grupos de trabalho femininos, a função desempenhada pela mulher varia de acordo com sua especialização: abastecimento básico, coleta de plantas medicinais e preparação de remédios, ou tecelagem de redes e cestas. Aqueles que se destacam nas duas últimas atividades são amplamente reconhecidas e apreciadas por sua comunidade e família, recebendo elogios e gratidão de suas mães e avós por transmitirem essas habilidades essenciais (Lafée; Wilbert, 2001, p. 182). Redes e cestas são itens indispensáveis no cotidiano dos Warao, tornando sua fabricação altamente valorizada.

Segundo Lavandero (2000, p. 25), além dessas tarefas, as mulheres Warao também praticam o xamanismo, uma atividade que foi predominantemente masculina por muito tempo. A cosmologia Warao inclui divindades principais, deidades menores e espíritos ancestrais. Entre as mulheres xamãs, existem duas categorias: *joarotu*, que lida com poderes malignos para curar ou enviar malefícios, e *wisiratu*, que utiliza forças benéficas para curas. As xamãs

utilizam poderes sobrenaturais para prever o futuro, controlar o clima, tratar enfermidades e expulsar espíritos. O autor observa que o xamanismo feminino é frequentemente praticado pelas esposas dos xamãs, que aprendem rituais e práticas com seus maridos. Com o tempo, as mulheres Warao têm assumido papéis cada vez mais significativos no campo espiritual, envolvendo-se diretamente nas práticas dedicadas às deidades de seu universo cosmológico.

No entanto, um salto aqui é importante em direção à uma análise da etnologia de Wilbert, um dos principais autores discutidos neste trabalho por suas contribuições relevantes para a literatura sobre os Warao. De acordo com a autora Anna Curtenius Roosevelt (2022), existe no trabalho de Wilbert uma tendência ao masculinismo. Apesar de reconhecer que a principal divindade dos Warao é feminina e que as famílias extensas são organizadas em torno de uma líder feminina mais velha, Wilbert não incluiu entrevistas com mulheres Warao, concentrando-se exclusivamente em entrevistas com homens. Wilbert baseou suas reconstruções da cosmologia Warao nos relatos de um grupo limitado de xamãs e nunca examinou os papéis de liderança feminina. Além disso, ele usou termos pejorativos ou diminutivos para descrever os papéis femininos e termos de destaque social para os papéis masculinos.

Por exemplo, o pequeno santuário masculino foi denominado "templo", enquanto a estrutura ritual feminina, apesar de ter dimensões semelhantes, foi chamada de "cabana" (Wilbert 1972, 1980a). Ele descreveu os principais "deuses" ancestrais, conhecidos como *Kanobo*, como personagens masculinos, embora a deusa central do panteão também fosse uma *Kanobo* (Wilbert 1993). Os únicos xamãs e sacerdotes que ele consultou eram homens, apesar de reconhecer que as mulheres também eram xamãs e realizavam cerimônias (ROOSEVELT, 2022).

A autora ainda menciona que Wilbert contrasta com pesquisadores anteriores, como Walter Roth, que frequentemente entrevistava mulheres mais velhas e incluía suas histórias e pensamentos (por exemplo, 1915: 194, 196, 256). Ele também se diferencia do missionário Barral, que dedicou um artigo inteiro às canções de ninar das mães (Barral, 1957) e incluiu importantes declarações de mulheres anciãs sobre as crenças espirituais dos Warao (por exemplo, Barral, 1969, 1981) e fotos de rituais realizados por mulheres (por exemplo, Barral 1979, p. 358).

Voltando ao ciclo de vida Warao, ao chegar à velhice, a mulher Warao viveu uma vasta gama de experiências emocionais: a alegria da infância, a curiosidade da adolescência, o comprometimento da vida adulta ao dividir sua existência com outra pessoa, e a responsabilidade de ser mãe, ao mesmo tempo em que enfrenta a dolorosa realidade de perder

47% de seus filhos antes da adolescência (Lafée; Wilbert, 2001, p. 251). Ela também experimenta a felicidade de ver seus filhos adultos se casando e lhe dando netos. No entanto, a velhice não a isenta de responsabilidades. Se não estiver doente, continua a cuidar da casa, do marido e da coleta de alimentos, além de ajudar as filhas e noras com os netos. No tempo livre, ainda sai com a canoa, junto com o marido, para visitar amigos e parentes em outras comunidades. Em caso de se tornar viúva, viverá com uma filha ou irmã. Graças às habilidades essenciais desenvolvidas ao longo da vida, sua presença continua sendo valiosa e não representa um "peso" para a família.

Cada cultura tem sua própria maneira de lidar com a morte. Entre os Warao, a morte é aceita como parte natural do ciclo da vida e é comparada a um cansaço físico que acomete os mais velhos. Mesmo assim, nos últimos momentos, a anciã Warao é cercada pela família e pelos xamãs, que tentam proteger sua passagem da morte, possivelmente causada por espíritos malignos. Após seu falecimento, suas filhas, irmãs e netas cuidam do corpo conforme os ensinamentos recebidos: seu rosto é limpo e pintado, o corpo é vestido com a melhor roupa disponível, e colares e brincos são colocados com cuidado. O corpo é então colocado no chão de sua casa, cercado por seus objetos mais preciosos. O sepultamento é acompanhado de lamentos e recordações de seus feitos e qualidades, celebrando sua vida dentro da família e da comunidade (IBIDEM).

Além disso, um elemento fundamental para a perpetuação da memória de um povo, é a preservação da sua língua, costumes, cantos e artesanato, atividades geralmente desempenhadas pelas mulheres Warao em sua comunidade. A preservação cultural é fundamental para manter viva a memória coletiva. O papel das mulheres indígenas na transmissão dos conhecimentos tradicionais e ancestrais é fundamental, como canta uma mulher em um vídeo oficial do ACNUR (2022):

*Jacaré, Jacaré. Quando eu descia com a corrente de água, tropecei na sua calda (2x). Ta na na na na, ta na na na na na" (2x).*

(Canta mulher Warao em entrevista para ACNUR, 2022).

Quando uma lembrança é vivida por um indivíduo ou transmitida através de uma comunidade ou grupo, ela gradualmente se transforma em um patrimônio coletivo. As informações mais significativas dessas lembranças são passadas de geração para geração, formando a história oral de um lugar ou grupo específico. Essa memória coletiva tende a

idealizar o passado e frequentemente está associada a um evento específico que é considerado de extrema importância (Miranda, 2019).

De acordo com Olga Von Simson (2003), a memória coletiva é composta por eventos e elementos que são considerados significativos e que se tornam parte da memória oficial de uma sociedade. Ela se manifesta em diversos "lugares da memória", que incluem memoriais, monumentos, hinos oficiais, quadros famosos, bem como obras literárias e artísticas. Esses lugares da memória são formas concretas de preservar e expressar a versão estabelecida do passado coletivo de uma sociedade.

A definição de memória coletiva inclui um conceito fundamental: os lugares de memória, introduzido pelo historiador francês Pierre Nora no século XX. Simplificando, um "lugar de memória" pode ser entendido por três características principais: material e físico, como museus, arquivos, cemitérios, coleções, comemorações, tratados, monumentos, santuários, associações e jornais; é funcional, na medida em que visa a cristalização e transmissão da lembrança; o simbólico, pois representa um acontecimento vivido por um grupo restrito, muitas vezes já ausente, mas que ainda carrega um significado para uma maioria que não participou diretamente do evento. A existência e a preservação desses lugares pretendem combater qualquer possibilidade de esquecimento. Como Nora ressalta, “se o que [os lugares de memória] defendem não estivesse ameaçado, não se teria a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que nos envolvem, eles seriam inúteis” (Nora, 1993, p. 13).

Dessa forma, entendemos que a memória coletiva se configura como um repositório abstrato de informações sobre uma comunidade. Ela se forma a partir das memórias individuais, se manifesta materialmente por meio de lugares de memória e tende, de maneira espontânea, a ressignificação constante.

É neste contexto que emergem as mulheres Warao, como responsáveis por uma atuação decisiva na garantia da sobrevivência e autonomia de seu povo. Tanto como fornecedoras das informações para a tomada de decisão dentro da comunidade, quanto para a geração de renda, criação e renovação da vida, transmissão dos conhecimentos, práticas culturais e crenças. Dessa forma, são parte imprescindível dessa trama complexa em direção a garantia de direitos e a qualificação das ações e trabalhos com a população indígena refugiada e migrante Warao.

## 4.2 FRONTEIRAS DO GÊNERO, AS MARGENS DA MIGRAÇÃO

Recém-chegada a Belém, Yulemis (nome fictício) teve a sua bebê levada pelo conselho tutelar, enquanto amamentava na rua, sentada em uma calçada, onde todas as manhãs levava um copinho feito de garrafa pet até os carros no semáforo para pedir dinheiro. Ela não entendeu o que fez de errado. A coleta de dinheiro nas ruas é entendida como uma prática de trabalho, moldada pelas migrações forçadas e estabelecida para garantir a sobrevivência da família. Além disso, uma mãe Warao geralmente leva os seus filhos para onde vai.

Para as indígenas, mesmo reconhecendo os riscos e desafios de estar com as crianças nas ruas, essa prática é uma maneira de garantir a segurança e proximidade das crianças. Muitas vezes, especialmente em áreas com pouca proteção social, a arrecadação de dinheiro nas ruas é crucial para a alimentação e o pagamento do aluguel das famílias.

Apesar dos relatos de insatisfação, medo e cansaço associados a essa forma de arrecadação, e do desejo de encontrar emprego, seja formal ou informal, pedir dinheiro nas ruas acaba sendo a única opção possível para muitas famílias na obtenção de sustento. Além disso, os recursos arrecadados no Brasil são frequentemente enviados para parentes na Venezuela, demonstrando a importância dessa atividade não apenas para a família que está no Brasil, mas também para os familiares que permanecem no país de origem.

Uma mulher idosa chamada Soraya (nome fictício) veio ao Brasil para procurar o marido, que havia chegado há dois meses no Brasil em busca de trabalho para pagar os tratamentos de saúde do seu neto. Anos antes eles perderam a filha, mãe deste neto, também por dificuldade de acesso à saúde na Venezuela. Soraya e seu marido se telefonavam todos os dias, mas em torno de um mês não tinha notícia dele. Deixou o neto com familiares e veio procurá-lo no Brasil. Me trouxe uma foto impressa em cores e meio amassada do marido, para ver se eu o reconhecia. Ela teme que o marido tenha morrido.

Ismary (nome fictício) não sabia como me dizer isso, deixou o tempo passar procurando as palavras, mas era difícil nomear a violência que sofreu ao atravessar a fronteira. Requer mais tempo para falar certas coisas. Se preocupava com o seu filho de 12 anos. Atravessaram a fronteira por volta de um mês atrás, mas o tempo não passou desde aquele dia. Foi estuprada por dois homens durante a travessia. Seu filho presenciou a violência, e desde então, sente vergonha de olhar para ele. Não sabem como seguir adiante. A caminhada parou no deserto entre Venezuela e Brasil.

Zaimar (nome fictício) está sorrindo de canto a canto, o dia raiou com ela iluminando uma parte do mundo. Ela não desgruda da filha e da neta, de jeito nenhum. Se reencontraram

após 2 anos no abrigo Jardim Floresta. As lágrimas são de felicidade. Logo logo elas serão interiorizadas lá pro Sul do estado, onde ela possa trabalhar para ajudar sua família. O que ela mais gostaria de fazer era ser enfermeira, pois já trabalhou como técnica de enfermagem na Venezuela, mas está sendo enviada para trabalhar na lavoura.

A decisão de empreender uma nova viagem geralmente recai sobre as mulheres Warao, que determinam não apenas o destino, mas também o momento da partida. Esse protagonismo feminino decorre do fato de que são elas quem, por meio da coleta de dinheiro, arrecadam doações em espécie ou alimentos essenciais para a sobrevivência da família, além de financiar as viagens.

Após percorrerem milhares de quilômetros sem comida e com os bolsos vazios, muitas dessas mulheres não encontraram o acolhimento esperado. Hoje, muitas se encontram em abrigos superlotados ou vivendo nas ruas de Roraima. Para essas mulheres, o Estatuto da Criança e do Adolescente, a Lei Maria da Penha e até mesmo a Constituição Federal brasileira parecem ser apenas palavras no papel.

As mulheres Warao são conhecidas por impulsionarem as primeiras migrações ao Brasil, em meados de 2014. Geralmente vinham em grupo, trazendo seus filhos, irmãs, mães e parentes. Através da experiência de muitas delas no Brasil, muitos outros parentes vieram depois. Era telefone “sem fio” ou emprestado dos vizinhos que tocava avisando que outros parentes poderiam vir, que havia vida possível aqui, mesmo cheio de desafios.

Além das direções e os sentidos das migrações internacionais, se destaca a generalização da experiência migratória na literatura, sem considerar as especificidades de gênero, raça/etnia, classe social, orientação sexual e outros aspectos identitários. Homens brancos, heterossexuais e economicamente privilegiados são frequentemente usados como padrão de referência, o que inviabiliza ou marginaliza os demais grupos sociais e a diversidade que compõem o fenômeno migratório (Santos; Rossini, 2018).

De acordo com o ensaio publicado pela autora Aurélie Leroy (2023), a interseção entre gênero e migrações não tem sido cada vez mais comum apenas na pesquisa, mas também nas estradas percorridas por mulheres ao redor mundo, visto que constituem quase metade do total de migrantes internacionais.

O gênero é abordado no contexto da migração, como uma forma de reconhecer os seus desdobramentos na vida de homens e mulheres que decidem sair de suas casas em busca de melhores condições de vida ou de sobrevivência. O gênero é capaz de diferenciar, hierarquizar, classificar a sociedade em categorias de desigualdade entre si e o mundo, onde estão em contato com outros marcadores, como os de classe, raça/cor, idade e sexualidade. É nessa

realidade que o migrar ganha contornos ainda mais complexos, em que relações de poder se estabelecem/intensificam, afetando homens e mulheres de diferentes formas.

Antes dos anos 80 existia uma invisibilidade das mulheres na literatura científica sobre refúgio e migração. Foi apenas em 1998 que houve alguma avaliação global da proporção de mulheres migrantes no mundo, desenvolvida pela Divisão de População das Nações Unidas (Hirtz, 2019).

Em 1960 as mulheres migrantes internacionais eram um total de 46,6% da população migrante internacional, em 2000 atingiram um pico de 49,1%. As estatísticas globais também apontam para diferenças importantes em relação aos padrões de cada região para a migração, como políticas locais e entrosamento com as internacionais, mercado de trabalho, moradia, acesso a saúde, educação, direitos e condições básicas de vida (Daes, 2020).

O gênero traz a compreensão das diferentes razões de partida e permanência, os padrões de circulação, os desafios encontrados no percurso e na chegada, dificuldades na integração local e as potencialidades que enfrentam a lógica da segregação. A oculta história das mulheres nas migrações, encontra também um esforço e espaço aqui em ser contada. Geralmente a história que se conhece é a que gira em torno da figura do homem trabalhador, que sai de sua casa e cruza fronteiras para buscar melhor sustento a sua família. Nessa cena a mulher geralmente é retratada no papel social de esposa ou mãe, que espera ou segue o marido, na trajetória. Não são vistas como ativas, protagonistas ou autônomas nesse processo, o que pode contribuir com a compreensão de uma falta de participação econômica e política dessas mulheres nas dinâmicas implicadas no existir (Leroy, 2023).

Em 1990 acontece a intensificação de produções científicas sobre mulheres migrantes, os papéis reprodutivos atribuídos às mulheres na compreensão dos padrões migratórios, mulheres enquanto “atrizes” econômicas e sociais nos circuitos de deslocamentos. Com isso, foi possível uma maior visibilidade das migrações impulsionada por mulheres, mas ainda se tem longo caminho a percorrer. De qualquer modo, os estudos de gênero possibilitaram um reconhecimento dos padrões distintos de mobilidade, motivações e oportunidades (Leroy, 2023).

Dentro da tríade de migrações seguras, ordenadas e regulares, é fundamental que as políticas migratórias reconheçam a crescente presença de mulheres e meninas nas migrações internacionais, além das relações de gênero assimétricas que influenciam esses fluxos. Existem especificidades e necessidades dessas populações no acesso a políticas de saúde — incluindo saúde mental e saúde sexual e reprodutiva — bem como nas áreas de emprego e educação (UNICAMP, 2018).

O fenômeno social das migrações no século XXI não podem mais ignorar a perspectiva de gênero em sua agenda. Com a circulação global do capital e a nova divisão internacional do trabalho, os fluxos migratórios se tornam cada vez mais complexos. Eles se tornam mais dinâmicos, com diversas etapas migratórias e expectativas temporais cada vez mais fluidas (Baeninger *et al.*, 2018).

As distintas experiências de homens e mulheres ao longo de suas trajetórias migratórias — desde os projetos migratórios e a seletividade na migração até as reorientações dos percursos — são influenciadas e moldadas pelas relações de gênero em todas as etapas do processo migratório. Nesse contexto, o domicílio e a família desempenham papéis cruciais nas trajetórias migratórias, tanto para aqueles que efetivamente migraram quanto para aqueles que permaneceram nos locais de origem, mas continuam a compartilhar experiências transnacionais.

Um dos principais fatores de destaque nos processos migratórios são as renegociações entre homens e mulheres ao longo de suas trajetórias migratórias. Por isso, é tão importante romper com as análises restritas aos diferenciais por sexo (Morokvasic; Erel, 2003) e avançar até a compreensão das transformações dentro dos domicílios e famílias migrantes ao longo de suas trajetórias. A estrutura etária, sexual, geracional e hierárquica, observada dentro das dinâmicas das migrações, reforça a necessidade de incorporação da família às análises, não deixando de lado as renegociações de relações de gênero, como a coleta de dinheiro nas ruas, por exemplo.

Atualmente, devido aos deslocamentos forçados ao longo da história e a presença cada vez mais contínua em regiões urbanas, observa-se o estabelecimento de novos arranjos socioeconômicos, dinâmicas culturais e desenvolvimento de outros mecanismos de manutenção. Neste novo contexto, cabe, sobretudo às mulheres, a divisão de bens, distribuição e redistribuição equitativa de recursos econômicos dentro da sua unidade doméstica. No entanto, também tem que se dividir em atender às demandas econômicas, a custódia das crianças e a obtenção de sustento da família, em contextos geralmente de exposição frequente a vulnerabilidades.

Segundo Marlise Rosa (2020), o dinheiro é utilizado na economia local Warao como recurso para a troca com outros produtos, como alimentos e roupas. Assim como as dinâmicas existentes na coleta de frutos, a caça ou a pesca, o dinheiro não é destinado à acumulação. Ao contrário disto, assim como qualquer outro produto natural, o dinheiro deve ser convertido em algo útil e capaz de suportar a necessidade de sobrevivência da comunidade.

De acordo com a autora, as práticas da coleta de dinheiro nas ruas pelo povo Warao remonta a década de 1990, durante as primeiras ondas migratórias, devido à epidemia de cólera. Grandes grupos familiares se deslocaram para a cidade de San Félix, na Venezuela, em busca de assistência em saúde pública. A população da cidade voluntariamente fez doações de roupas e dinheiro aos indígenas localizados nas ruas do mercado público local. Desde então, os Warao empreendem sazonalmente viagens para as cidades com o propósito de arrecadar dinheiro.

Segundo Pedro Moutinho (2017), na concepção indígena Warao, as mulheres não pedem esmolas, mas sim, coletam dinheiro e outros produtos, como objetos, roupas e alimentos. O ato de pedir nas ruas pode ser entendido como uma adaptação dos Warao ao contexto urbano, que está longe de ser percebida pelos indígenas como uma prática depreciativa ou indigna. Para eles, a atividade é vista e sentida como um trabalho, muito das vezes o único possível com o mercado de trabalho brasileiro.

Muitas de nós, os indígenas, nos sustentávamos (na Venezuela) com os nossos artesanatos, assim poderíamos ajudar os nossos filhos, as nossas famílias. Mas há três anos tudo foi caindo e todo o nosso sonho foi para baixo (Imérita Núñez, indígena Warao, em entrevista ao ACNUR, 2020).

Além disso, entre os Warao, assim como em muitas outras sociedades indígenas no Brasil, as crianças são integradas desde cedo às atividades coletivas da comunidade. Elas acompanham os adultos nas diversas tarefas de subsistência, como o cultivo de roçados, a pesca e a coleta de frutas e animais na floresta. Da mesma forma, nas cidades brasileiras, essas crianças participam das atividades diárias de suas mães, acompanhando-as enquanto pedem dinheiro nas ruas. Essa integração precoce reflete a contínua participação das crianças nas dinâmicas familiares e sociais, seja em contextos tradicionais ou urbanos (AMODIO *et al*, 2006).

Segundo os autores, a concepção de infância varia amplamente conforme o contexto histórico, cultural e social. Assim, o pertencimento étnico-racial e de classe social molda diferentes experiências de infância e determina o tratamento das crianças, resultando em formas diversas de desenvolvimento e socialização.

A vida diária da mulher Warao está compreendida: “em um sistema multidimensional de crenças interligadas, conhecimentos, emoções, práticas, recursos simbólicos, físicos e transpessoais que constituem um todo, onde se destacam elementos minerais como a terra, água, pedras sagradas e quartzo, entre outros” (Infante, 2020).

A decisão de iniciar uma nova viagem é, geralmente, tomada pelas mulheres, que definem tanto o destino quanto o momento da partida. Durante a primeira viagem para uma nova cidade, é comum que as mulheres não levem o marido e os filhos maiores. Eles permanecem no local de origem até que o dinheiro necessário para a locomoção lhes seja enviado ou até que a mulher retorne (Rosa, 2020).

Oscar, um dos meus interlocutores, mencionou que sua esposa fez duas viagens sozinha para o Brasil enquanto ele permanecia em Tucupita, cuidando das crianças. Mais tarde, quando a família estava reunida no Brasil, ele ficou em Boa Vista com os filhos, enquanto sua esposa, acompanhada por outra indígena, viajava para Manaus. “En una semana y media ella envió 400 reales a través de una señora Warao para que yo pudiera venir con los niños”, explicou ele. Embora sua esposa tivesse arrecadado mais, esse valor foi suficiente para cobrir o custo das passagens (ROSA, 2020. Caderno de campo, 04/10/2017).

Os homens frequentemente afirmam que as viagens são decididas pelas mulheres, muitas vezes sem o seu consentimento. Conforme indicado por Ramón, “no enviamos a las mujeres, ellas deciden por su cuenta. Están buscando soluciones para nosotros” (Caderno de campo, 04/10/2017). Essa busca é motivada pela necessidade de enfrentar a falta de alimentos, oportunidades de trabalho e condições dignas de moradia. Isso refuta a ideia errônea de que a mobilidade dos Warao faz parte de sua cultura. Se a mobilidade fosse uma característica cultural, por que os primeiros deslocamentos na Venezuela só começaram a ocorrer na metade do século XX. Em resumo, os deslocamentos dos Warao são impulsionados pela busca de melhores condições de vida e não têm relação com nomadismo ou determinismo cultural (Rosa, 2020).

Além disso, enfrentam uma série de desafios ao se deslocarem para novos contextos. Precisam lidar com o isolamento, a solidão, a insegurança e a falta de compreensão da língua. Além de deixar para trás familiares, amigos e os locais conhecidos e seguros, devem enfrentar não apenas uma nova cultura e língua, mas também frequentemente a hostilidade e a indiferença da população local. O processo migratório requer uma adaptação complexa, tanto social quanto psicológica, ao ambiente de acolhimento. Isso envolve ajustes significativos em várias áreas, incluindo mudanças físicas, biológicas, sociais, culturais, psicológicas e políticas.

Uma das coisas que acredito é que cada uma das mulheres que estamos aqui teve que tomar a decisão de vir até aqui pela necessidade que existe na Venezuela. Muitos de nós, os indígenas, sofremos pela necessidade da economia e a falta de medicamentos (Fala de mulher Warao em entrevista ao ACNUR, 2020).

A migração vai além de um simples deslocamento ou percurso entre a origem e o novo destino. A integração em um novo espaço geográfico não ocorre de forma imediata. Esse

processo exige a satisfação de diversas condições legais, ambientais, habitacionais, econômicas, emocionais e psicológicas (Ramos, 2004). Para as mulheres migrantes, especialmente aquelas que chegam de forma irregular e sem redes de apoio no destino, esses desafios são ainda mais intensos. Elas podem enfrentar situações de violência e discriminação, manifestadas por preconceitos étnicos, sexistas e geracionais. Essas condições evidenciam a opressão de gênero que afeta as mulheres migrantes, frequentemente também relacionadas com dimensões de identidade, como classe social, nacionalidade e status migratório (Ramos; Franken, 2018).

Segundo Rosa (2020), entre os Warao no Brasil, tem-se observado um aumento significativo em casos de violência de gênero, associados ao uso abusivo de álcool. Frequentemente, esses problemas são abordados apenas do ponto de vista policial, embora, na verdade, sejam questões sociais que deveriam ser tratadas como parte da saúde pública. As dificuldades enfrentadas incluem deslocamento forçado, falta de emprego, condições inadequadas de vida, ausência de privacidade e autonomia nos abrigos, além de preconceito, racismo e xenofobia nas ruas. Todos esses fatores afetam profundamente a saúde mental dessa população, frequentemente levando a situações extremas.

A violência de gênero é um fenômeno social que reflete e reforça as desigualdades entre homens e mulheres. Ela é definida como qualquer ato, omissão ou comportamento (seja direto ou indireto) que cause sofrimento físico, sexual ou mental. Isso inclui enganos, ameaças, intimidações e humilhações que desrespeitam a dignidade humana, a autonomia sexual e a integridade física e moral da pessoa afetada. Esse tipo de violência compromete a segurança pessoal, o amor próprio e a personalidade do indivíduo, além de impactar suas capacidades físicas e intelectuais (Cunha; Pinto, 2008, p. 24).

A violência contra as mulheres é uma questão persistente e global, manifestando-se em diversos contextos e esferas da vida social, independentemente de classe, etnia, idade, religião, orientação sexual, identidade de gênero ou status civil das sobreviventes.<sup>10</sup> Embora se expresse de maneiras variadas e tenha diferentes implicações, seus efeitos são profundos e afetam não apenas as mulheres em si, mas também suas famílias e a sociedade em geral. Dada a complexidade das vulnerabilidades sociais, econômicas e culturais envolvidas, é essencial analisar cada situação e cada mulher com atenção à sua singularidade e subjetividade.

---

<sup>10</sup> Documentos que orientam ações de acolhimento para mulheres que sofreram violência baseada em gênero e, por isso, são consideradas como sobreviventes: <https://brazil.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/cartilha-unfpa-digital.pdf>

De acordo com relatos das mulheres Warao, a violência de gênero e o uso problemático de álcool não eram comuns na Venezuela, mas passaram a ser cada vez mais recorrentes no Brasil. Além disso, em contextos de acolhimento institucional para mulheres vítimas de violência de gênero, persiste entre os indígenas, a percepção de que a mulher acolhida está sendo punida, como se fosse responsável pela agressão sofrida, em vez de responsabilizar o agressor. Isso resulta na criminalização da vítima (ACNUR, 2024).

A migração pode ser uma experiência transformadora e positiva, promovendo crescimento pessoal e novas oportunidades. No entanto, também pode ser desafiadora e negativa, trazendo tensões, angústias e sofrimentos devido à ausência ou excesso de identificações e a uma série de vulnerabilidades. Essas vulnerabilidades decorrem de rupturas e mudanças em múltiplas dimensões – psicológicas, culturais, linguísticas, laborais, sociais, familiares, ambientais e políticas (Ramos, 2015). Além disso, estereótipos e preconceitos negativos frequentemente agravam esses desafios, resultando em discriminação, humilhação e constrangimento. Essas formas de opressão podem manifestar-se como violências de gênero, afetando tanto mulheres quanto homens de forma desigual.

Além disso, ser mulher e migrante agrava a exposição ao desemprego. De acordo com o levantamento apresentado no livro *A Emergência das Migrações no Feminino*, 15,2% das mulheres imigrantes estão desempregadas, em contraste com 4,7% dos homens imigrantes. Além disso, a desigualdade salarial entre os sexos é significativa: a remuneração média por hora para mulheres imigrantes é de 3,55 euros, enquanto para os homens é de 4,31 euros (Marques; Góis, 2011, p. 47-49). Essa disparidade reflete uma estratificação do mercado de trabalho que é tanto étnica quanto sexual, colocando as mulheres, especialmente as negras, em desvantagem. Como ressaltam Policarpo e Pereira (2011, p. 135), a condição das mulheres imigrantes espelha a desigualdade de poder que permeia as relações de gênero em geral, bem como as disparidades existentes no mercado de trabalho.

Um outro aspecto importante de ser dimensionado neste capítulo, são as relações entre gênero e colonialismo. Braulina Aurora Baniwa (2019), pesquisadora indígena da etnia Baniwa, afirma que os conhecimentos indígenas transmitidos pelas mulheres, que se fundamentam na oralidade, continuaram a ser vivenciados e preservados dentro das famílias que os mantêm. Esses saberes, que antes eram praticados coletivamente nas comunidades, como os rituais de passagem para meninas e meninos, passaram a ser realizados principalmente no âmbito familiar. Para as famílias que vivem nas cidades, essas práticas podem ocorrer fora do território tradicional. Apesar dessa mudança, a essência desses conhecimentos continua a ser transmitida e valorizada dentro dos laços familiares, preservando

a conexão com as tradições ancestrais, mesmo “em meio a várias violações de direito de uso e práticas culturais”.

O processo de cuidados com o corpo de mulheres mostra, em meio a várias violações de direito de uso e práticas culturais, formas de resistência, e acredito que isso acontece não só nas mulheres Baniwa, como em outros povos indígenas. A perda cultural desencadeada pela colonização é incalculável, muito da nossa formação como mulheres e conhecimentos morreu, e corremos o risco de termos perdas das que ainda mantemos. Dessa maneira, retomando, especificamente, o tema da colonização sobre as mulheres indígenas, poderíamos dizer que a civilização, baseada em impor conhecimento do outro sobre outro, impôs o fim de cuidados específicos de mulheres com seu o corpo e a invisibilização de produção de conhecimento, fazendo com que a mulher indígena não tivesse sua própria história de resistência (Baniwa, 2019).

O contexto trazido por Braulina, utilizando como pano de fundo aspectos coloniais, não deve deixar de ser considerado como uma violência baseada no gênero contra mulheres, profundamente enraizada nas desigualdades remodeladas pelo colonialismo e o capitalismo. A violência estrutural ganha ainda mais intensidade pelas opressões relacionadas à etnia e classe social, formando um sistema de dominação e exploração que Saffioti (2004) denomina de colonialismo-patriarcado-racismo-capitalismo. Este sistema é responsável por várias injustiças sociais, manifestando-se nas relações entre homens e mulheres, entre diferentes etnias e classes sociais.

Nas sociedades de classes, especialmente na sociedade capitalista, as diferenças biológicas entre os sexos masculino e feminino foram transformadas em desigualdades históricas que são apresentadas como naturais, mas que na verdade são socialmente construídas. Essas desigualdades resultam em uma distribuição desigual de poder, prestígio e oportunidades (Mira, 2017).

Essas questões destacam a necessidade urgente de adotar uma abordagem interseccional na proteção de mulheres e meninas Warao. É fundamental implementar estratégias de geração de renda que sejam culturalmente sensíveis para garantir a autonomia e uma vida digna para a população indígena, reduzindo a dependência da arrecadação de dinheiro nas ruas (ACNUR, 2024).

Analisar as interseções entre refúgio e gênero, é tentar romper com a invisibilidade que cerca a história das mulheres em deslocamento. Para isso, dialogar com as complexidades do contexto, é reconhecer as diferenças entre as experiências migratórias. O feminismo descolonial, ao focar na jornada de mulheres historicamente marginalizadas, oferece uma

abordagem eficaz para entender o duplo impacto vivido por essas mulheres, que são afetadas tanto baseado no gênero, como pela condição de refugiadas.

### 4.3 CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS FEMINISTAS DECOLONIAIS PARA REFLETIR SOBRE AS MULHERES WARAO EM SITUAÇÃO DE REFÚGIO

Ao conceitualizar o colonialismo, Susana de Castro (2020), destaca um aspecto crucial: as influências da visão eurocêntrica na narrativa histórica e identitária do Brasil. Nesse sentido, a forma como entendemos a história e a identidade do Brasil está profundamente influenciada pela perspectiva do colonizador europeu, em vez de refletir as realidades e contribuições dos povos indígenas.

O exemplo que ela usa, sobre o Brasil ter sido "descoberto" por Pedro Álvares Cabral em 1500, ilustra como a história oficial muitas vezes desconsidera ou minimiza a existência e a legado dos povos indígenas que habitavam o território muito antes da chegada dos europeus. A ideia de "descobrimento" implica que a terra estava vazia ou inexplorada antes da chegada dos europeus, o que nega a presença e a complexidade das culturas indígenas (Figueiredo, 2022).

Além disso, o termo "índios", que foi atribuído aos povos indígenas pelos europeus, é um reflexo do olhar colonizador. Esse termo serve para homogeneizar e simplificar a diversidade cultural dos povos originários, ignorando suas línguas, tradições e formas de organização social distintas.

O processo de colonização não foi apenas físico, mas também subjetivo e cultural. Como indica Castro (2020), a imposição de uma narrativa eurocêntrica e a redução da diversidade cultural indígena são formas de "heteronomia" — uma condição em que um grupo é subordinado a um outro grupo que define suas identidades e valores.

Por isso, a colonialidade refere-se ao legado do colonialismo que afeta a maneira como a cultura, o conhecimento e a identidade são formados e valorizados. Esse conceito é essencial para entender que a opressão e a marginalização não terminaram com a independência política das ex-colônias. Em vez disso, o colonialismo deixou um traço duradouro na estrutura cultural e epistêmica das sociedades afetadas.

O conceito do "racismo epistêmico" descreve a marginalização do conhecimento e das perspectivas que não se alinham com os padrões eurocêtricos. O "racismo epistêmico" é uma forma de discriminação que desconsidera e desvaloriza as formas de conhecimento e de saber produzidas por povos indígenas e africanos, reforçando a ideia de que apenas o conhecimento europeu é válido ou superior.

Para superar a colonialidade, é fundamental adotar uma perspectiva crítica que reconheça e valorize a diversidade cultural e epistêmica. Isso envolve não apenas a inclusão de diferentes perspectivas e narrativas na educação e na cultura, mas também a construção de um diálogo mais equitativo e respeitoso entre as diversas tradições e formas de conhecimento. Reconhecer a influência contínua da colonialidade é um passo crucial para promover uma sociedade mais justa e inclusiva, onde as contribuições de todos os grupos são valorizadas e respeitadas.

Portanto, entender o colonialismo envolve reconhecer como essas estruturas e narrativas coloniais ainda persistem na forma como vemos e interpretamos nossa própria história e identidade. A crítica de Castro nos convida a reexaminar e reescrever nossa história de uma maneira mais inclusiva e justa, que reconheça e valorize a contribuição e a existência dos povos indígenas antes e após o contato europeu.

O conceito de "subalternidade" desenvolvido por Gayatri Chakravorty Spivak (2010) oferece uma análise crítica profunda sobre como o colonialismo e suas estruturas permanecem influentes, especialmente em relação às mulheres e grupos marginalizados. Spivak, com sua perspectiva anti-colonial e como uma mulher oriunda da Índia, proporciona uma lente através da qual se pode examinar a construção e a marginalização do sujeito colonial, especialmente no que tange às mulheres subalternas.

Spivak argumenta que o sujeito colonial foi construído como um "Outro" pelo colonialismo. Isso significa que os povos colonizados foram definidos e compreendidos em relação ao padrão eurocêntrico. Essa construção implica uma visão de mundo em que o Ocidente se estabelece como norma, enquanto os colonizados são retratados como desviantes, inferiores ou exóticos. Essa construção é uma forma de violência epistêmica, pois marginaliza e desconsidera as perspectivas e histórias dos sujeitos.

Segundo a autora, o Sujeito eurocêntrico é caracterizado por um conjunto de normas e valores que privilegiam características associadas ao "ser branco", masculino e homogêneo. Esse sujeito é muitas vezes visto como a referência padrão contra a qual outras identidades são medidas. As normas construídas por essa perspectiva não são adequadas para compreender a diversidade e a complexidade dos grupos subalternos, cujas identidades muitas vezes desafiam ou diferem das construídas pelo Ocidente.

Para Spivak, a identidade dos grupos subalternos é frequentemente definida pela sua diferença em relação ao padrão eurocêntrico. Enquanto o Ocidente constrói a identidade individual em termos de universalidade e homogeneidade, os grupos subalternos têm suas

identidades construídas em contraste com esses padrões. A identidade é, portanto, uma forma de resistência e de afirmação diante de um sistema que a marginaliza.

Spivak (2010), citando Jean-François Lyotard, utiliza o conceito de "différend" para descrever a situação das mulheres subalternas. O *différend* refere-se a um discurso que não pode ser traduzido ou compreendido dentro dos termos do discurso dominante. As experiências e perspectivas das mulheres subalternizadas são, portanto, intransponíveis para as estruturas e narrativas que dominam o discurso oficial, tornando-as ainda mais invisíveis e inaudíveis.

Nesse sentido, a reflexão sobre a representação das mulheres refugiadas e o feminismo decolonial destaca a importância de reconhecer e valorizar a diversidade cultural e as experiências específicas das mulheres em contextos variados. Este reconhecimento é fundamental para promover justiça cultural e econômica e para garantir que todas as mulheres tenham sua voz e identidade respeitadas e integradas de maneira justa.

O feminismo decolonial procura resgatar e valorizar a riqueza cultural, cosmológica, ecológica e sexual de organizações não modernas. Este tipo de feminismo desafia a visão eurocêntrica dominante e promove uma visão mais inclusiva das mulheres, que vão além do modelo da "mulher branca, burguesa e heterossexual".

Carvajal (2020), ao discutir o feminismo comunitário, argumenta que a luta pela igualdade de gênero não deve ser vista como um conceito exclusivamente ocidental. Ela observa que, mesmo em comunidades indígenas, as mulheres enfrentam desigualdades e discriminação. Portanto, é crucial entender e enfrentar as causas históricas e estruturais da opressão das mulheres em diferentes contextos culturais.

O conceito de comunidade, segundo Carvajal, deve ser entendido como um tecido de complementaridades e reciprocidades, que inclui diferenças em idade, habilidades, saberes, sexualidades e crenças. Este entendimento enriquece a visão do feminismo ao incluir uma gama mais ampla de experiências e perspectivas, promovendo um sentido de pertencimento e cooperação que desafia as normas individualistas e excludentes.

Carvajal propõe que o feminismo comunitário deve transcender as sociedades indígenas e ser aplicado a diversas comunidades urbanas, rurais, religiosas e culturais. Ela defende uma abordagem que respeite e valorize as diferenças e a complementaridade dentro das comunidades, promovendo uma alternativa ao individualismo predominante.

Maria Clara Dias (2020), ao discutir *Feminismo e decolonialidade: contribuições de María Lugones*, comenta que a importância da autora na compreensão da interseccionalidade - raça, classe, gênero, sexualidade na análise das opressões. Por isso, herda e dialoga com as

críticas refletidas pelo feminismo negro, preto e do terceiro mundo, que questionaram a teorização feminista tradicional centrada no gênero e promoveram uma análise interseccional das opressões. Estas correntes têm apontado a exclusão das mulheres racializadas dentro dos movimentos feministas dominantes e têm trabalhado para tornar visíveis as suas lutas e contribuições.

Segundo a autora, a análise crítica proposta por Lugones e a discussão sobre a colonialidade de gênero envolvem uma profunda reinterpretação das estruturas de poder que moldam as relações sociais e critica a redução do gênero a uma questão biológica e privada, argumentando que esta visão é ideológica e faz parte do processo de colonialidade. A importância da autonomia e da autodeterminação é enfatizada na construção de um feminismo que responda às necessidades e realidades locais, rejeitando a imposição de modelos externos.

Além disso, a abordagem binária entre igualdade e diferença no feminismo ocidental é questionada. Essas abordagens são consideradas contribuições do sistema patriarcal, pois priorizam uma perspectiva individualista em detrimento de uma luta coletiva e estrutural.

O feminismo decolonial não só questiona as narrativas dominantes sobre a igualdade de gênero, mas também propõe uma reconfiguração profunda das teorias e práticas feministas baseadas em perspectivas e experiências marginalizadas (Miñoso *et al*, 2016). Ao abordar questões de reconhecimento e redistribuição, busca corrigir injustiças culturais e econômicas. Reconhecer as diferenças entre as mulheres e suas culturas é parte do processo de garantir que todas tenham acesso aos recursos e oportunidades de maneira equitativa. A injustiça cultural e econômica não pode ser resolvida sem uma compreensão profunda das especificidades de cada grupo e das condições que contribuem para sua opressão.

As perspectivas feministas decoloniais, entre elas a do feminismo comunitário, oferecem uma crítica poderosa ao feminismo tradicional, que muitas vezes está centrado na experiência eurocêntrica e ignorante das especificidades culturais e contextuais. Enfatizam a necessidade de uma abordagem mais inclusiva que reconheça e valorize as diferentes identidades e experiências das mulheres ao redor do mundo.

A crítica ao universalismo e às classificações eurocêtricas do feminismo convida a uma reflexão mais profunda sobre a forma como entendemos a história, a cultura e a luta pela igualdade. Ao desafiar as narrativas dominantes e ao reconhecer a diversidade de experiências e perspectivas, podemos construir um feminismo mais inclusivo e justo que reflita e respeite a riqueza das experiências globais.

Na filosofia grega e na história do pensamento ocidental, o conceito de universalidade tem sido frequentemente utilizado para estabelecer normas, valores e conhecimentos que são

apresentados como aplicáveis a todos. No entanto, este universalismo tende a anular as particularidades e diferenças culturais, propondo uma visão única que reflita os interesses e valores daqueles que ocupam posições de poder. Esta visão universalista pode ser vista como uma forma de dominação, em que padrões e normas são impostos a diversas formas de vida e de conhecimento (Arroyo, 2019).

O ensino da história universal, centrado na Europa e nos Estados Unidos, contribui para a marginalização de outras histórias e culturas. Esta abordagem eurocêntrica cria uma visão tendenciosa do desenvolvimento e da modernização, na qual as experiências e contribuições de outros povos, especialmente os do Sul Global, são minimizadas ou ignoradas.

A classificação do feminismo em ondas, como a feita por Amelia Valcárcel (2004), reflete uma perspectiva eurocêntrica que considera o feminismo a partir de uma visão ocidental e linear. Segundo Maria Clara Dias (2017) estas fases, marcadas pela 1) Sufrágio Liberal, 2) luta por políticas de identidade e 3) Crítica ao binarismo, estão enraizadas em contextos históricos específicos na Europa e nos Estados Unidos. A afirmação de que estas ondas representam o desenvolvimento do feminismo como um todo pode ser vista como uma forma de imposição universalista que não leva em conta as diversidades, culturas e regiões (Arroyo, 2019).

Segundo a autora, uma abordagem pluriversal não só reconhece diferenças culturais e históricas, mas também procura integrar essas diferenças na construção de conhecimentos e práticas feministas mais inclusivas. Esta abordagem questiona as hierarquias e imposições que normalmente caracterizam o universalismo e procura construir espaços de diálogo e colaboração entre diferentes perspectivas.

Ao considerar a experiência das mulheres refugiadas, é crucial reconhecer e respeitar suas línguas, costumes, valores e culturas distintas das sociedades que as acolhem. Reduzir essas mulheres à categoria genérica de “mulher” sem considerar suas particularidades culturais e contextuais é uma forma de invisibilização que pode contribuir para sua marginalização.

## 5 SAÚDE MENTAL E AS MIGRAÇÕES INDÍGENAS FORÇADAS

### 5.1 SAÚDE MENTAL E POVOS INDÍGENAS

*“Quando falamos da nossa cultura, significa que não podemos perdê-la, nossos costumes, nossas danças [...] Não podemos perder isso. Quando eu canto, às vezes choro, rio, me vem tudo em torno de mim, meus problemas... então começo a cantar, dançar. É minha cultura, não perco isso. Não podemos perder”.*

(Yudelis Marin, indígena Warao. Entrevista para a coluna Nossa Voz (Afrontosas, 2024)

Na América Latina existem mais de 800 povos indígenas, com uma população de aproximadamente 45 milhões de pessoas, com uma ampla diversidade cultural, demográfica, social, territorial e política, bem como povos em isolamento voluntário e cada vez mais frequente presença em contextos urbanos. Os países com maior proporção de população indígena são Bolívia, Guatemala, Peru e México. O Brasil, com aproximadamente 900 mil indígenas, tem o maior número de comunidades, seguido pela Colômbia, Peru, México e Bolívia (CEPAL, 2014).

A expressão “povos indígenas” é utilizada para se referir a uma grande diversidade de povos de diferentes etnias, que reconhecem sua ligação originária e pluralidade étnica, bem como constituem coletividades específicas e se distinguem da sociedade nacional. Por isso, cada povo possui sua organização própria, seu sistema espiritual, sua língua, território e política.

Considera-se por “etnia”, a comunidade definida por afinidades linguísticas, culturais e sociais. As línguas indígenas podem ser subdivididas em troncos e famílias. Os troncos são grandes grupos de diversas famílias linguísticas que têm características comuns. Segundo Gersem Baniwa (2006), de um modo geral, podemos apontar algumas aproximações nas formas de organização social dos distintos povos indígenas, tais como:

- a. Família extensa e Parentesco: unidade social estruturada em torno de uma matriarca ou de um patriarca por meio de relações de parentesco ou afinidade política ou econômica. Geralmente as famílias extensas contam com o que consideraríamos mais de uma família em nosso modo de organização social, de modo que há um número de

peças maior compartilhando a casa e as responsabilidades. Geralmente a família extensa reúne a família do patriarca ou da matriarca, as famílias dos filhos, dos genros, das noras, dos cunhados e outras famílias afins que se associam por interesses específicos. As relações sociais mais fortes entre os povos indígenas são as de parentesco e de alianças.

- b. **Cosmologia e Cosmovisão:** a cosmovisão indígena é um conjunto de crenças e práticas que reflete a relação dos povos originários com a natureza. A cosmologia indígena é um modelo complexo que expressa a concepção dos povos sobre a origem do universo e de todas as coisas. Embora o termo cosmologia seja amplamente utilizado para descrever a organização do universo e das relações entre seus elementos, a cosmovisão enfatiza a percepção global e integradora do ser humano sobre o mundo. Ambos os termos, embora interligados, podem carregar significados distintos. É muito comum que a cosmologia seja associada ao estudo da estrutura do cosmos, enquanto a cosmovisão é mais abrangente, envolvendo tanto a compreensão espiritual, quanto social e cultural. No contexto das sociedades indígenas, ambos os conceitos são utilizados para descrever sistemas de significados que não se limitam ao aspecto físico do mundo, mas englobam também as relações entre os seres humanos e não humanos, sendo parte fundamental da organização social e cultural.
- c. **Territórios:** ocupa lugar central na luta dos povos e nas estruturas sociais indígenas, pois é de onde tudo nasce, como a plantação, construção das habitações, de roçado e áreas de atividade produtiva, como caça, coleta e pesca. É onde se realizam as celebrações e rituais e onde se descansa os mortos. Destaca-se que é recorrente nas cosmologias indígenas, os domínios humano, natural e espiritual não serem separados. Todos fazem parte de uma ampla rede de conexões cuja quebra por motivo torpe pode trazer desequilíbrio e ameaçar a vida.
- d. **Economias do bem viver:** Há formas diferentes de se organizar para o trabalho, pois existem outras percepções de tempo e economia, que não estão dissociadas a outras dimensões da vida. O sistema de produção é organizado de tal maneira que permite a quem produz, a liberdade de dedicar momentos de convivência e lazer. Não há uma divisão temporal entre trabalho e recreação, como há em culturas essencialmente capitalistas. A caça, coleta ou plantio na roça podem ser alternados com conversas, cantos, brincadeiras e descanso. As atividades são multivariadas e nem por isso menos produtivas.

Ao longo da história os povos indígenas têm sido largamente impactados pela invasão e perda sistemática de seus territórios, com processos de escravização e punições às suas manifestações culturais, somados à degradação ambiental de seus territórios e a proliferação de novos agravos à saúde. O resultado disso tem sido observado com os impactos significativos na ordem social e cultural, com repercussões nas práticas tradicionais, marcos da estruturação da vida e bem-estar das populações indígenas. Esta trama complexa das relações entre indígenas e segmentos da sociedade até os dias de hoje tem influenciado em processos de saúde e doença, que devem ser considerados ao se estruturar modelos de atenção à saúde dos povos indígenas.

No entanto, é importante considerar que atualmente observa-se um aumento populacional e maior reconhecimento dos direitos territoriais, principalmente em relação a demarcação e titulação de terras, ainda que haja importantes desafios na garantia destes direitos. Os avanços são fruto da luta incansável dos movimentos indígenas, que estão cada vez mais atuantes e em contínuo fortalecimento de suas organizações. Como principais conquistas podemos citar:

#### Quadro 1 - Conquistas do movimento indígena

INSTRUMENTO	DESCRIÇÃO
Estatuto do índio (1973):	Anterior a Constituição Federal (1988), durante o regime militar, foi criada a Lei nº 6.001/1973 que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Mesmo sendo um documento que ainda considera indígenas sob tutela do Estado e incentiva a "integração" compulsória dos indígenas à sociedade nacional, o Estatuto do Índio possibilitou as primeiras políticas públicas pela luta dos direitos às terras em um momento marcado pela desenfreada invasão e ocupação de seus territórios. O documento faz referência à responsabilidade da União, dos Estados e municípios pela proteção das comunidades indígenas e de seus direitos, considerando a garantia dos meios para seu desenvolvimento, respeitando suas peculiaridades, bem como a possibilidade de livre escolha de seus meios de vida e de subsistência. No entanto, outro grave prejuízo desta lei foi utilizar o inadequado termo "silvícola ou índio" para se referir a povos indígenas.

<p>Convenção 169 da OIT (1989):</p>	<p>No âmbito internacional, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, têm amplo peso nas questões indígenas nacionais, já que o Brasil também é signatário. A Convenção trata as coletividades indígenas como “povos” e estabelece a definição de indígena baseada na autodeterminação. A respeito das categorias “Índio e Silvícola”, a Convenção 169 passou a estabelecer classificações a partir de instâncias administrativas ou legais, não devendo ser consideradas decisivas, mas pautadas em processos de autoclassificação das coletividades indígenas. No artigo 6º, a Convenção 169 estabelece um dos seus principais princípios: o da consulta livre, prévia e informada aos povos interessados diante de quaisquer decisões que possam afetá-los. Em outros artigos, destaca o direito à autonomia, à terra, a saúde, segurança, educação, meios de comunicação e também garantia de que possam trabalhar sem serem discriminados ou explorados.</p>
<p>Declaração das Nações Unidas sobre Direito dos Povos Indígenas (2007):</p>	<p>Também no âmbito internacional, a Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas fortalece o direito dos povos à não discriminação, à autodeterminação, à autonomia, à integridade física e segurança, à prática e renovação de seus costumes e tradições, à educação, à manutenção de seus medicamentos tradicionais e práticas de saúde, às terras e aos territórios tradicionalmente ocupados, dentre outros. O artigo 8º, estabelece que "os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura", o que pode ser observado corriqueiramente quando se trata de um contexto de abrigo, quando são desconsideradas questões como alimentação, práticas rituais, organização política, etc.</p>
<p>Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2016):</p>	<p>Mais recentemente, a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada em 2016 pela Organização dos Estados Americanos (OEA). Também reforça o direito indígena à autoidentificação, à livre determinação, à educação, à não discriminação, ao exercício de sua espiritualidade, às formas próprias</p>

		de família, à saúde, à proteção do meio ambiente, à associação e liberdade de pensamento, à autonomia, e às terras e aos territórios, dentre outros.
Resolução 287/2019:	n°	Versa sobre a forma adequada de tratamento e condições a serem oferecidas aos sujeitos indígenas acusados em processos criminais. O objetivo principal da normativa é reduzir as dificuldades e vulnerabilidades sofridas de modo especial por indígenas quando sujeitos a processos penais. Determina a Resolução que a pessoa indígena será considerada através da autodeclaração e prevê a presença de intérpretes e antropólogos para garantir a mútua compreensão.

Fonte: Elaborado pela autora.

Para abordar o tema da saúde indígena é relevante compreender as concepções indígenas sobre seus processos de saúde e doença, tratamentos e prevenções, que dependem de cada etnia, contexto e temporalidade. Em um principal aspecto, o estado de saúde e doença, é resultado do tipo de relação individual e coletiva que se estabelece com as demais pessoas e com o seu meio. Para alguns povos indígenas existe uma distinção entre doenças trazidas pelo contato com sociedades não indígenas, sob as quais os especialistas indígenas não dispõem, necessariamente, de um repertório de cuidado; e doenças que historicamente acometem essas populações, para as quais se dispõe de tecnologias de atenção e cuidado. João Paulo Tukano (2020, p. 115) afirma que

para os povos indígenas, o processo saúde e doença é fruto do desequilíbrio nestas conexões entre pessoas e outros seres, entendidas como um conjunto de manifestações que compromete negativamente a organização cosmológica e cosmopolítica, afetando de forma social, política, econômica, ambiental todas as pessoas e outros seres vivos.

A doença seria, portanto, o resultado da luta entre forças distintas que compõem as subjetividades de cada povo. A ambivalência entre estas forças, entre dimensões metafísicas distintas entre humanos, não humanos, espíritos míticos, seres do território com identidade e personalidade próprias, entre outras singularidades de cada Povo. Existem formas de cuidado que passam também por estes elementos e atores estratégicos definidos pelo povo para

prevenção e cuidado da saúde. Estes especialistas, comumente traduzidos como pajés, dispõem de tecnologias próprias e conduzem práticas de prevenção e cuidado de saúde particulares.

Estes especialistas em geral possuem um profundo conhecimento das possibilidades de manejo de elementos daquilo que chamamos natureza. Geralmente são intermediários entre os seres que compõem o mundo humano e não humano, desde a criação do mundo. Ademais, possui a função de administrar e manter um mínimo de equilíbrio na complexidade da vida. Por esta razão, estes especialistas têm tanto o poder de curar doenças e restabelecer o equilíbrio das coisas, quanto podem provocar doenças ou morte (Baniwa, 2006).

A doença, portanto, tem sua origem no meio, seja como uma ação deste ou reação, quando provocado ou manipulado por pessoas. Existem muitas doenças que foram causadas por agentes externos, como colonizadores, garimpeiros, grileiros que usurparam territórios indígenas ao longo da história, causando diversas epidemias e agravos à saúde. Na Venezuela muitos indígenas foram mortos pelas epidemias de cólera causadas pela invasão dos territórios e aproximação das cidades, assim como possuem doenças e agravos crônicos não transmissíveis, devido às significativas mudanças em suas dietas e bases alimentares.

A manutenção da saúde depende da permanente vigilância e cuidado em relação às normas sociais de cada povo com sua cosmologia particular. A preservação da saúde não se constitui como espaço autônomo ou isolado, mas como questões mais gerais das relações sociais, das relações com o meio, da cosmologia, da organização social, etc.

Atualmente, o perfil epidemiológico dos povos indígenas é caracterizado por cenários radicalmente distintos com transição epidemiológica entre altas taxas de morbimortalidade por doenças infectocontagiosas, como a tuberculoses e doenças diarreicas, até cenários com prevalência para doenças e agravos não transmissíveis, como hipertensão, diabetes e demandas de saúde mental.

A categoria saúde mental tem sido questionada ao longo dos anos por diversas teorias que discutem a atenção psicossocial com populações indígenas e merece ser abordada diante da complexidade existente nesta perspectiva transcultural. Pode ser complexo e inadequado tentar uma definição geral do que seja saúde mental para povos indígenas, pois cada sociedade compreende este conceito de maneira singular e para muitas delas não faz sentido o seu uso, uma vez que o termo “mente”, é uma elaboração da sociedade ocidental moderna.

O termo saúde mental é tema de amplo debate com propostas de termos que melhor se adequem e traduzam este conceito, como por exemplo: atenção psicossocial em contexto indígena ou bem viver indígena. Compreende-se que se referem a algo mais do que simplesmente a ausência de sofrimento ou doença, mas sim ao bem-estar ou bem viver

individual, familiar e social/ comunitário. A abordagem do bem viver é amplamente difundida entre os indígenas da América Latina e contraria uma visão individualista, privilegiando o senso de comunidade. Implica reconhecer a vida a partir de uma cosmovisão que integra subjetividades na relação entre território, comunidade e sujeito.

Muitos povos continuam enfrentando violências pela imposição de projetos de desenvolvimento, deslocamento forçado, invasão de seus territórios e exploração econômica, com consequências de ordem emocional. Problemas agravados pelo empobrecimento e marginalização, que contribuem para surgimento, principalmente entre os jovens, de problemas como uso prejudicial de álcool e outras substâncias, depressão e suicídio. Em 2003, o Fórum Permanente para as Questões Indígenas chamava a atenção para a elevada taxa de agravos em saúde mental e suicídio de jovens na Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Nicarágua, Paraguai e Venezuela.

As diferentes sociedades indígenas têm enfatizado a importância dos determinantes socioculturais relacionados a estes agravos, como a dificuldade em garantir a subsistência econômica das famílias, as barreiras para a reprodução de seus modos de vida, o preconceito sofrido nas cidades, conflitos familiares, “feitiços”, dentre outros. Nestes casos, os indígenas têm relacionado o bem viver com diferentes aspectos da dimensão social e coletiva, não se restringindo à dimensão exclusivamente subjetiva. De modo que, o compromisso da(o) trabalhador(a) deve levar em consideração a potencialização dos projetos de bem viver das diferentes comunidades, famílias e indivíduos indígenas. Orientação técnica que demanda ações de promoção da saúde, prevenção e atenção para agravos relacionados à saúde mental, através do compartilhamento de responsabilidades e ações com as comunidades.

Por outro lado, é importante estar orientada(o) acerca das categorias de gênero, etnia-raça e classe social que trazem em seu bojo questões fundamentais sobre a constituição dos corpos “femininos” e “masculinos” em cada concepção indígena, bem como compreensões sobre os marcadores de fases da vida, como transição para a fase adulta, casamento, nascimento e morte. Para tal, é preciso compreender que entre os povos indígenas o “desenvolvimento humano” não se desenvolve em um processo linear.

Cabe à nós descolonizar saberes a fim de compreender adequadamente a especificidade social e cultural que está colocada em cada contexto e não mais reproduzir violências mediante a imposição de um modelo de vida, pautado no capitalismo e eurocentrismo. Trata-se de identificar e excluir o que em nós, enquanto psicólogas(os) e trabalhadoras(es) em geral, está internalizado pela invasão eurocêntrica. Tais internalizações distorcem outras formas de ser, estar, sentir, agir, viver, conviver, conhecer, produzir e saber que não a nossa. Portanto é

necessário questionar sobre “quem é a pessoa indígena?”. É importante reiterar que “indígena” é uma condição política e que cada povo se distingue do outro mediante os costumes, línguas e cosmologias.

Ir a campo como profissional da Psicologia costuma gerar muitas inquietações e uma certa necessidade de criar um “passo a passo” que defina para os profissionais o trabalho a ser desenvolvido com populações indígenas. É comum, nesse sentido, aparecer um sentimento de frustração diante da dificuldade na construção de ações que se adequem às múltiplas realidades de povos indígenas, que exigem também maneiras plurais de atuação. A maior parte dos profissionais de saúde, durante sua formação, recebe pouca qualificação para atender e oferecer respostas para demandas relacionadas ao sofrimento mental e povos indígenas. Muitos deles têm expectativas de resolver a situação causadora do sofrimento, mas muitas vezes não é possível corresponder às expectativas, o que acaba por causar ainda mais angústia nas/os profissionais que se dispõem a escutar e a acolher os sujeitos.

Esta aproximação da psicologia com os povos indígenas ainda é recente, do ponto de vista da história da profissão, o que requer reinvenções das concepções epistemológicas dominantes. É importante não supor compreensões sobre os povos com os quais se trabalha, mas sim despir-se do lugar de saber, expondo as nossas “fragilidades” em desconhecer os processos envolvidos na produção de saúde entre os povos indígenas. Por muito tempo o saber psicológico negligenciou as subjetividades indígenas, mas vem construindo ao longo da história recente, a práxis do trabalho nestes encontros.

Os modos de atuação com populações indígenas devem levar a(o) profissional a dialogar também com o campo ético. É preciso pensar em alternativas de atendimento que tenham como premissa os princípios da integralidade e equidade na atenção, a partir da relação entre escuta e diálogo simétrico com a comunidade. A psicologia deve contribuir para fortalecer os sujeitos, permitir-lhes o desenvolvimento e a construção de projetos de vida cotidiana, sem abdicar da premissa dos trabalhos comunitários de que a responsabilidade do cuidado deve ser compartilhada em rede, com as famílias, comunidades, especialistas indígenas, profissionais de saúde e de políticas públicas pertinentes a cada contexto.

Essa concepção nasce do pressuposto de que atenção psicossocial é responsabilidade de todas(os) e precisa ser conduzida de modo intersetorial e interdisciplinar que alcance a integralidade do cuidado. Para isso, podemos pensar em redes vivas como modo de produção das conexões entre indivíduos e coletivos, em diferentes contextos de grupalidade e modos de viver socialmente. Identificar uma rede e manter ela aquecida pode ser um trabalho árduo, mas tem sido a chave para produzir saúde.

Unir a psicologia às tecnologias indígenas de cuidado tem sido um grande desafio, que quando articulado com a comunidade, lideranças, especialistas indígenas e outras(os) profissionais da saúde, tem demonstrado resultados especialmente potentes. Minha experiência aponta para a necessidade de formular e implementar estratégias comunitárias para abordar, sob uma perspectiva integral, os temas da área de saúde mental, com ênfase nas mulheres, juventude e infância indígena.

## 5.2 SAÚDE MENTAL, MIGRAÇÃO E GÊNERO: O EXTRA DAS MULHERES

Mesmo nas circunstâncias mais favoráveis, o processo migratório representa uma mudança profunda e significativa na vida de um indivíduo. Migrantes atravessam não apenas fronteiras físicas, mas também culturais, socioeconômicas e interpessoais. Deixar para trás um ambiente familiar e se adaptar a um novo local com valores, percepções e tradições diferentes coloca suas habilidades de enfrentamento e adaptação à prova. Frequentemente, os mesmos fatores que impulsionam a decisão de migrar ou buscar asilo contribuem para uma maior vulnerabilidade em termos de saúde mental. Adicionalmente, migrantes em situação irregular ou clandestina enfrentam dificuldades ainda maiores para acessar serviços de saúde mental, tornando-se especialmente vulneráveis (OIM, 2003, 2005).

Além das implicações políticas, jurídicas e sociais, a migração envolve uma experiência profunda de ruptura e descontinuidade. Não se trata apenas de uma mudança geográfica, mas de uma fratura significativa nos laços que sustentam a identidade pessoal. Esse processo pode levar a um deslocamento no sentimento de si, evidenciando as fronteiras da identidade e criando uma sensação de desconexão entre o "ser" e o "estar". Essa experiência pode gerar um mal-estar existencial ou, em casos mais graves, contribuir para problemas de saúde mental (Lechner, 2007).

Segundo a autora, o ato de (des)locar-se ilustra uma contradição essencial na questão da identidade em contextos migratórios. Por um lado, a imigração provoca a deslocação de pessoas e grupos entre diferentes espaços geográficos e sociais, resultando em uma percepção de desterritorialização ou deslocamento. Por outro lado, essa deslocação muitas vezes é confundida com a identidade dos migrantes, que tende a ser associada primeiramente à origem nacional e, em segundo lugar, à recente conexão com o país de acolhimento.

Nesse aspecto, a experiência migratória destaca as fronteiras de pertencimento dos migrantes e revela um diálogo interno, muitas vezes vivenciado como uma "contradição" entre o ser e o estar. Isso nos conduz a uma terceira perspectiva sobre o sofrimento dos migrantes:

suas identidades não se fundem completamente com os espaços territoriais e suas memórias, nem se opõem a eles. Em vez disso, as identidades dos migrantes ilustram de maneira paradigmática a natureza processual e a interseção simultânea entre estrutura e acaso nas configurações identitárias (IDEM).

Segundo Sayad (1999), a contraposição de fatores, mas ao mesmo tempo, as complementaridades são análises importantes nos âmbitos do antes e o depois de "dar o salto"; o ali da emigração e o aqui da imigração; as diferenças nas competências linguísticas, tanto na língua de origem quanto na do país de acolhimento; e o contínuo movimento entre vários locais de pertencimento, sempre que a mobilidade é possível. Ao enfrentar uma jornada existencial que desafia as fronteiras da identidade e da memória, os migrantes frequentemente passam por uma transformação dolorosa na forma como se percebem, no valor social das suas referências culturais de origem e nas ilusões que tinham ao partir (Lechner, 2007).

A autora aponta que embora a experiência de deslocamento não seja exclusiva, mas comum a todos que um dia migraram, ela resulta em cenários variados e vivências individuais únicas que não podem ser limitadas a categorias universais, como as da psiquiatria. É essencial lembrar que, ao discutir imigração, devemos considerar que os imigrantes vêm de origens sociais diversas, falam línguas diferentes, possuem códigos de valores e referenciais simbólicos distintos, e pertencem a culturas variadas.

Portanto, as migrações forçadas são marcadas por uma jornada complexa e repleta de eventos traumáticos, que englobam rupturas espaciais e temporais, além de diversas transformações, que incluem mudanças psicológicas, ambientais, biológicas, sociais, culturais, familiares e políticas, exigindo adaptações, tanto dos indivíduos, quanto das famílias. Tais mudanças têm impactos significativos no desenvolvimento pessoal, familiar e profissional, bem como na saúde física e mental. A experiência migratória envolve uma profunda mudança psicossocial, comparável a um luto e geralmente está associada a níveis variados de estresse e sofrimento, dependendo do tipo de migração (Monteiro, 2008).

Ramos (2010) utiliza o termo "luto cultural" para descrever a situação dos indivíduos que enfrentam a "perda" traumática de sua terra natal e cultura de origem, aplicando esse conceito especialmente a emigrantes involuntários, como refugiados e exilados. As profundas transformações que esses grupos experimentam geram um sofrimento coletivo que pode ser comparado ao luto, que podem se manifestar de forma patológica e atípica.

Viñar (1992) destaca a psicopatologia do exílio, enfatizando que o trauma, o sofrimento e o sentimento de perda são características do luto vivido por migrantes e exilados durante a fase inicial da migração. Maisondieu (1997) introduz o conceito de "síndrome de exclusão"

para descrever o sofrimento psicológico e desespero frequente entre muitos imigrantes e refugiados, especialmente no início da sua jornada, quando enfrentam condições de vida precárias e mudanças nas referências culturais. Esse sentimento de vergonha, desespero e impotência diante de uma situação dolorosa e estressante que o indivíduo não consegue controlar, afeta suas experiências e expectativas para o futuro, suas relações, e sua capacidade de exigir e defender seus direitos, podendo estar associado a sintomas de humor depressivo e pós-traumáticos.

Os migrantes frequentemente enfrentam isolamento, solidão, insegurança e incompreensão ao deixar para trás família, amigos e ambientes conhecidos para enfrentar, não apenas uma nova cultura e língua, mas também, muitas vezes, hostilidade, discriminação e indiferença da população local. Esses fatores podem impactar significativamente sua qualidade de vida e saúde física e mental (Coutinho; Franken; Ramos, 2008). No contexto migratório, é fundamental considerar tanto o nível de integração e as reações de adaptação dos migrantes às novas condições espaciais e socioculturais, quanto às características da sociedade de acolhimento (Stampino, 2007).

Como abordado anteriormente, a partir da feminização das migrações forçadas em busca de refúgio, a categoria de gênero vem sendo mais intensamente discutida. É de conhecimento que o marcador de gênero traz leituras mais aprofundadas das experiências vividas por mulheres, geralmente evidenciadas pela marginalização econômica, política e social de mulheres e meninas refugiadas. Independentemente da direção geográfica de tais fluxos, uma a cada cinco mulheres em busca de refúgio sofre algum tipo de violência sexual, como apontam os dados do documento *Ação contra a violência sexual e de gênero: uma estratégia atualizada*, produzido pelo ACNUR, em 2017.

Além dos problemas amplamente reconhecidos, como estresse pós-traumático, vulnerabilidade socioeconômica severa e dificuldades emocionais e psicológicas enfrentadas pelos refugiados, as mulheres enfrentam desafios adicionais relacionados às opressões de gênero. Elas são particularmente vulneráveis a formas específicas de violência, incluindo a violência sexual (Taheri *et al.*, 2022). No entanto, é fundamental reconhecer que as mulheres refugiadas não constituem um grupo uniforme. Suas experiências são variadas e complexas, o que exige uma análise aprofundada e abordagens diferenciadas, tanto na pesquisa acadêmica, quanto na formulação de políticas públicas para atender adequadamente às suas necessidades (Fernandes; Onuma, 2024).

Diante da realidade das migrações forçadas em escala global, foram criados diversos instrumentos internacionais para proteger mulheres em situação de refúgio. No entanto, como

destacam Schwinn e Costa (2016), essas mulheres enfrentam múltiplas formas de discriminação nos países de acolhida, que nem sempre são adequadamente abordadas pelas instituições dos países de acolhida.

Muitas mulheres migrantes são forçadas a deixar seus filhos sob os cuidados de familiares no país de origem para buscar oportunidades de sustento, principalmente para crianças e idosos, nos países de acolhimento. Esse fenômeno é descrito por alguns autores como "maternagem transnacional" (Hondagneu-Sotelo; Ávila, 1997), que guarda implicações psicológicas, familiares e sociais significativas, especialmente para as mães e seus filhos (Serrano, 2021).

Nesse sentido, a literatura acadêmica aponta um elemento fundamental para dimensionamento dos impactos sofridos pelas mulheres em deslocamento transfronteiriço, a maternidade. Viver o processo de atravessar quilômetros em condições de exposição a violências e impactos físicos e psicológicos, ganha contornos desafiadores para mulheres gestantes. O difícil período pós-parto em um país ainda desconhecido, sem poder contar com uma rede de apoio, torna a maternidade ainda mais angustiante (Aching; Granato, 2018).

Em 2023 o jornal *Gênero e Número* publicou um artigo sobre relatos dos profissionais da rede de proteção que apontam já ter atendido meninas e mulheres vítimas de estupro dentro dos abrigos que acolhem refugiados no Brasil. Nessas situações, se houver uma gestação resultante da violência, o aborto é permitido por lei no Brasil, mas nem sempre existe a garantia de que a lei seja cumprida.

A Defensoria Pública da União (DPU) confirmou que está investigando um caso de estupro envolvendo uma menina de 16 anos, que foi vítima de violência em um dos abrigos da Operação Acolhida, em Boa Vista. A DPU relatou que, durante a investigação, identificou situações de revitimização e a recusa das autoridades em realizar o exame de corpo de delito. O caso foi formalmente comunicado à Defensoria Pública do Estado, ao Ministério Público, à Corregedoria da Polícia Civil e ao Ministério da Cidadania (Alves; Semente, 2023).

Além disso, Roraima é um dos estados do Brasil com o maior número de violência contra as mulheres. Em 2018, o estado registrou 31 homicídios de mulheres, resultando na taxa mais alta do país daquele ano, com 10,4 homicídios por 100 mil mulheres. Dentre as vítimas de feminicídio, cerca de 60% eram negras, 55% tinham entre 20 e 39 anos, e 70,7% haviam concluído apenas o ensino fundamental. No mesmo ano, o Sistema Único de Saúde (SUS) reportou uma taxa em torno de 94 casos de violência doméstica e 88 casos de estupro por 100 mil mulheres. Além disso, 75,9% dos agressores eram conhecidos das vítimas, e 62,6% das sobreviventes haviam sofrido violência sexual por pessoas próximas (FBSP, 2020).

O contexto inclui aspectos étnico-raciais, como evidenciado no estudo de Oliveira (2020), que revela a discriminação racial tanto direcionada a homens, quanto mulheres congolezas, enquanto entre os sírios, é relatada apenas por mulheres. Embora os refugiados tenham níveis de escolaridade superior à média brasileira, muitos enfrentam desemprego e dificuldades na validação de diplomas, resultando em uma taxa de 25,2% de desemprego. Souza (2021) destaca que o etarismo, particularmente contra mulheres idosas, é uma preocupação crescente, exacerbada por reformas previdenciárias que dificultam a aposentadoria, tornando essas mulheres, muitas das quais trabalham informalmente, mais vulneráveis na velhice.

Nesse sentido, o apoio psicológico, seja ele formal ou informal, deve considerar as experiências individuais de quem atravessa fronteiras de identidade e memória. Mais do que analisar a psicologia ou psicopatologia dessa experiência, é crucial situar as vivências pessoais dentro de um panorama mais amplo, que abrange a história e a política das relações entre Estados, povos e indivíduos (Lechner, 2007).

A abordagem técnica tradicional para cuidar da saúde mental em meio aos desafios e violências sofridas por migrantes, não é suficiente para enfrentar as questões específicas que moldam seu sofrimento social. É fundamental adotar uma visão crítica e construtiva que permita revisar e adaptar conceitos e práticas institucionais, como identidade, cultura, saúde, doença e cura, para atender melhor às necessidades apresentadas.

### 5.3 MILITARIZAÇÃO DA FRONTEIRA: A OPERAÇÃO ACOLHIDA E A SAÚDE MENTAL

A operação acolhida, uma iniciativa do Estado Brasileiro, foi criada para o acolhimento de pessoas em situação de vulnerabilidade devido ao fluxo migratório para o estado de Roraima. Este apoio inclui o fornecimento de pessoal, materiais e instalações necessárias para organizar e gerenciar as atividades de acolhimento. As Forças Armadas (Marinha, Exército e Aeronáutica) coordenam a operação, em parceria com o Estado de Roraima, municípios, organizações não governamentais e agências internacionais como o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados - ACNUR (Brasil, 2018).

O trabalho da operação é norteado por três frentes de atuação: ordenamento de fronteira, abrigamento e interiorização (Vasconcelos, 2020).

O ordenamento da fronteira caracteriza-se pela primeira recepção dos imigrantes, ainda à beira da estrada, antes mesmo de sua entrada na zona urbana de Pacaraima. O exército brasileiro e as demais forças em parceria com órgãos federais e agências internacionais identificam e controlam o fluxo migratório (Vasconcelos, 2020, p. 105).

Foi criada pela Medida Provisória nº 820/2018, convertida pela Lei nº 13.684/2018, que estabelece ações de assistência emergencial para pessoas em situação de vulnerabilidade devido ao fluxo migratório causado por crises humanitárias. A implementação é regulamentada pelo Decreto nº 9.970 de 2019, que institui o Comitê Federal de Assistência Emergencial. Em meados de março de 2018, a Operação Acolhida começou com a abertura de abrigos na cidade de Boa Vista e no município de Pacaraima.

A Operação Acolhida, apesar de seu objetivo humanitário de assistência a migrantes e refugiados, tem sido alvo de graves acusações de violações de direitos humanos, particularmente no que diz respeito ao tratamento dos indígenas Warao. Relatos de organizações de direitos humanos apontam para condições inadequadas e abusos do exército nos abrigos destinados às comunidades indígenas (Folha SP, 2021).

Os Warao têm reportado a falta de respeito às suas práticas culturais e tradicionais, além de enfrentar uma série de dificuldades, como a escassez de alimentos apropriados e cuidados médicos adequados. Essas condições têm exacerbado a vulnerabilidade desses grupos, gerando situações de extrema desumanização e negligência (Anistia Internacional, 2023).

Além das questões de infraestrutura e condições de vida, há também acusações sérias sobre a falta de proteção adequada para os indígenas Warao dentro dos abrigos. Há evidências de que a Operação Acolhida falhou em assegurar a segurança e a integridade física dos Warao, que frequentemente se encontram expostos a situações de violência e discriminação. A insuficiência de medidas para garantir a proteção desses indivíduos, somada à falta de representação e voz ativa nas decisões que afetam suas vidas, tem gerado um ambiente de opressão e desamparo. Essas acusações levantam preocupações sobre a eficácia da Operação Acolhida em atender de forma adequada e respeitosa às necessidades específicas dos indígenas Warao, refletindo uma falha significativa no compromisso com os direitos humanos e o respeito à diversidade cultural (Anistia Internacional, 2023).

A insegurança constante e a incerteza quanto ao futuro, aliadas ao medo de deportação e violência, agravam o sofrimento psicológico e desumaniza os povos, exacerbando condições mentais adversas. A falta de acesso a cuidados de saúde mental adequados, devido a barreiras

linguísticas, culturais e financeiras, é um reflexo de uma política excludente, que contribui para a perpetuação do sofrimento mental (Kurz, 2012).

A saúde mental de migrantes e refugiados pode ser profundamente afetada pelas condições impostas pelas violências vividas. Campos de refugiados frequentemente apresentam condições extremas de vulnerabilidade, que incluem superlotação, falta de acesso a serviços básicos e alta insegurança. Essas condições contribuem para níveis elevados de estresse, ansiedade e depressão entre esses grupos (Feldman-Bianco, 2018).

As políticas e narrativas que representam migrantes e refugiados como ameaças ou fardos intensificam o estigma e a exclusão social. Essas representações contribuem para um ambiente que agrava sentimentos de desesperança e isolamento. Políticas mais inclusivas e humanitárias, por outro lado, podem melhorar a saúde mental ao fornecer apoio psicológico e promover a integração social (Butler, 2017).

A dupla falta de implicação do país de origem e do país de acolhida, reafirma o “não lugar” de migrantes e refugiados, marcado pelo controle, violência constantes, desde a vida no seu país de origem, passando pela fuga, até a tentativa de recomeço no país de acolhida. Ambos parecem relutar em assumir a garantia de condições mínimas para uma vida digna (Butler; Spivak, 2018).

Historicamente, diversos mecanismos foram desenvolvidos para lidar com corpos humanos considerados indesejados, ilegais ou supérfluos. Atualmente, esse processo se expandiu, especialmente no contexto da migração. A xenofobia e o racismo têm servido para justificar o reforço de barreiras, que visam proteger os nacionais dos chamados "invasores". Esse é um exemplo de necropolítica em ação: o número de imigrantes que enfrentam violência, tráfico sexual, trabalho forçado ou até a morte ao tentar cruzar fronteiras tem aumentado. Assim, enquanto a mobilidade é uma necessidade para muitos, está se tornando cada vez mais restrita e acessível para poucos (Castro, 2020).

O conceito de necropolítica, desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe, explora como o poder estatal define quem pode viver e quem deve morrer, deslocando a soberania para a administração da morte e da vida. Essa abordagem oferece uma lente crítica para entender as condições adversas enfrentadas por migrantes e refugiados, que frequentemente se encontram sob políticas que exacerbam suas vulnerabilidades.

A necropolítica, segundo Mbembe (2018), representa uma forma extrema de soberania onde o poder é exercido não apenas sobre a vida, mas também sobre a morte. O autor se baseia em conceitos de biopoder de Michel Foucault para explicar que o controle da vida e da morte é um aspecto central da soberania moderna. Ele descreve uma “instrumentalização generalizada

da existência humana” e a criação de campos de morte como o “nomos do espaço político” (Mbembe, 2018, p. 10-11). A necropolítica inclui tecnologias de controle que sujeitam os corpos a condições que comprometem tanto sua existência física quanto subjetiva.

No contexto das fronteiras, essas práticas se manifestam através de políticas que não só regulam, mas frequentemente limitam a sobrevivência das populações migrantes e refugiadas. No Brasil, a Operação Acolhida exemplifica a necropolítica da fronteira, ao afirmar um controle físico, geográfico e simbólico, criando novas fronteiras e hierarquias que definem quem é incluído e quem é excluído. Isso resulta na produção de uma condição indefinida para migrantes, que são tratados como objetos de controle (Mbembe, 2018, p. 38).

A necropolítica molda a forma como a migração e o refúgio são tratados, e a narrativa de ameaça associada a essas populações afeta diretamente seu bem-estar psicológico. Em contraste, abordagens que priorizam o bem-estar e a dignidade das populações migrantes podem criar condições mais favoráveis para a saúde mental.

O desafio contínuo é como lidar com as complexas realidades da migração dentro do contexto de necropolítica, em que o exército tem produzido ainda mais vulnerabilidade e exclusão (Brasil, 2017) e como consequência disso, temos uma amplificação dos impactos na saúde mental das pessoas.

Nesse caso, é fundamental que as políticas migratórias e as práticas de acolhimento sejam reformadas para garantir um tratamento digno e justo, e que abordem de forma eficaz as necessidades de saúde mental dessas populações.

## 6 VIVER A HISTÓRIA: NOTAS DE UMA PSICÓLOGA AMAZÔNIDA

### 6.1 PRIMEIRO DIA NO ABRIGO PINTOLÂNDIA

**Figura 3 - Fachada do Abrigo Pintolândia**



Fonte: autora (2021).

No dia 25 de abril de 2021 foi meu primeiro dia de trabalho no abrigo Pintolândia. Fui alocada no abrigo para cobrir as atividades de outra profissional que se despedia de Roraima. Para a desvinculação adequada e passagem de casos, fui acompanhada por duas psicólogas, a que se despedia e a que iria assumir comigo as atividades de Saúde Mental do Abrigo Pintolândia.

O percurso de carro até o abrigo levava em torno de 30 minutos. O carro me levava exatamente para o lugar que me levou a estar em Roraima: trabalhar com a população indígena em deslocamento forçado. Mesmo com aproximadamente 1 ano de trabalho em Roraima, havia atuado durante a primeira onda da Covid-19 nos abrigos da Operação Acolhida e ocupações espontâneas não-indígenas.

Ao chegar no abrigo, pediram na portaria para fazermos o preenchimento do registro de entrada. Seguimos em direção ao container de gestão do abrigo, para anunciar nossa chegada e perguntar se alguma demanda surgiu nos últimos dias. Algumas pessoas da comunidade se

aproximaram para nos cumprimentar e depois partimos para as visitas *carpa a carpa*, ou seja, tenda a tenda, na tradução do espanhol para o português.

No caminho, a psicóloga que se despedia explicava a dinâmica do abrigo, dizia que a relação entre a comunidade e gestão do abrigo estava bem desgastada e conflituosa. A comunidade relata descaso e indiferença das equipes quanto às suas necessidades e falta de disposição para compreender dinâmicas culturais e sociais próprias dos Warao.

O abrigo do Pintolândia é bem amplo e costumo dividi-lo em três partes: à direita, a parte coberta; no meio, o ginásio poliesportivo; à esquerda, a parte do campinho. Começando pelo lado direito do abrigo, fomos em direção às carpas, pequenos cômodos divididos por compensado ou lona, que comportam famílias estendidas de 3 a 10 pessoas em no máximo 15m<sup>2</sup>. Os cômodos geralmente guardam muitos objetos em sacolões, que são coletados pela cidade e enviados às famílias na Venezuela, uma tentativa de ajuda frente à escassez enfrentada no país. As sacolas guardam inúmeros tipos de objetos, como panelas, roupas, lençóis, etc. É muito comum também guardarem dinheiro para enviar aos familiares que ficaram.

**Figura 4 - Ginásio poliesportivo no abrigo Pintolândia**



Fonte: Yara Ramalho/g1 RR<sup>11</sup>

Geralmente dormem em redes e muito raramente em camas. Antigamente o abrigo não tinha os compensados que dividem cômodos entre as famílias, era apenas um grande redário aberto, considerado pela gestão uma forma de adaptação da estrutura à cultura indígena. Desde

---

<sup>11</sup> Acesse: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/09/01/indigenas-venezuelanos-vivem-em-condicoes-insalubres-em-abrigo-desativado-e-temem-ficar-sem-comida-em-boa-vista.ghtml>

o começo, os indígenas alertavam, sobretudo as mulheres, para as diferentes origens dos Warao na Venezuela, oriundos de diversos municípios e comunidades espalhadas pelo país. Muitos não se conheciam e alguns grupos viviam conflitos pré-existentes com outros núcleos familiares, desde a Venezuela.

**Figura 5 - Alojamento no abrigo Pintolândia**



Fonte: Yara Ramalho/g1 RR<sup>12</sup>

O resultado das políticas de gestão de abrigos adaptadas às comunidades indígenas foi a intensificação de conflitos intracomunitários, violência baseada em gênero, principalmente a violência sexual e física contra mulheres e meninas. A disposição das redes uma ao lado da outra, acabou por facilitar a exposição das comunidades a perigos e violências, sobretudo durante a madrugada.

O cenário me lembra quase que imediatamente a autora Susana Castro (2020), que discutimos no tópico 4.3 para conceitualizar o colonialismo. A autora aponta que a prática colonial geralmente vem acompanhada da imposição de uma narrativa eurocêntrica, inclusive para tratar sobre diversidade cultural, utilizando como ponto de partida autores europeus, que também acabaram por perpetuar práticas acadêmicas colonizadoras.

Por isso, a colonização também consiste em adotar verdades sobre povos indígenas, baseadas em concepções reducionistas e estereotipadas. Ainda hoje, povos indígenas são qualificados pelo senso comum como aqueles que vivem somente na floresta, que não fazem uso da tecnologia, moram em ocas, dormem apenas em redes e dispõem de instituições rudimentares. Este discurso tende ao estabelecimento de um padrão inventado e romantizado

---

<sup>12</sup> Acesse: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/09/01/indigenas-venezuelanos-vivem-em-condicoes-insalubres-em-abrigo-desativado-e-temem-ficar-sem-comida-em-boa-vista.ghtml>

pela concepção eurocêntrica, que nada mais é do que uma prática heteronômica, em que um grupo é subordinado a um outro grupo que define suas identidades e valores.

O legado do colonialismo, não é apenas essencial para qualificar que a opressão e a marginalização afetam a maneira como a cultura, o conhecimento e a identidade são formados e valorizados. O colonialismo ainda é a espinha dorsal da estrutura de sociedade que vivemos e nós somos um produto dela.

Sim, o colonialismo está impregnado da “melhor das intenções”, muitos esperam “salvar” as pessoas da situação de vulnerabilidade que estão vivendo, como num “ato de grande heroísmo” à comunidade. Talvez, o ato possa ser noticiado nos jornais ou ganhar o prestígio das superpotências do “humanitarismo”. A colônia que estabeleceram no país já não existe, mas ainda vive no modo como nos relacionamos e determinamos realidades, em que estamos surdos de certezas.

Esse pode ser um exemplo de que mesmo com a melhor das intenções, não considerar as particularidades e pluralidades indígenas podem gerar impactos graves nas pessoas e comunidades abrigadas. Muito poderia ter sido evitado e protegido, se fossem realizados e respeitados os processos de consultas prévias aos indígenas para conhecer modelos de abrigo mais apropriados para os Warao.

Nesse aspecto, uma constante é a definição da identidade de grupos subalternizados, baseado em uma comparação com o padrão eurocêntrico. Geralmente o discurso é criado a partir de uma crença “universal” e “homogeneizante”, ao invés da “plural” e “diversa” (SPIVAK, 2010). Por isso, a manutenção e proteção da identidade é uma importante ferramenta de resistência.

Aqui, não podemos deixar de escapar, uma análise voltada especificamente às mulheres indígenas Warao, que chamam a atenção da Operação Acolhida em relação à diversidade regional e cultural das famílias estendidas Warao. As mulheres estão propondo aqui, que a operação adote uma abordagem de gênero, de modo que não sejam esquecidas quando as políticas de abrigo forem criadas.

Ainda assim, somos obrigadas a voltar a Spivak (2010), quando analisa o conceito de “différend” de Jean-François Lyotard, que significa um discurso que não pode ser compreendido ou, até mesmo escutado, dentro dos termos do discurso dominante. Nesse sentido, as mulheres Warao acabam por ter seus pedidos e orientações, voltados à operação, apagados e silenciados, porque para o discurso que domina, elas são invisíveis e inaudíveis.

A consulta livre, prévia e informada é um direito previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Convenção 169 é um acordo internacional

assinado por diversos países, entre eles o Brasil, que diz respeito aos direitos de povos indígenas e tribais. Esse tratado foi aprovado em 1989 e virou lei no Brasil em 2004, com a edição do Decreto nº 5.051.

A lei reconhece que povos indígenas e tribais têm modos próprios de viver e de se organizar. Por isso, a Convenção protege o direito à terra, à educação, à saúde e à participação de maneira diferenciada para os povos indígenas. Além disso, estabelece que os povos indígenas e tribais têm o direito de serem consultados sobre toda e qualquer decisão administrativa ou legislativa que afete direitos e modos de vida coletivos, inclusive sobre suas terras. A Convenção 169 também define princípios e critérios que orientam como este processo de consulta deve ser feito (OIT, 1989).

Eu sabia que os Warao tinham direito à consulta livre através da Convenção 169, porque participei da primeira consulta prévia feita aos Warao no Brasil. Aconteceu em Belém, no espaço Líbero Luxardo, em outubro de 2018. Eu era estagiária e estava ocupada na organização dos lanches e das cadeiras para a chegada de pelo menos 400 indígenas para a consulta.

Voltando às memórias dentro das outras memórias, em algumas capas do abrigo Pintolândia tinham objetos jogados no chão, cabeças de boneca, carrinhos, escova de cabelo, flores de plástico enfeitando em cima de mesinhas, mosquiteiro, palha de buriti, imagens de santos e em raras vezes alguma tv antiga de tubo.

O calor era intenso e geralmente poucos ficavam no interior das pequenas tendas. Por muitas vezes presenciei pessoas jogando baldes de água na cabeça de roupa e tudo e passando o dia molhados para enfrentar o calor.

Quando chegamos até o pátio do lado direito do abrigo algumas pessoas estavam sentadas na frente de seus quartos. Poucos queriam saber de conversa e apenas nos cumprimentamos. A psicóloga que se despedia buscava seus pacientes para encerrar os atendimentos e fazer a passagem de casos.

O *aidamo*, liderança indígena do abrigo, vinha em nossa direção e fomos apresentadas. Ele diz que estão precisando muito de ajuda, são muitos problemas para se preocupar, as pessoas não estão bem da cabeça, estão sofrendo. Ele mesmo não para de pensar na filha internada no hospital com problemas respiratórios. Não dormiu na última noite, passou a madrugada em claro no hospital. Além disso, a falta de dinheiro e trabalho, intensificam ainda mais as preocupações e a cabeça não desliga, ela fica pensando o tempo todo nos problemas. Complementa ainda dizendo que a gestão do abrigo é difícil, muitas vezes não entende o que

eles estão passando, não querem ouvir e por vezes querem acompanhar os casos de saúde no abrigo.

O rosto de cansaço do *aidamo* denunciava uma noite mal dormida ou várias noites sem dormir e as constantes caminhadas no sol, deixaram sinais na pele. Estava magro, os ossos do corpo saltando indicavam a fome vivida.

Eu segui para o lado esquerdo do abrigo, em frente ao campinho, enquanto a outra psicóloga foi pelo meio, onde estava o ginásio. Bem na esquina, no começo do lado esquerdo, encontrei um senhor idoso cheio de colares coloridos no pescoço, de short vermelho. Cumprimentei e ele pediu pra mim sentar em uma cadeira, pois ele queria conversar comigo. Disse que a esposa estava doente no hospital com problema de coração, que não conseguia vê-la com a frequência que gostaria, pois estava aguardando o benefício do governo, maneira pela qual ajudaria no tratamento da esposa.

Estava ansioso com o BPC que não chegava nunca. Ia pelo menos uma vez ao dia no container da gestão do abrigo para pedir notícias do BPC, mas ninguém sabia de nada e nem deixaram falar direito, segundo ele. Estava preocupado com isso e com a mulher que não conseguia ver no hospital por causa disso. O benefício do governo era o BPC - Benefício de Prestação Continuada do governo federal brasileiro, recurso para apoio a idosos, pessoas com deficiência e renda familiar de até  $\frac{1}{4}$  do salário-mínimo (R\$ 353) per capita (por pessoa), calculada com base nas informações do Cadastro Único (CadÚnico) e dos sistemas do INSS. O valor do benefício é de um piso nacional (atualmente de R\$ 1.412) (Brasil, 2007).

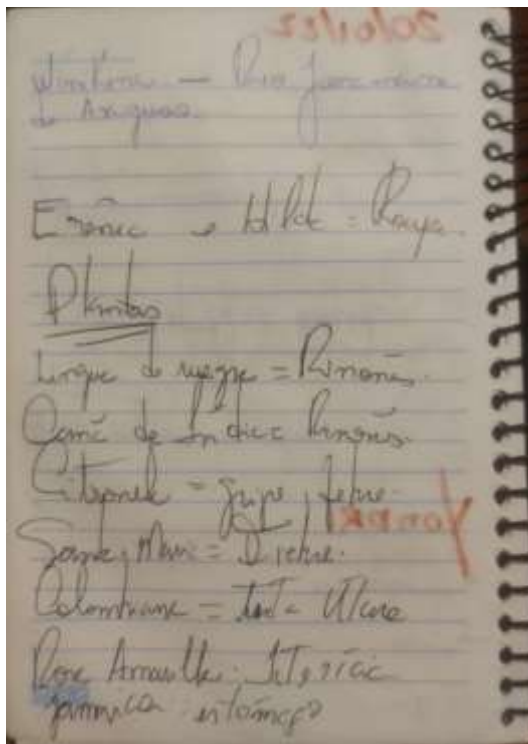
No Brasil, os migrantes e refugiados também têm direito ao BPC, assim como a outros direitos sociais, como auxílio emergencial, auxílio Brasil, Programa Bolsa Família. No entanto, nem sempre o que está previsto em lei, é garantido na prática.

Em seguida, seu Bezino (nome fictício) me conta de um sonho que teve há alguns dias atrás, nesse dia ele estava muito doente e achava que ia morrer, por conta de uma diarreia. Disse que no seu território na Venezuela ele era *Wisidatu*, papel comumente traduzido como “pajé” da comunidade. Ele atua no tratamento e cura de pessoas doentes. Os Warao têm seu próprio jeito de tratar a doença e a saúde e geralmente a forma de curar é revelada em sonho.

No sonho do Bezino foi revelado que para curar o corpo da diarreia precisava jogar no seu corpo sua própria urina. Assim o fez e no dia seguinte estava curado. Também disse que as plantas ajudam muito no tratamento - *lengua de suegra: buena para riñones; caña de índia: buena para riñones; citronela: buena para gripa y fiebre; Santa Maria: buena para fiebre;*

*Colombina: trata úlcera; Rosa Amarela: para icterícia; Jamaica: buena para estômago*<sup>13</sup>. Mostrou uma horta que estava tentando fazer com algumas plantas medicinais e várias bananeiras ao lado da sua carpa.

**Figura 6 - Diário de Bordo 1 (25/06/2021)**



Fonte: autora (2021).

Depois de muitas conversas, a equipe veio me chamar para voltamos ao escritório para o almoço. O chamado não teve nenhum efeito sobre ele, que continuou outras histórias e pedindo pra eu prestar atenção. Disse que tinha muitas coisas pra dizer e combinamos de na próxima visita conversar sobre elas.

Fiquei pensando tantas coisas nesse primeiro dia no abrigo, uma delas foi que nenhuma mulher do abrigo deu abertura para muitas conversas. Constatei o que já havia percebido em outros trabalhos anteriormente, que algumas mulheres escondem os sorrisos envergonhados atrás das mãos quando chegamos perto e são mais reservadas que os homens. Nesse sentido, era ainda mais importante investir tempo e esforços na vinculação com as mulheres. Esse foi o combinado que fiz com mim mesma para a próxima visita.

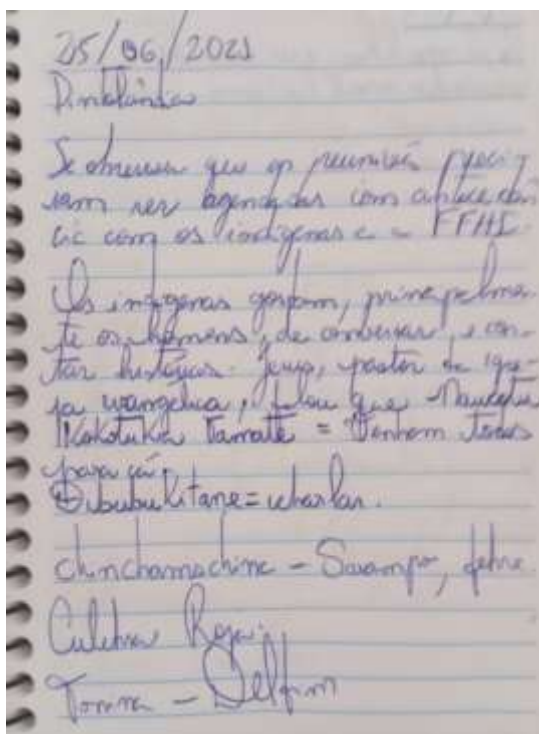
<sup>13</sup> Língua da sogra: boa para os rins; Cana-da-índia: boa para os rins; citronela: boa para gripe e febre; Santa Maria: boa para febre; Colombina: trata úlcera; Rosa Amarela: para icterícia; Jamaica: bom para o estômago (tradução livre da autora)

Também me veio à cabeça o formato de clínica da psicologia que estamos acostumados a exercer, a clínica entre quatro paredes, controlada e fechada. No abrigo, a clínica está em cada esquina, no pátio, ao lado da horta do Bezino, debaixo da árvore, etc. A vinculação acontece na experiência cotidiana, nas visitas às carpas e no investimento de tempo para conversar, com quem tem muito a dizer e pouca escuta.

Já próximo a porta de saída do abrigo, um pastor evangélico que estava lendo a bíblia, me chama de longe para ir falar com ele. Disse que já sabe que sou psicóloga, que cuido da cabeça das pessoas. Pediu pra eu escutar a leitura de uma passagem da bíblia que ele tinha marcado. A passagem falava de liberdade, frente a tempos em que as pessoas podem se sentir aprisionadas. Ele complementou, preso como em um abrigo. Ele disse que os Warao estavam vivendo tempos difíceis, mas deus ia prover um lugar melhor para viver com liberdade.

Disse que se eu precisasse chamar a comunidade para conversar eu deveria dizer: *naukotu kokotuka tamate Dibubukitane* (venham todos pra cá conversar).

**Figura 7 - Caderno de Campo 1 (25/06/2021)**



Fonte: autora (2021).

## 6.2 UMA CARTOGRAFIA DO ABRIGO PINTOLÂNDIA

**Figura 8 - Ginásio Poliesportivo do abrigo Pintolândia**



Fonte: UNHCR - Vincent Tremeau<sup>14</sup>

O Abrigo Pintolândia foi implantado no dia 27 de dezembro de 2016, mas começou muito antes como ocupação espontânea do terreno pelos indígenas que chegavam a Boa Vista. Em 2021, aproximadamente 620 pessoas habitavam o espaço, principalmente entre 18 e 59 anos. O abrigo era considerado 97% ocupado por indígenas das etnias Warao e Eñepa.

A primeira coisa que chama a atenção na entrada do abrigo, são pinturas no muro, que reproduziam a vida indígena na Venezuela, ilustravam a *curiara* (canoa), *janokos* (casas feitas de palha), o Delta do Rio Orinoco abundante em rios e cachoeiras; *ocumo chino* (buriti) e diversos artesanatos. Muitas pessoas preferiam ficar ali encostados no muro ou na praça em frente, do que no abrigo, mesmo com pouco espaço de sombra e o sol escaldante.

---

<sup>14</sup> Acesse: <https://www.jornaljoca.com.br/acao-mi-casa-tu-casa-minha-casa-sua-casa-segue-aberta-para-participacao-de-jovens-brasileiros/>

**Figura 9 - Fachada do Abrigo Pintolândia**



Fonte: Repórter Brasil<sup>15</sup>

A disposição do abrigo foi organizada da seguinte forma, havia uma área de entrada no abrigo, onde ficavam dois porteiros controlando a entrada e saída de pessoas. Do lado direito depois da entrada havia o container da Gestão e equipe do abrigo, nessa época realizada pela Fraternidade Internacional, organização contratada pelo ACNUR como parceiro para a implantação dos protocolos de abrigo e gestão dos espaços. Do lado esquerdo, ficavam containers para atendimento em saúde, educação informal para crianças e adolescentes e container para a realização de reuniões e atividades programadas no abrigo.

Bem no meio do abrigo tem um ginásio poliesportivo coberto, onde foram instalados redários. Devido à falta de privacidade das famílias e até mesmo de segurança, principalmente para mulheres durante a noite, foram instaladas placas de compensado ou madeira para a divisão dos quartos.

---

<sup>15</sup> Acesse: <https://reporterbrasil.org.br/2022/03/indigenas-denunciam-remocao-forcada-em-abrigo-para-refugiados-de-boavista/>

**Figura 10 - Redários do Abrigo Pintolândia**



Fonte: O Globo<sup>16</sup>

No ginásio, existe uma grande concentração de famílias em um espaço pequeno. No final do ginásio, se encontra um banheiro, onde enchem baldes de água para tomar banho. Como havia dito, é muito comum que as pessoas se molhem da cabeça aos pés com as roupas do corpo, principalmente no período da tarde, para enfrentar o calor sufocante no galpão, intensificado pelas telhas de alumínio da quadra, que absorvem mais calor. Vale lembrar que Roraima é um estado onde quase não chove, mantendo temperaturas anuais de 40°, com a sensação térmica nesses espaços ainda maior.

Fora do ginásio, no lado esquerdo, em frente ao campinho, estavam outras famílias sob tendas do ACNUR, onde cada núcleo familiar estava dividido por placas de madeira ou compensado. Uma área aberta de cimento, possibilita o trânsito das pessoas e as visitas nos quartos. Na parte de trás havia mesas de madeiras que as famílias utilizavam para comer e fazer artesanatos. Ao lado dos quartos havia uma plantação de flores, plantas medicinais e árvores de bananeiras.

Em frente ao jardim, havia uma grande construção de palha (*Janoko*), construída pelos indígenas para ser uma área comum no abrigo. Ao lado havia uma quadra de vôlei, uma grande paixão dos Warao.

---

<sup>16</sup> Acesse: <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2024/09/06/quase-um-terco-dos-moradores-de-abrigos-para-grupos-vulneraveis-fica-em-roraima-rota-de-migracao-de-venezuelanos.ghtml>

**Figura 11 - Crianças Warao jogando vôlei**

Fonte: Rovena Rosa/Agência Brasil<sup>17</sup>

Do lado direito do abrigo, havia um pátio coberto e quartos divididos por placas de madeira. O calor era menor nessa área. De qualquer forma, existia também precarização do espaço. Na parte de trás muitas pessoas usavam baldes para deixar as roupas de molho e lavá-las durante o dia. Era comum também o preparo da palha de buriti para o artesanato, com a lavagem, secagem nos varais e tingimento. No final de todas as casas havia um banheiro em condições precárias, muitas vezes sem água. Mais ao centro do abrigo na parte de trás, ficava algumas pias e torneira para a lavagem de roupa. O espaço também era comum para tomar banho.

**Figura 12 - Área de lavar roupa**

Fonte: Rovena Rosa/Agência Brasil<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Acesse: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-02/comunidade-warao-enfrenta-dificuldade-em-abrigo-improvisado-em-roraima>

<sup>18</sup> Acesse: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-02/comunidade-warao-enfrenta-dificuldade-em-abrigo-improvisado-em-roraima>

**Figura 13 - Banheiro do abrigo Pintolândia**

Fonte: Folha de SP<sup>19</sup>

### 6.3 O CANTINHO DA VERGONHA

Como em qualquer semana de trabalho, no dia 04 de julho de 2022, fui trabalhar no Pintolândia. Ao chegar no abrigo, haviam montado um cercado com as grades utilizadas para separar o corredor de entrada do abrigo. Uma pessoa estava no interior do cercado, sentado entre as grades, com os olhos fechados. Como de costume, passei no container da gestão para encaminhamentos de casos e para perguntar sobre do que se tratava o cercado.

O exército teve a ideia de criar um espaço para deter pessoas que queriam entrar no abrigo alcoolizadas. Deram o nome para o espaço de “cantinho da vergonha” e/ou “cercadinho da vergonha”, lugar criado para coibir e reprimir de forma involuntária o uso de bebida alcoólica, através da exposição vexatória e constrangedora diante da família, dos trabalhadores do abrigo e das comunidades. A privação da liberdade dentro do cantinho também foi utilizada como metodologia para desestimular o uso de álcool.

Esse letreiro, “O cantinho da Vergonha” ou “Cantinho dos maus tratos” me chamou a atenção, primeiro de tudo, pela escolha das palavras utilizadas pelo exército. A adoção de termos para classificar esse espaço, como vergonha e maus-tratos, me levam até a La Taille (2002), que menciona o sentimento da vergonha como relacionado tanto a uma experiência de cobrança moral da própria pessoa ou de um autojulgamento. A vergonha é uma experiência interna de julgamento moral negativo, tanto da pessoa quanto de seu comportamento, que provoca sofrimento, sensação de inferioridade e inutilidade. Geralmente, ela é acompanhada

---

<sup>19</sup> Acesse: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/indios-venezuelanos-em-boa-vista-sofrem-com-superlotacao-e-crack.shtml>

por um desejo de se esconder, fugir ou "afundar" no chão para escapar da situação dolorosa (Costa, 2018).

Soldera e Hashimoto (2009, p. 5) reforçam que "A pessoa, quando mantém o sentimento de vergonha, guarda-a para si, ainda que a mesma ocorra justamente na relação entre o indivíduo e a sociedade. E, se esse sentimento não for possível de ser elaborado, pode provocar no indivíduo sofrimento, tanto psíquico como social". A essência da vergonha está no seu caráter profundamente intersubjetivo: ela surge como resultado de um fracasso diante de testemunhas e provoca o desejo de se ocultar (Vetimo, 2006).

Às lentes do exército, a classificação é feita através de uma razão social branca e ocidental. As culturas da vergonha são sociedades tradicionalistas com estrutura hierarquizada, cujos códigos de honra e ideais ancestrais são usados como medida para determinar a moralidade da ação de seus integrantes (Bilenky, 2014).

Os conceitos de dominação e controle que germinam das discussões de humilhação e vergonha não são inéditos nesse contexto e nos levam aos tempos pré-constitucionais brasileiros, discutidos pelo autor Edson Kayapó (2021) que os classifica como as sistemáticas brutalidades e massacre contra os povos originários perpetrados pelo Estado brasileiro.

**Figura 14 - Pessoa no cantinho da vergonha**



Fonte: autora<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Acesse: <https://reporterbrasil.org.br/2022/03/indigenas-denunciam-remocao-forcada-em-abrigo-para-refugiados-de-boa-vista/>

**Figura 15 - Pessoa no cantinho da vergonha**

Fonte: DPU/Rafael Liberato/Divulgação<sup>21</sup>

Talvez os olhos fechados do homem dentro do cercadinho não queriam ver o que o rodeava, os olhares alheios, as piadas, a família. A situação que vivia pode ser caracterizada por ofensa aos direitos, à honra, à moral, à vida social. As repercussões podem envolver o sentimento de vergonha, de humilhação, inferioridade, exclusão e prejuízo psicológico significativo.

Segundo a Constituição Federal (1988), instrumento que assegura os direitos constitucionais de brasileiros e também o direito dos povos indígenas, incluindo os Warao, os danos morais são prejuízos à imagem e à honra, e violam os direitos da personalidade. Eles estão previstos nos artigos 186 e 187 do Código Civil e no artigo 5º. Tratam da responsabilidade civil, definindo o ato ilícito e a obrigação de reparar o dano causado por ele. Da igualdade perante a lei, garantindo a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade. O artigo 186 define o ato ilícito como a violação de um direito por ação ou omissão voluntária, negligência ou imprudência. O artigo 927 do Código Civil estabelece que quem causar dano a outrem por ato ilícito deve repará-lo.

Os abrigos possuem diversas políticas de conduta e convivência, uma delas determina a proibição de entrada de pessoas com sinais de embriaguez no abrigo. Nesse caso, a pessoa fica fora do abrigo até que volte a sobriedade. É muito comum que brigas aconteçam entre gestão e indígenas por essa medida. Geralmente, nesses casos, muitos dormem na rua, na praça em frente ao abrigo, até poder retornar no dia seguinte.

---

<sup>21</sup> Acesse: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/08/09/defensoria-identifica-cantinho-da-vergonha-para-castigar-indigenas-venezuelanos-em-abrigo.ghtml>

Situações envolvendo o consumo problemático de álcool, ainda que em contextos rituais e festivos, costumam ser consideradas infrações das regras de abrigo, resultando muitas vezes no acionamento de forças policiais.

No Brasil, tem-se observado um aumento no uso abusivo de álcool entre as famílias Warao, bem como um crescimento nos casos de violência de gênero frequentemente associados ao consumo de bebidas alcoólicas. Isso ressalta a urgência de implementar políticas de inclusão social e a necessidade de um acompanhamento especializado em saúde. Quando essas questões são tratadas exclusivamente como problemas policiais, há um risco de intensificar a criminalização de indivíduos que já enfrentam racismo e xenofobia.

Segundas as matérias do G1, Repórter Brasil, Folha de SP, Amazônia Real, Conectas (2021), entre outros, o “cantinho da vergonha ou dos maus tratos” foi utilizado para castigar migrantes que estivessem alcoolizados. Com as denúncias recebidas, foi aberta uma fiscalização do Ministério Público da União (MPF), mas o "cantinho da vergonha" não estava mais em funcionamento durante a inspeção, conforme o defensor público federal especializado em migrações e refúgio, Rafael Liberato. Porém, ele afirma que existia e que o espaço era usado como forma de punição. Além do exército, a ONG Fraternidade Internacional também atua no abrigo, como parceiro implementador do ACNUR (G1, 2021).

Ainda segundo a matéria, os próprios militares admitiram a existência do cantinho, através de uma ordem do comandante da Operação Acolhida, que determinou que indígenas alcoolizados devem permanecer confinados para não colocar em perigo os demais abrigados.

Indígenas escutados pela Repórter Brasil (2021) afirmam que “Eles [os militares] nos tratam como delinquentes, usam armamentos dentro dos abrigos. Não têm compaixão pelo que estamos passando. Eles deixam a pessoa lá, suja, no chão. E ainda gravam. Dói muito” (Repórter Brasil, 2021)

Em documentos oficiais da Operação Acolhida, como o Guia para acolhimento de pessoas refugiadas e migrantes (ACNUR, 2024) ou Manual de boas práticas do gestor municipal e equipes técnicas: políticas públicas para famílias venezuelanas refugiadas e migrantes (Gadêlha; Ribeiro, 2023) afirmam que os equipamentos de saúde públicas, como do CAPS AD, são serviços público de atenção diária para atendimento e tratamento de usuários(as) em uso prejudicial de álcool e/ou outras drogas. Além disso, orienta que é importante informar às famílias sobre seus direitos, as peculiaridades de cada equipamento da rede do SUS e a importância de levar o cartão SUS.

O ACNUR (2024) informa que o abuso de álcool e outras substâncias é caracterizado como um sofrimento psíquico, tendo como uma de suas causas o deslocamento forçado. Ainda

determina, que o fomento do acesso a oportunidades de trabalho e renda para refugiados e migrantes, é ferramenta importante para combater os riscos de proteção relacionados com o abuso de álcool ou outras substâncias e os casos de Violência Baseada no Gênero (VBG).

Os documentos das organizações responsáveis pela Operação Acolhida parecem orientar e falar, dentro da legislação brasileira e prerrogativas dos direitos humanos, aquilo que se vê apenas no papel, mas não na prática. Na prática, o que se viu foi a violação de direitos, a humilhação pública e a omissão das organizações humanitárias internacionais.

Os candidatos a ficar no cantinho podiam passar algumas horas ou até mesmo à noite, a depender da situação. Em casos de agitação, raiva, resistência do cantinho, é optado pela algemação da pessoa na grade. A liberação é feita pela equipe do exército, até que se avalie as condições apresentadas para a reintegração no abrigo.

“Caiu a ficha”, o corpo Warao é “manuseado” como território de conquista. O território na concepção colonialista não sente, não chora, pois são “terras” localizadas no mapa que levarão até a formação de novas colônias. Nessa perspectiva, terras têm como destino a dominação, controle e submissão. A objetificação das pessoas Warao, impede a capacidade de ver que os territórios, sim, sentem, que choram, que são extensão do corpo nas cosmologias indígenas (Tukano, 2020).

Como bem diz os documentos oficiais da Operação Acolhida, o uso prejudicial de álcool e/ou outras drogas também pode ser caracterizado como uma consequência de sofrimento psíquico. No entanto, frequentemente, o uso prejudicial de álcool é tratado apenas como “caso de polícia”. Eu ouvi: “eles não têm jeito, só nascendo de novo” - quando algum caso era discutido com o exército.

Na realidade, reduzir a complexidade do uso prejudicial de álcool às resoluções policiais, corre o risco de se perder a capacidade de uma compreensão da natureza envolvida na complexa trama da saúde mental e das migrações. Na realidade, o uso abusivo de álcool é o produto de um contexto social amplo e deve ser tratado como uma demanda para a saúde pública. Algumas das razões que podem influenciar o uso prejudicial dentro do contexto das migrações, incluem a falta de emprego, de perspectiva, racismo e xenofobia nas ruas, entre muitos outros (Rosa, 2020). Não reconhecer complexidades e impactos do próprio deslocamento forçado, acaba por produzir ainda mais sofrimento e violação de direitos, como o “cantinho da vergonha”, por exemplo.

No capítulo 5, quando discutimos saúde mental e as migrações, o autor Paulo Tukano (2020) aponta que antes de discutir a saúde indígena, é necessário compreender as concepções indígenas sobre os caminhos que levam a saúde e a doença. Nesse sentido, o estado de saúde e

doença pode ser entendido em algumas concepções indígenas como resultado do tipo de interação que se estabelece com seres humanos e não humanos.

O autor aponta que para os povos indígenas, a saúde e doença tem origem no desequilíbrio nestas interações com outros seres, humanos e não humanos. É importante aqui dizer, que tudo aquilo que é natureza, com fauna e a flora, estão incluídos nessas interações. O desequilíbrio, desorganiza a estrutura cosmológica e cosmopolítica, que compromete o modelo político, afetivo, econômico, ambiental, etc.

Portanto, as doenças frequentemente são resultado do ambiente em que se manifestam, seja como uma consequência direta desse ambiente ou como resposta a ações provocadas por seres humanos. Muitas doenças surgiram devido à atuação de agentes externos, como colonizadores, garimpeiros e grileiros, que invadiram territórios indígenas ao longo da história.

Essas mudanças não se limitam apenas à saúde física, mas também têm impactos profundos na saúde mental e no bem-estar das comunidades, refletindo uma complexa interação entre fatores históricos, sociais e ambientais. É fundamental abordar essas questões de maneira holística, reconhecendo a necessidade de políticas de saúde pública que considerem as especificidades culturais e históricas desses grupos, e promovam a recuperação e preservação dos conhecimentos tradicionais e das práticas de saúde indígenas.

Caminhos para a atuação na saúde indígenas são apontados pelos estudiosos indígenas, como Gersem Baniwa (2006), que menciona os métodos de cuidado que envolvem elementos e atores estratégicos escolhidos pelo próprio povo para a prevenção e manutenção da saúde. Esses especialistas, frequentemente chamados de pajés, utilizam técnicas e práticas de saúde que são específicas e exclusivas para suas comunidades.

Evidentemente, os especialistas indígenas não foram consultados sobre a criação do “Cantinho da Vergonha”, mesmo que possuam conhecimento aprofundado em relação à saúde e à doença. Eles também são entendidos pelo exército como “territórios de conquista”.

A autora Susana de Castro (2020), nos ajuda a compreender este cenário, através do conceito de “racismo epistêmico”, que se refere à marginalização de conhecimentos e perspectivas que não se encaixam nos padrões eurocêtricos. Esse tipo de racismo é uma forma de discriminação que desconsidera e desvaloriza as formas de conhecimento produzidas por povos indígenas e africanos, reforçando a ideia de que apenas o conhecimento europeu é válido ou superior.

Quando vamos olhar de perto a história da política de saúde indígena no Brasil, a ostensiva intervenção do poder público nos territórios e nos modos de vida indígenas, são marcas registradas deste período. Na busca de impulsionar projetos assimilacionistas, com as

intenções remodelar as culturas à imagem padrão social vigente, geralmente consorciadas por entidades religiosas e da sociedade civil. Esse modelo de política homogeneizante e autocrática teve grandes esforços ao longo da história em dizimar ou extinguir povos indígenas. No entanto, pelo contrário, as populações indígenas tiveram grande crescimento demográfico, pluralidade e vitalidade cultural e se fortaleceram através do tempo enquanto unidade na reivindicação por direitos (Garnelo; Pontes, 2020).

Quando falamos de uso abusivo de álcool pelas comunidades indígenas, devemos também dimensionar que as primeiras intervenções do poder público nas vidas indígenas se iniciaram com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), estabelecido em 1910. Além de se constituir como uma entidade estatal, criada pela ditadura militar, com atribuições da prestação de assistência aos povos indígenas, também tinha foco de atuação em conflitos agrários, envolvendo disputa de terra (Garnelo; Pontes, 2020).

A fim de cumprir suas atribuições voltadas a apaziguar conflitos, introduziram a bebida alcoólica destilada, através da construção de alambiques nos territórios. Além do álcool se constituir como uma ferramenta de controle, também era utilizado para gerar verba para manter o massacre perpetrado pelo Estado, como comenta o *Jornal do Brasil*, em 1968:

É que o Brasil está agindo, agora, contra os silvícolas, como outros países agiam há cem anos. Não se tolera mais por simples cupidez de territórios indígenas, se destruam tribos inteiras, com cachaça, com metralhadora, com açúcar envenenado de arsênico (*Jornal do Brasil*, 1968 *apud* Araújo, 2016, p. 6).

Nesse aspecto, a tutela foi um fator determinante da história para o tipo de política que vinha sendo construída. A prática da tutela nada mais que é do que uma medida jurídica que delega para o órgão indigenista oficial, no caso ao SPI, o direito de decidir pelas comunidades, tirando dos mesmos a autonomia em escolher por si (Garnelo; Macedo; Brandão, 2003). A política de administração dos índios pela União foi formalizada no Código Civil de 1916 e na lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928, que estabeleceu o poder de tutela ao SPI.

O processo histórico de tutela dos povos indígenas no Brasil, do controle, da privação da liberdade e da falta de autonomia e reconhecimento dela, nos leva diretamente ao cantinho criado para controlar, prender e destituir a liberdade de indígenas sob a “tutela” do estado brasileiros. As práticas remontam um período de pelo menos um século atrás, caracterizado pela ausência de políticas públicas de proteção aos povos, mas mesmo com a criação delas, um século depois, as formas de exercer controle ainda vivem nas práticas institucionais do estado brasileiro e estão ainda tão presentes como em nosso passado.

No período das denúncias ao cantinho da vergonha foi construída e assinada uma carta-denúncia pelos profissionais de saúde que trabalham em abrigos da Operação Acolhida, no dia 4 de julho de 2021. Na carta, os profissionais qualificam as ações como práticas de violência e tortura, pois tiveram o braço amarrado nas grades ou permaneceram presas por mais de 18 horas no local.

Como psicóloga, trabalhadora da saúde, esse processo de entendimento do contexto também me leva até os tempos em que a violência e tortura faziam parte das intervenções psiquiátricas no Brasil. Historicamente, os hospitais psiquiátricos muitas vezes foram locais de abuso e tortura, com práticas cruéis e desumanas como eletroconvulsoterapia não consensual, lobotomias, contenção física prolongada e isolamento forçado. Essas práticas não apenas falharam em tratar as condições mentais de forma eficaz, mas também causaram sofrimento extremo aos pacientes. A exposição e o reconhecimento dessas práticas levaram a uma crescente crítica e à demanda por mudanças nos tratamentos psiquiátricos.

A reforma psiquiátrica, traz uma nova forma de pensar o cuidado à saúde mental e buscou reformar os modelos tradicionais de hospitais psiquiátricos, frequentemente caracterizados por confinamento, abuso e falta de tratamento humanizado, por alternativas inclusivas e baseadas na ciência. Em lugar dos hospitais psiquiátricos, foram promovidas a criação de serviços comunitários, a integração dos pacientes na sociedade e a utilização de abordagens terapêuticas mais humanizadas e centradas na pessoa.

No entanto, práticas pré-reforma psiquiátrica ainda precisam ser superadas e estão longe de serem casos resolvidos, como é o caso do “cantinho dos maus tratos”. As instituições estatais, internacionais, não governamentais, a sociedade civil e a assistência em saúde mental e seus serviços devem garantir acesso a cuidados sem qualquer forma de violação dos direitos humanos, abolindo tratamentos cruéis e degradantes, maus-tratos, perda de direitos civis, ou que estimulem a discriminação, o preconceito e o estigma.

Os acordos de convivência construídos sem a participação Warao costumam estabelecer regras que negligenciam seus direitos enquanto indígenas. Tais regras, em lugar de assegurar a harmonia no espaço institucional, tendem a fomentar conflitos e desentendimentos com a equipe responsável pelo atendimento, seja pelo fato de não haver anuência dos indígenas ou por eles sequer as conhecerem. Não basta, tampouco, traduzir essas regras para a língua Warao ou para o espanhol, é preciso que haja efetiva participação dos indígenas no processo de elaboração e que se tenham em vista a intersecção das categorias identitárias e jurídicas (indígenas, refugiados e migrantes), bem como os princípios e diretrizes no âmbito do SUAS.

No contexto de abrigo, o princípio de consulta prévia deve ser incluído nas práticas cotidianas, garantindo a escuta, participação e colaboração da comunidade indígena. Os indígenas devem participar da elaboração do conjunto de regras de gestão e convivência dos abrigos, de modo que seus costumes, sua organização social e suas formas de representatividade política sejam respeitadas.

#### 6.4 A DESATIVAÇÃO DO ABRIGO PINTOLÂNDIA: OS MUROS QUE CERCAM

Em 2022 ocorreu a reorganização dos abrigos da Operação Acolhida e também das ocupações espontâneas. A operação pretendia fechar 3 dos 4 abrigos indígenas existentes em Boa Vista e realocar a população em apenas um espaço, chamado de *Waraotuma a Tuaranoko* (local de repouso para os Warao), o maior abrigo para populações indígenas da América Latina. É importante lembrar que os abrigos indígenas acolhem diferentes etnias, como também os Kariña e E'ñepá.

Os meses que inauguraram o ano de 2022 no abrigo foram marcados pela preocupação, ansiedade, desassossego, aflição, inquietação e angústia. Os indígenas ouviam desde o ano passado que o abrigo poderia fechar e que eles precisariam sair, seja para outro espaço ou não. As conversas e escutas nas visitas às carpas, os grupos psicoterapêuticos, os atendimentos, os cumprimentos, dos mais regulares, estavam permeados pelo medo com as notícias que corriam velozes sobre um possível fechamento do abrigo. Perguntavam se nós não sabíamos de algo e se antecipavam em nos pedir ajudar para apoiá-los a ficar.

Os meses passavam, mas as preocupações permaneciam e ganhavam magnitude nos aspectos da saúde psicossocial da comunidade. As pessoas estavam desanimadas nos grupos e não viam mais sentido em trabalhar a saúde mental, se outros aspectos acabavam por se mostrar superiores e determinantes no bem-estar da comunidade. Ficou evidente, desde o início dos trabalhos do Pintolândia, ainda mais com os acontecimentos que antecederam a desativação do abrigo, que a própria operação acolhida possuía poderio significativo no estado da saúde psicossocial da comunidade.

A notícia oficial chegou: o abrigo Pintolândia vai fechar.

No final de 2016 e início de 2017, o ginásio poliesportivo abandonado no bairro Pintolândia, na rua Rosa Oliveira Araújo, foi ocupado de forma espontânea pelas primeiras famílias Warao que chegavam a Boa Vista. Nessa época, o espaço era ocupado por indígenas e não indígenas migrantes, mesmo com conflitos persistentes entre os grupos.

No segundo semestre de 2017, o governo do estado de Roraima em parceria com organizações internacionais, reconheceu a ocupação espontânea como um abrigo institucional. No primeiro semestre de 2018, o abrigo teve a sua gestão repassada à operação acolhida. A liberdade na organização da vida cotidiana administrada pela população que ali vivia, ganhou equipes de gestão sistemática do abrigo e longas placas com as regras de abrigamento.

7 anos depois, em contexto de desativação do abrigo, a comunidade relembra a chegada até o local e o histórico de resistência:

*“Nós chegamos aqui há sete anos atrás, quando não havia nada e o terreno estava abandonado. Nós levantamos esse lugar, nos acostumamos com ele e passamos a gostar de viver aqui. Nós andamos em muitos lugares desde a Venezuela até aqui, caminhando, caminhando e agora que nos sentimos seguros aqui, eles mandam a gente sair. Como vamos fazer com os nossos filhos que estudam aqui no bairro? com os parentes que estão internados aqui próximo? Eles querem nos mandar para o antigo Rondon, abrigo perigoso. Nós sabemos de várias histórias de lá, de pessoas que desapareceram, foram roubadas ou mortas. Quando a gente fala isso pro exército, pro acnur, eles dizem que isso é coisa que a gente escuta por aí, que não é verdade, mas a gente vê, a gente sabe. Eles querem nos misturar com quem não é nosso amigo. Eles querem acabar com a nossa vida”.*

(Relato de uma senhora durante a desativação do abrigo Pintolândia - Caderno de campo 4).

O Rondon 3 (atual Waraotuma a *Tuaranoko*) é o maior abrigo não-indígena da América Latina, conhecido pelos longos campos com o chão forrado de britas que davam lugar às inúmeras fileiras de carpas do ACNUR. As carpas feitas com material térmico, somado às britas, ambos diretamente atingidos pelo sol escaldante, pois não havia tendas que cobriam as carpas, tornavam o local um desafio constante frente às altas temperaturas.

**Figura 16 - Abrigo Waraotuma a Tuaranoko**



Foto: ACNUR/Reynesson Damasceno<sup>22</sup>.

**Figura 17 - Pessoas dormindo fora das carpas pelo calor no Rondon 3**



Fonte: Marcelo Camargo/Agência Brasil<sup>23</sup>

O Intercept Brasil (2019) informou que desde o início do ano, foram reportadas pelo menos seis mortes de venezuelanos em Roraima, todas ocorridas por agressões físicas. É raro um dia sem relatos de violência, xenofobia ou até mesmo assassinatos contra os refugiados. Em 2019, o governador ruralista Antônio Denarium, eleito pelo PSL em Roraima, havia prometido implementar barreiras na fronteira para restringir a entrada de refugiados e recorreu ao Supremo Tribunal Federal (STF) para bloquear o acesso na fronteira de Roraima.

Em grupos de whatsapp, como o "Patriotas de Roraima", há uma clara apologia à xenofobia, com os membros organizando protestos contra os refugiados, que são

---

<sup>22</sup> Acesse: <https://www.acnur.org/br/noticias/comunicados-imprensa/com-unidades-habitacionais-inovadoras-novo-abrigo-temporario-para>

<sup>23</sup> Acesse: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-12/acnur-concessao-de-refugio-venezuelanos-pelo-brasil-e-um-marco>

frequentemente culpados pela sensação de insegurança crescente no estado, tanto por parte da população quanto pelo governador atual. No entanto, a polícia parece desinteressada em intervir nos casos de agressão.

Na matéria, a advogada Telma Lage define a situação como "xenofobia institucional", que se agrava com o governador Denarium pressionando o STF para fechar a fronteira e cobrando R\$ 288 milhões do governo federal pelos gastos com venezuelanos na Educação e Saúde. Denarium também acusa os migrantes de causarem desemprego e critica a distribuição de recursos para eles, afirmando que não há apoio semelhante para os brasileiros em situação de fome.

Como discutido no tópico 3.2 *A migração Venezuela*, a posição de lideranças de estado revela uma tendência no poder dos governos em interferir e dificultar a integração dos refugiados, muitas vezes contribuindo com a xenofobia e o ódio coletivo, mesmo que isso signifique contrariar orientações e compromisso internacionais do Brasil, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que assegura a qualquer pessoa refugiada, o direito de buscar e receber asilo em outros países (Nações Unidas, 1948).

Quando discutimos as concepções da autora Susana de Castro (2020) para compreender colonialismo, no tópico 4.3 *Contribuições das teorias feministas decoloniais para refletir sobre as mulheres Warao em situação de refúgio*, nos lembramos de não ocultar os processos de colonização nas forças de poder que estão em jogo nesse cenário. A herança colonialista ainda está presente e é persistente na estrutura cultural e epistemológica das sociedades afetadas e a desativação do abrigo Pintolândia é um exemplo explícito disso.

Em março de 2018, um grupo terrorista contrário à entrada de migrantes no estado, invadiu um prédio abandonado em Mucajaí, nos arredores de Boa Vista, que havia sido ocupado por venezuelanos. Durante a invasão, as famílias foram expulsas e seus pertences foram queimados. Em setembro deste mesmo ano, uma venezuelana foi vítima de uma tentativa de estupro quando entrou em uma loja para pedir água. Ela conseguiu fugir e buscar ajuda na rua, onde foi socorrida por homens da Força Nacional de Segurança. O crime ocorreu no bairro Asa Branca, em um estabelecimento próximo à sapataria onde o refugiado Alexander Hernandez havia sido morto a pauladas.

Para o jornal Brasil de Fato (2024), Luiz Perez (nome fictício) diz que “Nos Rondons [abrigos da Operação Acolhida], estão acontecendo coisas trágicas. Têm ocorrido violações de crianças”. Luiz, a esposa e os filhos preferem passar o dia caminhando pelas ruas de Boa Vista, do que dentro dos abrigos. Perez e sua família saíram do estado de Anzoátegui com o objetivo de recomeçar a vida no Brasil. Para chegar a Pacaraima, na fronteira de Roraima, percorreram

pouco mais de mil quilômetros em quatro dias, utilizando caronas e enfrentando longas caminhadas.

Trabalhei durante um período no abrigo venezuelano para mulheres sobreviventes de violência baseada em gênero e população LGBTQIA+. Fazia atendimentos semanais de mulheres transgênero no abrigo. Muitas mulheres tinham medo de ir até a rua, até mesmo em frente ao abrigo, medo justamente dos homens que impuseram a realidade daquele abrigo para elas. Nesse contexto, eu e um colega de trabalho chegamos ao abrigo para atendimento, fomos até o container da gestão, a equipe estava consternada. Uma mulher por volta dos 52 anos havia sido assassinada a facadas pelo ex-marido, quando saía do abrigo para buscar o auxílio emergencial do governo. Ela era uma das pacientes do meu colega, que nesse dia a esperava para um atendimento.

Em outro abrigo para casos graves de saúde, atendi uma mulher que estava “sem chão” (literalmente) por ameaças de morte que sofria do marido e a tentativa de assassinato vivida. Ela foi interiorizada para outro estado do Brasil. Lembro que sonhava com as ruas de Minas Gerais, para onde seria enviada, mas nos sonhos acordada, enquanto caminhava nos paralelepípedos da cidade comendo pão de queijo, ainda podia sentir o medo de ser encontrada por ele. Talvez quando virasse para trás, ele estaria ali.

Em 2018, Roraima registrou uma taxa de 66,6 homicídios por 100 mil habitantes e um total de 384 mortes, bem acima da média nacional de 27,5 homicídios por 100 mil habitantes. Os dados do Fórum Brasileiro de Segurança Pública mostram que os assassinatos no estado aumentaram com o crescimento do fluxo migratório, iniciado em 2015. Em 2014, Roraima teve 78 assassinatos; em 2015, o número subiu para 102, com uma taxa de 20,2 por 100 mil habitantes. Em 2016, a taxa dobrou para 41,2 e o total de mortes chegou a 212.

A liderança do abrigo Pintolândia diz que um parente Warao, Júnior Camacho, foi assassinado nos arredores do Rondon (G1, 2022). Quando os Warao falam do medo de ir para os Rondons, falam através da experiência de outros parentes e venezuelanos que na busca por melhores de vida, encontraram a morte. Além do mais, eles sabem por que vivem a xenofobia e a violência dentro e fora do abrigo, embora os oficiais da Operação Acolhida insistiam em dizer que estariam seguros no Rondon. No entanto, os muros que cercam os abrigos revelam o crime organizado, violência sexual e de gênero, além de um medo constante e insegurança enfrentada diariamente.

A narrativa desse contexto nos leva novamente às reflexões no tópico *4.2 Fronteiras do Gênero, as Margens da Migração*, que apontam estes exemplos em Roraima como comuns à realidade de mulheres refugiadas. Segundo [Aurélie Leroy \(2023\)](#), a interseção entre gênero e

migrações pode ter sido subestimada ao longo dos anos da literatura, mas isso não apaga as estradas percorridas por mulheres ao redor mundo, visto que constituem quase metade do total de migrantes internacionais.

Por isso, é tão importante abordar gênero no contexto de migração, visto que estamos diante da necessidade de reconhecer como os desdobramentos são diferentes, entre homens e mulheres que decidem sair de suas casas em busca de melhores condições de vida.

Nesse sentido, a análise do gênero nas migrações revela como as histórias frequentemente ignoram as experiências das mulheres, retratando-as apenas como acompanhantes ou apoiadoras dos homens migrantes. Isso não só marginaliza as contribuições e desafios enfrentados por elas, mas também empobrece a compreensão da complexidade das dinâmicas migratórias (LEROY, 2023).

Eu penso que mortes e violências contra as mulheres refugiadas poderiam ter sido evitadas, se as políticas da Operação Acolhida tivessem uma leitura mais apurada sobre gênero e migração. Os Warao, quando falam do medo de ir para locais onde existem ainda mais notícias de xenofobia e risco de vida, são descredibilizados pela operação. Não existiu escuta aqui e essa não foi a primeira vez.

Os indígenas relataram forte desacordo com a desativação do Pintolândia e a transferência para o *Waraotuma a Tuaranoko*. Reforçaram a ausência de processos de consulta prévia adequada da comunidade, de acordo com os princípios da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989), que em seu artigo 6º estabelece a consulta livre, prévia e informada aos povos interessados diante de quaisquer decisões que possam afetá-los.

Certa vez, algo me pareceu comum na fala de uma mulher durante o período de tensão pela desativação do abrigo. Uma senhora se aproxima, agitada, fala *“Ellos piensan que no somos gente, ellos nos creen animales. No escuchan, nadie escunha, están sordos. Por quê no escuchan lo que tenemos a decir? Yo estoy diciendo! Nosotros somos si gente”*. Tradução livre: Eles pensam que não somos gente, eles acham que somos animais. Não escutam, estão surdos. Por que não escutam o que temos a dizer? Eu estou dizendo! Nós somos gente sim”.

Eu lembro bem de outra situação que escutei, há anos atrás na ocupação Warao na rua 25, em Belém, quando uma mulher indígena grita: *“ninguém me escuta, por quê ninguém me escuta, eu estou falando!”*. A similaridade na falta de escuta e indignação frente ao silêncio e “ouvidos sem dentes” do poder público, sobretudo às mulheres que também reivindicam uma escuta real e não apenas para cumprir protocolos de consulta prévia, mas uma escuta-ação.

A autora Braulina Baniwa (2019), nos avisou anteriormente que é preciso escutar e buscar dialogar verdadeiramente com os modos de viver indígenas. Ela também não nos deixa esquecer de outro aspecto que também pode ser identificado nas duas circunstâncias, na ocupação na 25 e na desativação do abrigo Pintolândia, que são as relações entre gênero e colonialismo. Segundo a autora, as mulheres indígenas têm ganhado espaço na política nacional para discutir questões de políticas públicas relevantes, mas enfrentam dificuldades em superar a invisibilidade de sua luta.

Vários motivos levaram os indígenas a resistirem, sobretudo à distância do Rondon 3 da escola em que as crianças do Pintolândia estudam, o vínculo e história com o abrigo, a violência e xenofobia no bairro onde estavam os Rondons e a convivência com migrantes não-indígenas devido a tradicionalmente haver um histórico de violência entre os grupos.

Enquanto isso, a Operação Acolhida e Acnur emitiram uma nota conjunta, afirmando que a mudança de abrigo foi notificada em novembro de 2021, por motivos de “problemas irreparáveis de infraestrutura”. Informam que foram realizadas consultas aos indígenas, por meio de diagnósticos participativos e sinalizam que a mudança é voluntária (REPÓRTER BRASIL, 2022).

Com a resistência indígena à saída do abrigo surgiram denúncias de pressão, remoção forçada, confisco do artesanato e ameaça de perder o emprego. Nesse processo, foram escutados inúmeros relatos de maus tratos, violações de direitos, violência física e psicológica. Por insegurança, medo e as preocupações constantes, os relatos de insônia e angústia ficaram recorrentes. Nós passamos a visitar carpa por carpa ouvindo como as pessoas estavam e as narrativas geralmente estavam atravessadas pela revolta, raiva, falta de perspectiva de futuro, desesperança, não pertencimento ao lugar, sentimento de aprisionamento, perda de autonomia, impotência, desmotivação e intensificação de conflitos intracomunitários.

O Conselho Indígena de Roraima (CIR, 2022) divulgou imagens fornecidas pelas lideranças Warao, mostrando redes e cordas cortadas, além dos pertences dos refugiados espalhados pelo local. O Conselho também emitiu uma nota de repúdio, descrevendo as ações da Acolhida e do Acnur como uma "ação truculenta". O CIR afirmou que a operação ocorreu em um contexto de violações de direitos contra o Povo Warao.

Além disso, o Conselho relatou que recebeu denúncias das lideranças Warao sobre pressão psicológica exercida por entidades e pelo Exército, forçando-os a aceitar a transferência sem a devida consulta e diálogo com as famílias indígenas. Relatos contendo o termo “violência psicológica” ficaram cada vez mais frequentes nas narrativas dos Warao durante esse período. No entanto, não necessariamente essa era a forma de conceitualizar a

saúde mental, como veremos no próximo capítulo. Aqui, eles adotaram a forma dos *criollos* (brancos) falarem para ter certeza que estavam sendo entendidos na magnitude dos seus problemas.

**Figura 18 - Mulher mostrando pertences revirados, redes e cordas cortadas pela gestão do abrigo**



Fonte: Reprodução/Instagram/CIR<sup>24</sup>

De acordo com o Exército e o ACNUR “não estão cientes de nenhuma denúncia” e que “todos os abrigados são tratados dignamente e com respeito. “Afirmam que o novo abrigo está em região “próxima de escolas” e que o Acnur levantou recursos para apoiar a locomoção de crianças afetadas pela transferência. A nota completa da Operação Acolhida (2022) diz o seguinte:

A partir de extenso diálogo com a população abrigada no Tancredo Neves, Nova Canaã (ambos já desativados) e Pintolândia e por meio da gestão cotidiana destes espaços, o Subcomitê Federal de Acolhimento, em articulação com o ACNUR e organizações parceiras, identificou problemas irreparáveis de infraestrutura nesses abrigos, em especial em questões de alojamento, água, saneamento e higiene. Tais questões impediam que fossem alcançados padrões internacionais de abrigamento emergencial em razão do aumento significativo da população abrigada, limitando os espaços de convivência e higiene dos abrigos. As comunidades foram notificadas no final de 2021 e mais de 16 reuniões amplas foram realizadas com as comunidades indígenas dos abrigos desativados. Com a participação da comunidade, foi pensado um novo abrigo, o Waraotuma a Tuaranoko (antigo Rondon 3), pra onde a população indígena já iniciou voluntariamente a sua transferência desde o dia 14 deste mês. A proposta foi adequar o novo abrigo para atender as necessidades da comunidade indígena – que foi e está sendo escutada por

<sup>24</sup> Acesse: <https://roraimaemtempo.com.br/policia/cir-denuncia-agressao-sofrida-de-indigenas-warao-em-abrigo-da-operacao-acolhida/>

serem atores diretos na reestruturação. Além disso, todo processo está ocorrendo com a ciência dos órgãos públicos necessários, como Ministério Público Federal e Defensoria Pública da União. Todo o processo de realocação tem sido gradual e voluntário, para garantir que o novo abrigo seja aprimorado e adaptado à essa população. Além disso, os indígenas que tem optado permanecer no abrigo durante esse processo, continuam sendo assistidos pela Operação Acolhida, Agência da ONU para Refugiados e outras organizações envolvidas.

O abrigo Tuaranoko possui capacidade inicial para 1.540 pessoas, quando, respectivamente, os abrigos Pintolândia, Nova Canaã e Tancredo Neves possuíam capacidade para, respectivamente, 640, 350 e 280 pessoas. Trata-se, portanto, de uma medida necessária para assegurar o bem-estar da população indígena abrigada, provendo-os melhores condições de instalações e higiene. O novo abrigo foi planejado com base em consultas e diagnósticos participativos. Ele está em região próxima de escolas, hospital público e Núcleo de Saúde da Operação Acolhida (NSA). Inclui espaços para atividades de artesanato, área comunitária "Janoko", espaços de sombra, cozinhas tradicionais, quadras de esportes (futebol e vôlei), parque infantil, área verde para plantas medicinais e cultivos tradicionais, entre outros. O novo espaço atenderá muitas das preocupações já levantadas pela comunidade sobre questões estruturais dos atuais abrigos indígenas, cumprindo com padrões internacionais. Além disso, o novo espaço pode chegar a abrigar 2.000 pessoas, exercendo um importante papel de proteção a pessoas indígenas, uma vez que os antigos abrigos já funcionavam em capacidade máxima. Neste momento, mais de 770 pessoas já foram transferidas voluntariamente ao abrigo Waraotuma a Tuaranoko.

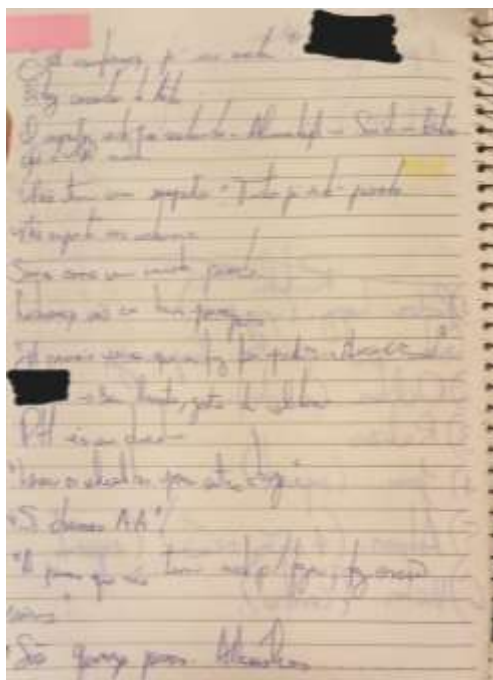
Em relação a segurança,

Os abrigos são áreas protegidas e com segurança garantida pela Força Tarefa Logística Humanitária da Operação Acolhida, seja por meio de efetivos militares ou serviços terceirizados. De fato, os abrigos que foram desativados estavam localizados em áreas de risco e enfrentavam desafios de segurança urbana, conforme estudos realizados pela Operação Acolhida a partir de informações das autoridades de segurança pública. Com a reestruturação, o sistema de vigilância será otimizado e centralizado em um único espaço, aumentando a eficiência das ações de proteção, além de melhor infraestrutura sanitária, melhor estrutura para receber pessoas com deficiência, maior segurança para mulheres e crianças. É importante reiterar que todos os abrigos da Operação Acolhida possuem controle de segurança e portaria 24h, todos os dias da semana, além de contar com o apoio da Polícia do Exército em caso de necessidade. A atual falta de privacidade nos abrigos desativados pode ser apontada com um dos fatores de conflitos internos nesta população anteriormente. Ademais, estão sendo realizadas conversas com as Forças Públicas e o Município para aumentar a capacidade de monitoramento e aumentar a segurança e agilidade de resposta na área.

As violências consistiram em ameaças, como "Falaram que temos que sair obrigados, pois vão cortar luz, água e vai faltar alimento", afirma um líder indígena venezuelano do povo Warao. O vice-presidente do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) afirma que o pronuncia da operação acolhida, ao dizer que a população tem opção de ir ao abrigo Rondon 3

não é verdade, visto que ficar na rua não é uma opção. Para Costa, não é possível dizer que não houve tempo para ouvi-los. “A gente não está mais falando daquele grande fluxo migratório de 2018, mas de pessoas em abrigos há quase cinco anos. Não é uma questão de dar opção e livre escolha, mas de impor política de abrigamento como estrutura definitiva, o que é inapropriada e ilegal” (G1, 2022).

**Figura 19 - Caderno de Campo n° 6**



Fonte: autora. Obs: os nomes das pessoas foram ocultados no papel.

**Figura 20 - Dia da desativação do Pintelândia**





Fonte: Américo Matos/Rede Amazônica<sup>25</sup>

O Conselho Nacional dos Direitos Humanos (CNDH) aprovou, por unanimidade, em 17 de março de 2022, o relatório sobre a missão realizada em Roraima, que tratou da crise migratória e violações de direitos humanos. O relatório documenta a transferência forçada de indígenas para um superabrigo com capacidade para até três mil pessoas, sem seu consentimento, na mesma semana em que os militares avançaram sobre o abrigo Pintolândia. O documento destaca a preocupação com a pressão, medo e desinformação entre a população indígena migrante e a reestruturação dos abrigos. Além disso, menciona uma denúncia da Repórter Brasil sobre o "Cantinho da Vergonha", um espaço de confinamento involuntário onde indígenas venezuelanos em condição de alcoolismo eram detidos sem mandado judicial.

No entanto, o Acnur e a Operação Acolhida afirmaram que estão colaborando com órgãos públicos para desenvolver uma "estratégia diferenciada" em conjunto com a comunidade abrigada. O documento, entretanto, não especifica datas, envolvidos ou a fase atual do processo (Repórter Brasil, 2022).

Diante do cenário, foi iniciado o levante de resistência Warao para permanecer no espaço e buscar soluções duradouras que não dependam da tutela estatal e das organizações responsáveis pelo abrigamento da população. Nesse movimento, fundaram a comunidade *Warao Yakera Inê* no espaço do desativado abrigo Pintolândia. Alguns grupos permaneceram no local, gerenciando o abrigo de forma independente, sem apoio de ONGs e órgãos governamentais. O abrigo passou a ser chamado de "Comunidade Warao Yakera Ine" e abriga cerca de 370 indígenas.

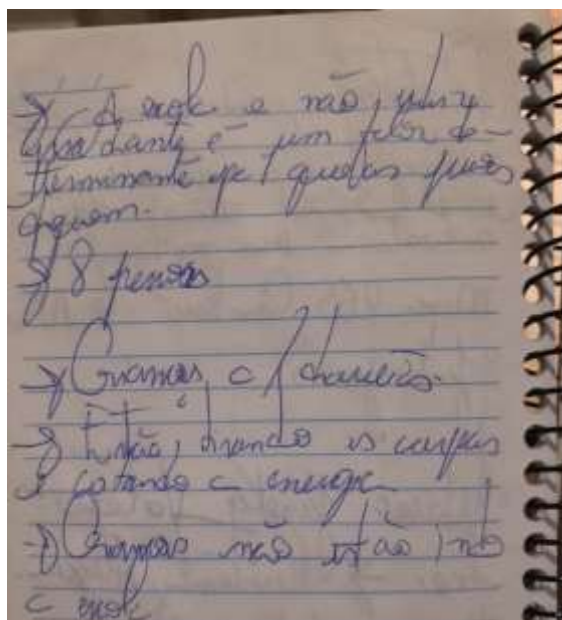
---

<sup>25</sup> Acesse: <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>

Com a formação da nova ocupação, as organizações responsáveis por garantir acesso básico a condições de vida se retiraram do local. Os Warao pediram para ficarmos e seguimos trabalhando acompanhando a luta diária na busca de comida, água potável, saúde e educação.

Para muitos, mudar de abrigo não é apenas uma questão de trocar de endereço, abandonar um local onde se estabeleceram laços após fugir da miséria, forçar as crianças a mudar de escola devido à falta de transporte escolar garantido, e deixar para trás uma praça que serve como espaço de recreação. Além disso, implica deslocar-se para uma região mais violenta e continuar vivendo em um ambiente militarizado, muitas vezes com abusos.

**Figura 21 - Caderno de Campo nº 6**



Fonte: autora.

Como discutido no capítulo 4, a experiência migratória ressalta as fronteiras de pertencimento dos migrantes e evidencia um diálogo interno frequentemente vivido como uma "contradição" entre o ser e o estar. Isso leva a uma terceira perspectiva sobre o sofrimento dos migrantes: suas identidades não se fundem totalmente com os espaços territoriais e suas memórias, nem se opõem a eles. Em vez disso, as identidades dos migrantes exemplificam a natureza processual e a interseção simultânea entre estrutura e acaso nas configurações identitárias (Lechner, 2007).

As diferenças nas habilidades linguísticas, tanto na língua de origem quanto na do país de acolhimento, juntamente com o constante deslocamento entre diversos locais de pertencimento, são fatores significativos. Durante a jornada que desafia as fronteiras da identidade e da memória, os migrantes frequentemente vivenciam uma dolorosa transformação

na forma como se veem, no valor social das suas referências culturais de origem e nas expectativas que tinham ao partir (IDEM).

É evidente que os desafios enfrentados por essa comunidade, como a falta de trabalho, a falta de privacidade e autonomia nos abrigos, o preconceito, o racismo e a xenofobia, deslocamento forçado, separação familiar, barreiras linguísticas, dificuldades na reprodução de seus modos de vida têm um impacto significativo na saúde mental e bem-estar das populações. As diferentes sociedades indígenas migrantes têm enfatizado a importância dos determinantes socioculturais relacionados aos agravos no bem-estar. Nestes casos, os indígenas têm relacionado o bem viver com diferentes aspectos da dimensão social e coletiva, não se restringindo à dimensão exclusivamente subjetiva.

Nesse sentido, o Pintolândia faz parte de mais um afeto rompido durante a jornada complexa e repleta de eventos traumáticos, envolvendo rupturas espaciais e temporais, além de diversas transformações psicológicas, ambientais, biológicas, sociais, culturais, familiares e políticas. Essas mudanças exigem uma adaptação psicológica, cultural e social tanto dos indivíduos quanto das famílias, e têm impactos significativos no desenvolvimento pessoal, familiar e profissional, além da saúde física e mental. O Pintolândia conta a história dos Warao no Brasil e representa também uma profunda mudança psicossocial, comparável a um luto, que vem sendo reconfigurado com a criação da comunidade *Warao Yakera Inê*. (Monteiro, 2008).

Vale ressaltar, que o conceito de saúde mental não é universal e pode variar dependendo dos diferentes contextos e culturas. Para isso, é fundamental estar atento às concepções próprias de bem-estar e saúde, e incorporar suas práticas tradicionais e conhecimentos na promoção do cuidado psicossocial.

É essencial reconhecer a complexidade das questões enfrentadas pelos indígenas migrantes e refugiados no Brasil e a importância de abordagens sensíveis à cultura, interseccionais e interculturais para garantir seus direitos e promover sua saúde e bem-estar de maneira integral.

Nesse sentido, o compromisso da/o trabalhador/a deve levar em consideração a potencialização dos projetos de bem viver das diferentes comunidades, famílias e indivíduos indígenas a partir de ações de promoção da saúde, prevenção e atenção a agravos relacionados à saúde mental, que compartilhem responsabilidades e ações com as comunidades.

Uma das prioridades deve ser proteger, prevenir e promover a saúde mental e bem-estar psicossocial de migrantes e refugiados, considerando aspectos pré-migratórios e pós-migratórios. É fundamental garantir direitos de acesso à rede de saúde mental disponível, de modo que a trajetória encontre espaço para ser nomeada, entendida, acolhida e cuidada,

podendo ser um grande apoio na prevenção de agravos futuros na saúde mental e no alívio do sofrimento.

#### 6.4.1 PINO: o poder de (des)abrigar

**Figura 22 - Pertences dos Warao**



Fonte: Folha SP<sup>26</sup>

O termo PINO ficou muito conhecido entre os trabalhadores humanitários em Roraima, que ficaram sabendo do exército o que significava. Eu escutei pela primeira vez de uma colega de equipe que tinha ouvido de um militar do exército. Tempos depois, quando atuava na rodoviária, com a população recém-chegada da Venezuela, um militar que trabalhava na rodoviária me falou sobre o PINO, disse que muitos militares se sentiam assim e até mesmo profissionais da proteção dentro das organizações internacionais. Na opinião dele, isso era muito feio, um absurdo.

O PINO foi criado pelo exército brasileiro que atua na Operação Acolhida e traz uma linha temporal em quatro passos dos sentimentos dos militares em relação a população Warao:

**P - Pena:** ao chegarem em Roraima o primeiro sentimento que vem ao trabalhar com a população indígena e ver a situação em que vivem é sentir pena.

**I - Indiferença:** após algumas semanas atuando com a população, começam a sentir indiferença pelas suas necessidades.

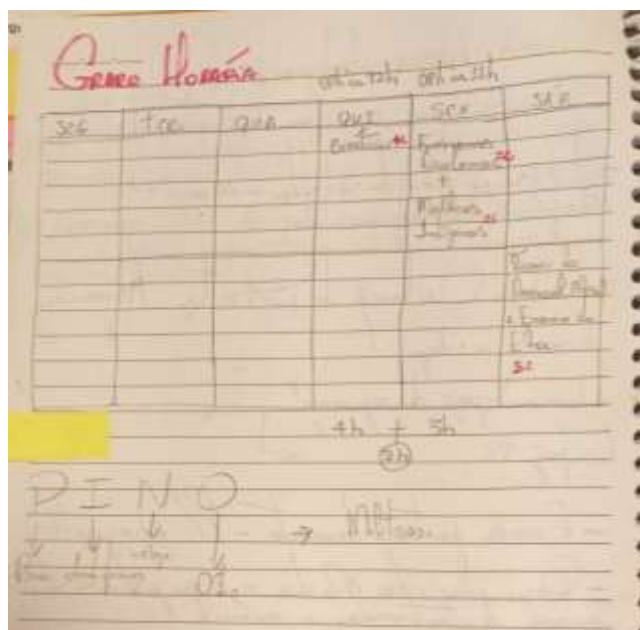
**N - Nojo:** após meses atuando com os povos indígenas refugiados começam a sentir nojo deles.

---

<sup>26</sup> Acesso: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/01/indios-venezuelanos-em-boa-vista-sofrem-com-superlotacao-e-crack.shtml>

**O - Ódio:** Após 3 meses atuando em Roraima, tempo médio de permanência de um contingente do exército em campo, relatam sentirem ódio da população venezuelana.

**Figura 23 - Caderno de Campo nº 5 - PINO**



Fonte: autora.

No diário de bordo 6, faço a reflexão de que, mesmo antes da desativação do abrigo Pintolândia, a violência sempre esteve ali presente. Vêm de todos os cantos, do cantinho, da gestão, dos trabalhadores da operação, da proteção social, da negativa ao acesso de serviços de saúde, da comunidade brasileira, do estado de Roraima, do Estado brasileiro. Está na falta de reconhecimento da cultura, costumes e pluralidade Warao; da negligência nos acompanhamentos de casos e demandas, na privação de liberdade, na violência física, mental, moral, patrimonial; no controle, na comida estragada que o abrigo servia, mesmo sabendo que os Warao têm seus próprios costumes.

Eu dedicava uma boa parte do meu tempo na vinculação com as mulheres e em me tornar apta e confiável para ajudá-las. Foi um longo trabalho que, na verdade, elas fizeram em mim como profissional da psicologia. Acredito que depois de um tempo chegamos até uma relação de segurança e receptividade.

**Figura 24 - Mulher no redário do abrigo**

Fonte: ACNUR<sup>27</sup>

Certa vez um grupo de mulheres comentou com a gente: *“Eles acham que nós somos todos iguais, mas não é porque somos indígenas que pensamos igual. Cada grupo familiar tem seu jeito de ser”*. A pluralidade cultural Warao é pouco reconhecida pelas equipes que trabalham com a comunidade, mesmo sendo algo dito e amplamente discutido pela comunidade.

Logo quando entramos nesse dia no abrigo algumas mulheres vieram até nós para perguntar se ficamos sabendo da violência que fizeram com uma mulher no dia anterior. Disseram que o exército tinha dado socos e chutes na mulher. A versão da equipe do abrigo dizia que os militares estavam tentando conter a mulher, que não aceitava as ordens de sair do abrigo por estar alcoolizada. Nós fomos em busca de apoiar e acolher a mulher, mas ela não estava no abrigo.

De acordo com a Repórter Brasil (2021) um sargento do exército agrediu uma mulher indígena venezuelana dentro do abrigo Pintolândia. Seus braços, coxa e costas ficaram marcados por hematomas. Após o ocorrido, o Ministério Público Federal e a Defensoria Pública da União fizeram uma inspeção surpresa para apurar o caso.

---

<sup>27</sup> Acesse: <https://istoedinheiro.com.br/ambiente-e-recriado-para-imigrantes-da-etnia-warao-da-venezuela/>

**Figura 25 - Mulher sofre violência física de militares responsáveis pela gestão do abrigo Pintolândia.**



Fonte: Repórter Brasil<sup>28</sup>.

O mesmo sargento que golpeou a senhora disse que não se importava com os indígenas Warao, de acordo com uma pessoa da comunidade entrevistada pelo jornal. Na escala do PINO, o ódio e a indiferença se revelam nesse episódio, que não foi isolado.

A violência sofrida pela mulher foi durante o período de exposição na mídia do Cantinho da Vergonha. O MPF e a DPU informaram que não há investigação em curso para apurar a conduta do sargento envolvido no episódio de agressão contra a mulher indígena. O acusado de agredir a abrigada, segundo depoimentos de militares do abrigo, foi transferido e afastado para funções administrativas.

No mesmo período, tanto da recém inauguração do cantinho da vergonha, seguida da desativação do Pintolândia, o exército estava fazendo um monitoramento mais ostensivo das entradas e saídas do abrigo, incluindo de trabalhadores que atuavam regularmente nos abrigos, como nós. Diversos bloqueios a instituições e atores foram determinados pelos militares. Ainda assim, continuamos fazendo grupos e atendimento individuais nos abrigos.

A comunidade dizia que eles queriam saber e controlar tudo o que está acontecendo no abrigo, com medo de retaliações e também para de alguma forma prejudicar as pessoas que desejavam ficar no abrigo. Eu estava fazendo uma reunião com as lideranças da comunidade, por volta de 8 líderes, em uma carpa fechada, em frente ao ginásio. De repente alguém começa a chutar a porta muito forte. Eu imediatamente levo um susto e fico preocupada com o que nos aguarda do outro lado da porta, com o PINO (ódio e nojo) que poderia estar sentido, poderia

---

<sup>28</sup> Acesse: <https://reporterbrasil.org.br/2021/08/castigos-e-hematomas-mpf-reune-denuncias-de-abusos-contra-indigenas-em-abrigo-do-exercito-em-rr/>

ser uma ameaça a todos nós. Era o sargento do exército, entrou na carpa, sentou em uma cadeira e perguntou o que estava fazendo, sobre o que estávamos conversando. Respondi que os grupos psicoterapêuticos eram de ordem privada e o meu código de ética não permitia compartilhar relatos que foram confiados em segredo ao grupo. Pedi para que ninguém falasse mais nada e sob a condição de saída do militar da carpa, o grupo iria continuar as atividades do dia. Ficamos em silêncio e o militar saiu da carpa. Quando retomamos os diálogos, as lideranças voltaram a falar que esse é um bom exemplo de como estão vivendo: isolados e calados.

Como afirma Butler (2017) no capítulo 4, as políticas e narrativas que retratam migrantes e refugiados como ameaças ou fardos, tendem a intensificar o estigma e a exclusão social, criando um ambiente que agrava sentimentos de desesperança e isolamento. Essas representações negativas não apenas perpetuam a marginalização desses grupos, mas também dificultam sua integração e bem-estar.

O poder de “expulsar” e “acolher” está nas mãos do Estado que impulsiona o histórico de fuga dos Warao para garantir a sobrevivência, desde o Poder Público Venezuelano com suas políticas de exílio, até o país de destino, com a privação da autonomia e exclusão social, consolidando o conceito de “não lugar” que caracteriza suas experiências. Esse “não lugar” é marcado por contínuos controles e violência, que se iniciam nos países de origem, persistem durante a fuga e continuam na tentativa de recomeço no país de acolhida. A relutância de ambos os países em assegurar condições mínimas para uma vida digna intensifica essa situação de marginalização e exclusão (Butler; Spivak, 2018).

Esse fenômeno exemplifica a necropolítica em ação: o poder estatal que determina quem pode viver e quem deve morrer, transferindo a soberania para a administração da vida e da morte. Essa perspectiva oferece uma lente crítica para compreender as adversidades enfrentadas por migrantes e refugiados, que frequentemente são submetidos a políticas que intensificam suas vulnerabilidades (Mbembe, 2018).

Os espaços de abrigo foram inicialmente planejados como “lares” temporários ou áreas de trânsito para migrantes e refugiados, com o objetivo de sua interiorização para outros estados ou regiões do Brasil. Contudo, a falta de adesão de alguns governadores ao Programa de Interiorização do governo federal resultou na transformação desses locais emergenciais em espaços de permanência, onde a condição de vulnerabilidade dos migrantes simplesmente se desloca (Vasconcelos, 2020). Nesse cenário, o Estado adota uma visão excludente do espaço público, tratando certos indivíduos como “estrangeiros” e negando-lhes os direitos concedidos aos cidadãos nacionais.

Nesse cenário, parece que acolher é uma palavra em busca de sentido. O PINO demonstra ter um sentido mais apurado do que se trata o “acolhimento” oferecido aos Warao, quando amplia a nossa visão sobre o poder e o controle que estão em jogo no campo do acolhimento institucional.

#### 6.5 LA PENSADERA: OS VAGARES DO PENSAR

Era comum que alguns grupos familiares passassem a madrugada fora do abrigo tomando bebida alcoólica. Algumas famílias, às vezes, combinavam de ir uma vez por semana pra rua, às vezes uma vez no mês ou quase todos os dias. Em uma madrugada, na calçada que fica em frente ao abrigo, do outro lado da rua, um casal de idosos passou a noite bebendo com outros parentes. Se acomodaram com lençóis em cima da terra para dormir e assim que amanhecesse voltariam ao abrigo.

Algumas outras pessoas que ficavam do lado de fora do abrigo, estavam ali por terem sido expulsas do abrigo. Passavam a noite na calçada e viviam entre as ruas próximas, de modo que pudessem manter o contato com suas famílias que ainda estavam abrigadas. Durante a madrugada, um homem jovem, recém expulso do abrigo, puxa pelos cabelos uma senhora idosa que estava deitada ao lado do marido, a arrasta pelo menos um quarteirão até um local reservado e a estupra violentamente. Ela recebeu tantos golpes que ficou desacordada até a noite trocar pelo dia. Ninguém do grupo que estava dormindo na calçada com ela acordou. Ao amanhecer, o marido foi procurá-la e a encontrou desmaiada, com as roupas rasgadas e ensanguentada um quarteirão depois do lugar de dormir.

O estuprador era conhecido da família e foi jurado de morte no abrigo. Nunca mais foi visto pelas redondezas, a família o encontrava em lugares escondidos para levar comida e outros suprimentos.

Eu atendia essa mulher, antes e depois do crime que sofreu. Conhecia o seu marido, com quem conversava regularmente e a sua filha, que também era minha paciente. Geralmente eu ia até o abrigo para fazer atendimentos individuais, grupos psicoterapêuticos e visitas carpa a carpa. Passava pelo menos 2 vezes por semana em cada um dos abrigos indígenas que na época eram 4: Tancredo Neves, Pintolândia, Nova Canaã e Jardim Floresta.

A senhora Fermina (nome fictício), de 62 anos, cabelos longos e brancos, usa saias longas e blusas largas floridas. Mora em uma carpa com sua filha, técnica de enfermagem e seu marido. A primeira vez que nos falamos ela estava em frente a sua carpa fazendo artesanato, enquanto a filha estava deitada na rede dormindo. Nas visitas carpa a carpa,

passava me apresentando e perguntando o que esperam da minha presença ali, se conheciam o trabalho que fazia. Geralmente diziam que cuidava da cabeça quando estava doente.

A Fermina me pediu muito para eu arranjar palha de buriti para ela fazer artesanatos para vender no abrigo. O pedido foi anotado para o planejamento dos grupos com as mulheres. Conseguimos a palha de buriti, que levou dona Fermina a aderir e participar das conversas, mesmo com muita vergonha para falar. Esse grupo em particular, as mulheres decidiram chamar de “El Camino: Guerreras W.K.E” (O caminho: guerreiras Warao, Eñepa e Kariña - povos indígenas que dividiam espaço no abrigo).

Alguns integrantes do grupo também decidiram fazer atendimento individual para ter mais privacidade para falar, inclusive a Fermina. Semanalmente nos encontrávamos para conversar, sobre o que ela quisesse falar. Ela falava mais e com menos vergonha no privado.

Ficamos durante um ano nos encontrando semanalmente para refletir sobre questões relativas ao bem-estar. Para o final do grupo, inventei de fazer um convite impresso chamando as participantes para a culminância anual do grupo, que aconteceria no final do ano. Para o encontro, as mulheres decidiram fazer uma celebração, com dança, canto, música e artesanatos. Pediram para eu chamar meus colegas de trabalho e pessoas dos outros abrigos para participar da festança.

Foram definidos papéis durante a programação da celebração e dona fermina decidiu que iria cantar, mesmo fazendo muitos anos que já não cantava. Outra integrante do abrigo iria acompanhá-la no violão e as outras se ocupariam das danças e dos artesanatos.

Dias antes da celebração, fui visitar carpa a carpa todas as integrantes, mas dona Fermina não estava. Não tinha ninguém na carpa, nem a filha, nem o marido. Quando me viu, uma profissional da área de proteção social do abrigo, me chamou de longe. Me colocou em uma sala fechada para conversarmos em privado. Disse que uma das minhas pacientes regulares havia sofrido um estupro na madrugada.

Uma das mulheres que participava do grupo El Camino: Guerreras W.K.E era irmã do perpetrador. Passava todas as visitas nas carpas de ambas, mas não as encontrava. O dia da celebração chegou, mas nunca aconteceu, depois do ocorrido o grupo se partiu no meio. Muitas culpavam a sobrevivente por ter bebido e ficado de madrugada na rua. Não sabia, mas o nosso último encontro foi o ensaio da celebração, que não chegou.

Finalmente, encontrei Fermina dentro da carpa fazendo artesanato sentada no chão. Ela quis conversar comigo na sala privada, mas muito em silêncio. As únicas coisas que ouvi foram “*não quero pensar nisso*” e as lágrimas caindo no rosto. Ela estava roxa e apontava para o coração que estava doendo.

Meses depois, eu estava com a passagem comprada para ir embora de Roraima. Passei na capa da Fermina e trouxe comigo um pedaço dos afetos que ela queria me dizer, mas o choro não permitia. Não sei como eu não chorei. Ela me deu de presente um artesanato em formato de barco, para que eu tivesse segurança na travessia e como disse ela “quem sabe eu poderia também ir junto dentro do barco. Quero ir embora de Boa Vista”.

Voltando no tempo, no caderno de campo nº 4, já são quase 6 meses atuando no abrigo Pintolândia. O tempo passou voando e as vezes sinto como se fosse a primeira vez. No meu ouvido com dentes, começou a repetir uma palavra, dita em constância pela comunidade Warao: *La pensadera*. Nas visitas que fizemos às carpas perguntando sobre o que a comunidade achava da nossa presença ali e de que forma podemos ajudar, foi possível fazer registros verbais numerosos com a sentença *La pensadera*.

Em mais um dia de trabalho, conversava no *comedor*, local onde a comunidade fazia as refeições, Miriane (nome fictício), jovem mulher grávida e com filho no colo, que havia sido abandonada pelo marido, me pediu para ajudá-la com *La pensadera*. Foi a primeira vez que ouvi falar disso. Ela disse que pensava demais nos problemas, se cansava muito e queria parar de pensar tanto.

Me lembrei de Fermina que em meio ao silêncio no atendimento, escolheu entre as poucas palavras que tinham para dizer a seguinte frase: “*não quero pensar nisso*”.

Miriane diz que sentia estar ficando louca e exausta por pensar nos problemas. Ela pediu para os grupos com mulheres terem dinâmicas, como brincadeiras e jogos para distrair a cabeça. Talvez *la pensadera* parasse com um pouco de diversão. Foram muitas as vezes que pediram para fazermos dinâmicas nos grupos, muitos queriam deixar de pensar nos problemas.

Havia muito pelo que pensar e pouca perspectiva de um futuro no Brasil: como será que estão os meus parentes que ficaram na Venezuela? Será que vou conseguir emprego? vou conseguir me comunicar com os brasileiros? será que os brasileiros vão aceitar a minha presença? o que vou comer? onde vou morar? os meus filhos, como vão viver? vou ter acesso a saúde? vou ter direitos? onde vou viver? onde está meu marido? por que me deixou? e meus familiares que não resistiram à migração, será que consigo sem eles? como vou sobreviver?

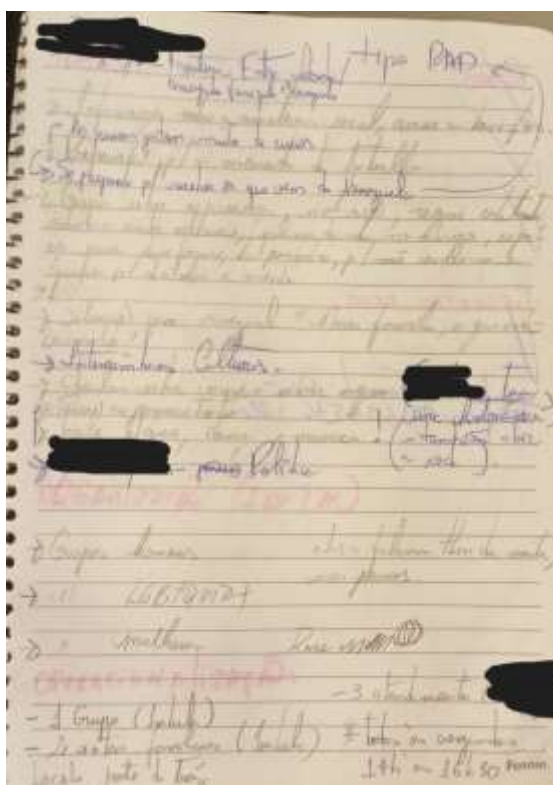
Os pensamentos contínuos e ininterruptos permeados pelas dificuldades vividas antes e depois da chegada no Brasil, impactavam o sono, a disposição, a convivência com a comunidade e os planos de futuro. Geralmente os pensamentos estão permeados por dúvidas, frustrações, angústia, medo, ausência de planos de futuro e desesperança.

Além disso, é muito comum nas escutas aos Warao o acúmulo de perdas afetivas, não apenas materiais, mas também de entes queridos. Muitas mães perderam filhos por doenças

tratáveis, como diarreia e pneumonia. É difícil alguém da comunidade Warao não ter vivido a experiência do luto de um parente próximo. Onde a morte é um personagem habitual, o medo é constante. Uma mulher me disse certa vez: “*O pior é morrer e ficar enterrado aqui pra sempre. A família nunca vai poder velar dentro dos costumes, isso gera ainda mais tristeza. Quando morre um é como se fosse da mesma família*”.

Quando fazia as transcrições dos atendimentos e encontros grupais, *la pensadera* estava sempre ali nos relatos. Na primeira reunião que fizemos com os *aidamos* (lideranças) para discutir a agenda de trabalho da equipe de saúde mental, falaram sobre o problema de pensar demais nas dificuldades: “*la pensadera é um grande problema, porque muitos não têm o que fazer, o resto é ficar com os pensamentos, a tristeza e tudo que se perdeu. É duro demais. Muitos não aguentam*”. Pediram para trazermos esperança para comunidade, para que sigam adiante.

**Figura 26 - Cadernos de Campo nº 7**



Fonte: autora. Obs: os nomes das pessoas foram ocultados no papel.

Por isso, fui em direção aos livros, artigos e ao dicionário venezuelano para entender melhor significados e sentido da palavra. Encontrei que *la pensadera* é uma maneira comum de se expressar na língua espanhola na América Latina, o *pensar demasiado* (pensar demais). Segundo a autora Shelton (2023),

La pensadera es cuando sus pensamientos comienzan a dar vueltas y no pueden encontrar una conclusión. Queremos descubrir todos los ángulos y ser capaces de controlar lo que sucedería si esto ocurriera, y nos atascamos en este proceso de pensar demasiado. Los pensamientos de eventos pasados mal manejados o vergonzosos también pueden perturbar a las personas y llevarlas a reproducir los eventos en su cabeza una y otra vez.

Cruz (2019) afirma que existem diversos aspectos que estão associados às mulheres migrantes venezuelanas, como o desemprego, a dificuldade de obter dinheiro e um estado recorrente entre elas, o pensamento acelerado. A partir de uma das mulheres entrevistadas pelo autor, é possível identificar a afirmação: “uff, eso es todos los días que me siento así, por momentos, pero si llega la pensadera [...] casi todos los días, cuesta mucho conseguir la plata [...] preocupada al no tener papeles porque puede que se lleven mi hijo”.

A "la pensadera" impacta profundamente o bem-viver das mulheres indígenas migrantes, pois reflete a carga emocional e psicológica diante das preocupações constantes sobre o futuro, a sobrevivência e a reconstrução de suas vidas em um novo território. Paulo Tukano (2021) fala sobre o conceito do bem-viver como uma forma de viver de maneira harmônica, equilibrada e integrada com a natureza e as comunidades. O bem-viver não é apenas uma visão individual, mas uma filosofia que envolve a coletividade, o respeito ao meio ambiente e a valorização dos saberes tradicionais indígenas.

Por isso, é necessário localizar o bem-viver como estrutura impactada pela *la pensadera*, que não se manifesta apenas em angústia e insônia, mas também na dificuldade de encontrar sentido e esperança diante de uma realidade instável. Além disso, a falta de espaços seguros para expressar suas dores intensifica o isolamento e a solidão, tornando a "la pensadera" uma experiência compartilhada, mas muitas vezes silenciada, entre as mulheres indígenas refugiadas.

A "la pensadera" evidencia, assim, não apenas o sofrimento individual, mas uma condição coletiva resultante da migração forçada, das desigualdades estruturais e da luta contínua das mulheres indígenas por dignidade e pertencimento.

Como estamos cada vez mais próximos do fechamento do abrigo, esse tema é ainda mais recorrente. Todos estão pensando demais e muitos não conseguem dormir. Quando a saúde mental era conversada ou a falta dela, as mulheres falavam de preocupações em relação ao futuro incerto, que pensar muito nisso dava falta de apetite e de sono. O pensar muito podia estar associado a choro, dor de cabeça e desmotivação. Era corriqueiro falarem o que queriam dizer, mas não tinha quem ouvisse.

Próximo ao fechamento do abrigo Pintolândia um grupo de mulheres presencia a retroescavadeira puxando um container para fora do abrigo, cena comum no período. O abrigo ia se esvaziando de serviços e dos lugares onde faziam os serviços, se esvaziando do propósito que o trouxe até ali. Chegamos perto e elas disseram: *“E agora, como vai ser? Para onde iremos, queremos ficar aqui. Já aprendemos sobre o bairro, nossos filhos estão na escola aqui perto e os familiares doentes estão internados perto daqui também. Por que fazem isso logo quando nos acostumamos a viver aqui? Nós começamos esse lugar, não eles”*.

O que diziam dava a impressão de que a desvinculação territorial da Venezuela foi um grande desafio e chegar até ao Brasil e entender a dinâmica do bairro, do abrigo, da operação não foi algo simples. Elas estavam vivendo ali há 7 anos e quando virou familiar o corpo e a cabeça nesse lugar, são obrigadas a migrar novamente para sobreviver. Existe uma sobreposição das múltiplas migrações forçadas, desde a transfronteiriça e as migração internas entre estados e até mesmo entre abrigos e bairros.

Outra mulher me chama para ir para um canto privado e pede para que eu escreva em português em um cartaz: *“nós não queremos sair daqui nossos filhos estão na escola aqui perto”*. O cartaz era para uma manifestação que a comunidade estava organizando. Ela pediu pra eu não contar pra ninguém.

Dada ao iminente fechamento do abrigo, as lideranças indígenas chamaram uma reunião com a gente e as artesãs do abrigo também pediram. Queriam que participássemos da resistência Warao e as mulheres foram fundamentais no processo. Nós ficamos.

No ano de 2023 o Comitê de Mulheres do Conselho Warao Ojiduna publicou carta em que reivindica seus direitos e situam histórica e politicamente suas lutas. Escutem, por favor, elas estão falando:

Durante o processo de deslocamento forçado, nós mulheres, muitas vezes viajamos sozinhas com nossos filhos e sofremos todo tipo de violência que vocês possam imaginar, todos enraizados no machismo, na xenofobia e no racismo. Mas, estamos vivas e aqui estamos, organizadas, unidas e em busca da garantia dos nossos direitos enquanto povo indígena (Conselho Warao Ojiduna. 2023).

A migração territorial é um processo que envolve e interconecta motivações sociais, políticas, econômicas e subjetivas, e a relação com a nova terra e os novos vínculos refletem essas dinâmicas. Essa condição pode desafiar e relativizar a relação fixa do indivíduo com o poder, fazendo com que a perspectiva do exilado, migrante ou refugiado seja perturbadora para a cidade, gerando hostilidades e violências. Além disso, essa experiência pode abalar a

identidade do indivíduo, entendida aqui como a construção da própria imagem. Por isso, o exílio pode levar pessoas ou grupos a se isolar em "comunidades étnicas" como uma forma de proteção e preservação cultural.

Nas migrações de caráter forçado, os indivíduos enfrentam condições de vida ameaçadas por guerras, fome, perseguições políticas, religiosas, de gênero ou grave e generalizada violação de direitos. Nessas condições, muitas vezes deixam seus locais de origem com escasso ou nenhum planejamento prévio, priorizando a busca por sobrevivência. Com a falta de recursos e tempo para uma preparação adequada, os riscos de maior insegurança e escassez, acesso limitado a bens e serviços são intensificados.

Segundo Lechner (2007), além das implicações políticas, jurídicas e sociais, a migração envolve uma experiência profunda de ruptura e descontinuidade. Mais do que uma simples mudança geográfica, trata-se de uma fratura significativa nos vínculos que sustentam a identidade pessoal. Frente ao deslocamento subjetivo e social, o migrante pode enfrentar o desamparo e o desconforto cultural, levando-o a experimentar uma sensação de indeterminação existencial, manifestada pelo sentimento de não pertencer, que se entrelaça em expressões de sofrimento.

Na perspectiva psicanalítica, o imigrante inicialmente idealiza o passado, tentando preservar uma conexão com o país de origem através de uma memória idealizada. O choque com a perda ocorre frequentemente no retorno, quando ele se depara com a realidade transformada do que deixou para trás - pessoas e coisas - e também com uma identidade que não mais se reconhece no passado que se tornou irreconhecível (Rosa; Berta; Carignato; Alencar, 2009). Assim, a experiência migratória revela um processo complexo de reconciliação entre a identidade pessoal e a mudança constante dos contextos e memórias.

No caso das migrações, o luto se apresenta como "saudades da terra natal", em que o sujeito não se reconhece em suas perdas, pois é absorvido em um modo de produção alucinante ou degradante. Não tendo mais o controle do seu corpo que é acoplado ao sistema produtivo, sente escaparem-lhe os pensamentos que se voltam constantemente ao passado, uma vez que o presente é penoso e o futuro indefinido. Nesse sentido, o luto se desloca e se efetiva com a primeira perda no país de imigração - geralmente decepções amorosas, com irrupções de sentimentos extremamente narcísicos -, ou ganha contornos melancólicos na maturidade quando os filhos deixam o lar para ganhar a própria vida ou mesmo para emigrar.

É fundamental reconhecer que para abordar a migração como um potencial fator de risco para a saúde mental, é necessário compreendê-lo como um fenômeno complexo e influenciado por múltiplos fatores. A dinâmica da migração é moldada por elementos sociais,

políticos e subjetivos, podendo, de acordo com esses aspectos, ser um fator agravante da vulnerabilidade ou, em contrapartida, um elemento que contribui para a resiliência e a construção de uma posição mais adaptativa. Algumas manifestações observadas em indivíduos migram incluem sintomas como despersonalização, profunda tristeza, anedonia, isolamento social, conflitos nas relações com os nativos, ansiedade e incertezas em relação ao futuro (Girardi, 2015).

De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS, 2017), a saúde mental significa o estado completo de bem-estar físico, mental e social. O conceito trazido pela OMS é amplamente adotado nas práticas de saúde mental, mas também têm sido objeto de discussão e crítica em diversos contextos culturais, incluindo o contexto da saúde indígena.

No contexto da saúde indígena, é comum encontrar termos e concepções alternativas que se referem a uma dimensão de bem-estar mais amplo e complexo, como "bem-viver". Essas terminologias refletem uma visão mais holística da saúde, que engloba não apenas o indivíduo, mas também a família e a comunidade como um todo (Brasil, 2019).

Os impactos dos agravos sociais, políticos, econômicos, territoriais, ambientais na saúde mental das populações indígenas são reconhecidos na literatura e estão intimamente ligados ao processo colonial e outras formas de opressão e marginalização que enfrentaram ao longo da história. Esses fatores têm efeitos impactantes na saúde mental e bem-estar dos povos indígenas, e é importante abordar essas questões dentro de uma perspectiva culturalmente sensível e contextualizada (Brasil, 2019).

Dentro da tríade de migrações seguras, ordenadas e regulares, é importante que as políticas migratórias levem em conta o aumento da presença de mulheres e crianças nos fluxos migratórios internacionais, bem como as desigualdades de gênero que influenciam esses movimentos. É vital que se reconheçam as necessidades específicas dessas populações no acesso a serviços de saúde, incluindo saúde mental e saúde sexual e reprodutiva, além das questões relacionadas ao emprego e à educação (Baeninger *et al.*, 2018).

As diferentes sociedades indígenas também têm enfatizado a importância dos determinantes socioculturais relacionados a agravos, como a dificuldade em garantir a subsistência econômica das famílias, as barreiras para a reprodução de seus modos de vida, o preconceito e xenofobia sofrido nas cidades, conflitos familiares, entre outros. Nestes casos, as mulheres indígenas têm relacionado o bem viver com diferentes aspectos da dimensão social e coletiva, no qual *la pensadera* necessita estar dimensionada, em direção ao pensar também no futuro.

Isso me faz lembrar de Glória Anzáldua (2012), quando fala sobre a produção de conhecimento para as mulheres, que compreende como localizada, por possuir um corpo, um território, um espírito. Nessa direção, as indígenas Warao, refletem seus próprios corpos para discutir *la pensadora*, isso que uma forma de conceitualizar a saúde mental ou a falta dela, através de um construto social e cultural, baseado no olhar que inclui a percepção das mulheres.

Ao desafiar as narrativas dominantes da militarização do acolhimento a refugiados, do PINO, do Cantinho da Vergonha damos espaço para que as mulheres sejam escutadas. Esse trabalho existe, porque alguém ouviu com dentes o que as mulheres tinham a dizer. Assim, foi possível reconhecer a diversidade de experiências e perspectivas, que reflita e respeite as experiências globais das refugiadas Warao.

No contexto das migrações forçadas e do deslocamento contínuo, a complexidade da experiência migratória revela-se através de múltiplas camadas de sofrimento e adaptação. O conceito de "*la pensadera*", ou o excesso de reflexão sobre problemas e desafios, ilustra o impacto psicológico profundo que a migração pode ter sobre os indivíduos, particularmente em situações de vulnerabilidade extrema. As histórias compartilhadas, como a de Fermina e as preocupações das mulheres do abrigo Pintolândia, destacam a necessidade urgente de políticas e intervenções que não apenas abordem as condições materiais e sociais dos migrantes, mas também reconheçam e tratem o impacto psicológico do deslocamento.

Através da perspectiva das mulheres Warao, foi possível compreender os sentidos daquilo que chamamos de saúde mental, mas que para elas nada mais é do que enfrentar uma vida situada nos problemas e dificuldades, para também começar a pensar no futuro, nos seus desejos e enfrentar os caminhos que ainda precisam percorrer para alcançar suas vontades.

Por isso, a saúde mental não pode estar dissociada das condições de vida e das barreiras culturais e estruturais que enfrentam e muito menos do recorte de gênero e etnia. É essencial que as abordagens de saúde mental e políticas migratórias sejam replanejadas para responder às necessidades específicas das mulheres em movimento transfronteiriço. Compreender as diferenças culturais e as especificidades dos grupos migrantes, são fundamentais para assegurar que todos tenham acesso justo a recursos e oportunidades.

## 7 MULHERES AMAZÔNIDAS EM MOVIMENTO: DESEJOS, PLANOS E INCONCLUSÕES

"Lutamos para pertencer"  
Angélica Kaingang (2021)

Quando estava atuando no terreno, em Roraima, nunca passou pela minha cabeça que um dia escreveria sobre o que vivi no campo. Na verdade, foi muito difícil para mim escrever esse trabalho e ainda estou por descobrir o que me levou até essa escolha. Lembrar as histórias, resgatar as memórias e colocá-las no papel, na verdade foi doloroso para mim. Demorei muito pra conseguir chegar nessa página aqui. Claramente estava evitando *la pensadera*.

No território em que todas nós pisamos aqui no Norte, a vida das mulheres amazônidas está moldada pela grandiosidade e complexidade da região amazônica. A riqueza da biodiversidade e cultura, oferece um cenário de desafios e oportunidades que moldam as aspirações e os planos das mulheres que vivem aqui.

As memórias das mulheres Warao que passaram no meu caminho estão intactas. A sensação que tenho, é de que minha prática profissional foi esculpida e formada nos abrigos indígenas, junto às mulheres Warao.

O conceito de "la pensadera" ilustra a profundidade do impacto psicológico causado pela migração forçada e pelo deslocamento contínuo, revelando camadas complexas de sofrimento e adaptação. As experiências das mulheres Warao, como a de Fermina e Miriane, destacam que a migração não é apenas uma questão de mudança geográfica, mas um processo que afeta profundamente a saúde mental, a identidade e as perspectivas de futuro de refugiados no Brasil.

A crítica ao universalismo e a necessidade de uma perspectiva que reconheça a diversidade cultural são evidentes ao se considerar as múltiplas dimensões do sofrimento e da adaptação enfrentados por essas mulheres. A experiência de Fermina, exemplifica como o sofrimento psicológico não pode ser separado das condições materiais e sociais vividas pelos migrantes.

A complexidade da migração e o impacto contínuo na saúde mental exigem um olhar atento às condições específicas de cada grupo, incluindo fatores como gênero, etnia e cultura. A noção de "la pensadera", onde o excesso de pensamentos e a preocupação com o futuro se

tornam um fardo, reflete uma condição compartilhada por muitos migrantes, e ressalta a importância de oferecer suporte que vá além das necessidades físicas imediatas.

O trabalho com a comunidade Warao, e as interações com as mulheres do abrigo, mostram que o enfrentamento dos desafios psicológicos e sociais precisa ser integrado nas políticas migratórias e nas práticas de acolhimento. Em vez de abordar a saúde mental de forma isolada, é fundamental considerar as condições de vida, as barreiras culturais e estruturais, e o recorte de gênero e etnia, para garantir uma abordagem mais holística e inclusiva.

O testemunho das mulheres Warao, refletido nas suas palavras e nas suas experiências, revela um desejo profundo de serem ouvidas e de terem suas necessidades atendidas. A saúde mental deve ser entendida não apenas como a ausência de sofrimento, mas como um estado de bem-estar que inclui o reconhecimento e o respeito às particularidades culturais e às condições de vida dos migrantes. As políticas e intervenções devem ser adaptadas para responder de maneira sensível e eficaz às necessidades específicas das mulheres em movimento, assegurando que todos tenham acesso equitativo a recursos e oportunidades.

O conceito de "la pensadera" serve como um lembrete da importância de abordar não apenas os desafios imediatos, mas também o impacto psicológico profundo e contínuo que as relações com o estado brasileiro e as condições em que vivem os/as migrantes no Brasil, impõe uma realidade de recrudescimento do sofrimento emocional, gerado pela própria operação criada para "acolher".

A história aqui narrada, buscou evidenciar a importância de uma abordagem ética e afetiva no trabalho com populações refugiadas, em que a experiência pessoal e profissional se entrelaça para criar um impacto positivo e duradouro na comunidade.

As trajetórias se constituem como uma jornada de aprendizado, adaptação e compromisso. A psicologia, quando aplicada ao território e centrada nas subjetividades, pode fazer uma diferença significativa na vida de migrantes e refugiadas. A colaboração com comunidades indígenas e a implementação de políticas públicas que atendam suas necessidades são passos fundamentais para promover a justiça social e a inclusão. A experiência de trabalhar com o Povo Warao continua a moldar minha prática profissional e a enriquecer a compreensão da complexa interseção entre migração, gênero e saúde mental.

## REFERÊNCIAS

ACHING, M. C.; GRANATO, T. M. M. Role of a support network for refugee mothers. **Estudos de Psicologia**, Campinas, v. 35, n. 2, p. 137-147, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/1982-02752018000200003>.

ACNUR. Understanding Community-Based Protection. **ACNUR**, 20 June 2013. Disponível em: <https://www.refworld.org/policy/opguidance/unhcr/2013/en/109544>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. **Relatório sobre a situação dos refugiados e migrantes venezuelanos**. [S. l.]: ACNUR, 2016. Disponível em: <https://www.acnur.org>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. Uma em cada cinco refugiadas é vítima de violência sexual no mundo. **ACNUR**, 23 jun. 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2017/06/23/uma-em-cada-cinco-refugiadas-e-vitima-de-violencia-sexual-no-mundo>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. **Tecendo oportunidades: o artesanato das mulheres Warao no Brasil**. [S. l.]: ACNUR, 2020. 1 vídeo (6 min). Publicado pelo canal ACNUR Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8Bi9upJgv2A>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. **Os Warao no Brasil: contribuições da antropologia para a proteção de indígenas refugiados e migrantes**. [S. l.]: ACNUR, 2021. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2021/04/WEB-Os-Warao-noBrasil.pdf>.

ACNUR. **Relatório sobre a situação dos refugiados e migrantes venezuelanos**. [S. l.]: ACNUR, 2022. Disponível em: <https://www.acnur.org>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. Venezuela. **ACNUR**, 2023. Disponível em: <https://www.acnur.org/português/Venezuela/>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ACNUR. **Guia para acolhimento de pessoas refugiadas e migrantes**. São Paulo: ACNUR, 2024. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2024/03/WEB-Guia-para-acolhimento-de-pessoas-refugiadas-e-migrantes-1.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2024.

ALVES, S.; SEMENTE, M. Vítimas de violência sexual no Brasil, venezuelanas desconhecem direito ao aborto: profissionais da rede de proteção em Roraima confirmam que há casos de estupro em abrigos da Operação Acolhida. **Gênero e Número**, 13 ago. 2023. Disponível em: <https://www.generonumero.media/reportagens/venezuelanas-violencia-sexual-aborto/#>. Acesso em: 22 fev. 2024.

AMARANTE, P. **Cidadania e saúde mental: a reforma psiquiátrica brasileira e o SUS**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

AMODIO, E.; RIVAS, Y.; DOX, C. **Las pautas de crianza del pueblo Warao de Venezuela**. Caracas: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2006.

ANISTIA INTERNACIONAL. Vulnerabilidades exacerbadas: Direitos dos indígenas Warao na Operação Acolhida. **Anistia Internacional**, 2023. Disponível em [www.amnesty.org](http://www.amnesty.org). Acesso em: 10 jan. 2024.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. 4. ed. [S. l.]: Aunte Lute Books, 2012.

ARAGÃO, T. Exército ameaça despejar ocupação de venezuelanos em Roraima. **Amazônia Real**, 2 out. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/exercito-ameaca-despejar-ocupacao-de-venezuelanos-em-roraima/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

ARAÚJO, R. B. Imprensa e História: a crise do SPI e a violação dos direitos indígenas narradas pelo Jornal do Brasil (1966-1968). In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH, 17., 2016, Nova Iguaçu-RJ. **Anais eletrônicos** [...]. [S. l.]: ANPUH, 2016. Disponível em: [https://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1466920295\\_ARQUIVO\\_ARTIGO-RAYANEBARRETOUFRJ-versaofinal.pdf](https://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1466920295_ARQUIVO_ARTIGO-RAYANEBARRETOUFRJ-versaofinal.pdf). Acesso em: 10 jan. 2024.

ARROYO, M. G. **Vidas ameaçadas: exigências-respostas éticas da educação e da docência**. Petrópolis: Vozes, 2019.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DAS DEFENSORAS E DEFENSORES PÚBLICOS (ANADEP); ESCOLA NACIONAL DE DEFENSORAS E DEFENSORES PÚBLICOS (ENADEP); COMISSÃO TEMÁTICA DOS DIREITOS DA MULHER DA ANADEP. **Capacitação sobre "Mulheres indígenas, Defensoria Pública e garantia de acesso à justiça"**. [S. l.: s. n.], 2021.

ÁVALOS, J. **Derechos y cultura indígena: Guayana siglo XXI**. Exploración sobre el caso del Pueblo Warao. Universidad Católica Andrés Bello-Guayana, 2002.

BAENINGER, R. *et al.* (org.). **Migrações sul-sul**. 2. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População Elza Berquó, Nepo/Unicamp, 2018. 976 p. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/publicação/migrações-sul-sul/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BANIWA, B. A. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo 114. **Interethnic@: Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 22, n. 1, p. 109-115, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/download/20530/22568/51106>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BANIWA, B. A. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena**, v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018. Disponível em: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Baniwa-2018-Mulheres-e-Territorio.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

LUCIANO, G. S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154565/PDF/154565por.pdf.multi>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BARRAL, B. Canciones de Cuna de los Warrau (Guarao, Guarauno). **Antropologica**, v. 2, p. 31-38, 1957.

BARRAL, B. **Guarao A-Ribu**: literatura de los Indios Guaraos. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades, 1969.

BARRAL, B. **La Música Teurgico-Mágica de los Indios Guaraos**: colección de lenguas indígenas. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones, 1981.

BARRETO, J. P. L. **Kumuã na kahtiroti-ukuse**: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021. 189 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

BILENKY, M. K. Vergonha: sofrimento e dignidade. **Ide**, São Paulo, v. 37, n.58, 2014. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-31062014000200012](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062014000200012). Acesso em: 13 jan. 2024.

BOTELHO, E.; RAMOS, L.; TARRAGÓ, E. Parecer Técnico nº 208/2017/SEAP/6ªCCR/PFDC. **Ministério Público Federal**, 2017. Disponível em: <http://csbbrasil.org.br/downloads/parecer-tecnico-n208-2017.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRANDÃO, I. Crise migratória venezuelana no Brasil: o trabalho do UNICEF para garantir os direitos das crianças venezuelanas migrantes. **UNICEF**, 2023. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/crise-migratoria-venezuelana-no-brasil>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951 e determina outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 23 jul. 1997. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9474.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9474.htm). Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. [Lei da Reforma Psiquiátrica]. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 9 abr. 2001.

BRASIL. Decreto nº 6.214, de 26 de setembro de 2007. Regulamenta o benefício de prestação continuada da assistência social devido à pessoa com deficiência e ao idoso de que trata a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993, e a Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, acresce parágrafo ao art. 162 do Decreto nº 3.048, de 6 de maio de 1999, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 28 set. 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 3.588, de 21 de dezembro de 2017. Altera as Portarias de Consolidação nº 3 e nº 6, de 28 de setembro de 2017, para dispor sobre a Rede de Atenção Psicossocial, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 2017.

BRASIL. Ministério Público Federal. Parecer técnico MPF nº 10/2017, Parecer técnico 208/2017, Parecer técnico n. 328/2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Resolução nº 32, de 14 de dezembro de 2017. Estabelece as Diretrizes para o Fortalecimento da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 2017.

BRASIL. Decreto nº 9.277, de 5 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre a identificação do solicitante de refúgio e sobre o Documento Provisório de Registro Nacional Migratório. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 2018a. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2018/Decreto/D9277.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Decreto/D9277.htm). Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. **EM no 00034/2018 MP**. Abre crédito extraordinário no valor de R\$ 190.000.000,00 (cento e noventa milhões de reais), em favor do Ministério da Defesa. Brasília: Planalto, 2018b. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2018/Exm/Exm-MP-823-18.pdf](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Exm/Exm-MP-823-18.pdf). Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. Lei nº 13.684, de 21 de junho de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 26 jun. 2018c. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2018/Lei/L13684.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Lei/L13684.htm). Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. Medida Provisória nº 820, de 15 de fevereiro de 2018. Dispõe sobre medidas de assistência emergencial para acolhimento a pessoas em situação de vulnerabilidade decorrente de fluxo migratório provocado por crise humanitária. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 16 fev. 2018d. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2018/Mpv/mpv820.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/Mpv/mpv820.htm). Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. Ministério da Defesa. Operação Acolhida: ação do Estado Brasileiro no acolhimento de migrantes e refugiados em Roraima. **Ministério da Defesa**, 2018e. Disponível em: <http://www.defesa.gov.br/operacao-acolhida>. Acesso em: 18 jan. 2024.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Nota Técnica nº 11/2019-CGMAD/DAPES/SAS/MS**. Esclarecimentos sobre as mudanças na Política Nacional de Saúde Mental e nas Diretrizes da Política Nacional sobre Drogas. Brasília: Ministério da Saúde, 2019. Disponível em: <https://pbpd.org.br/wp-content/uploads/2019/02/0656ad6e.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRASIL. Casa Civil. Portaria nº 158, de 31 de março de 2020. Dispõe sobre a restrição excepcional e temporária de entrada no País de estrangeiros provenientes da República Bolivariana da Venezuela, conforme recomendação da Agência Nacional de Vigilância Sanitária - Anvisa. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 31 mar. 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-158-de-31-de-marco-de-2020-250477893>. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRASIL DE FATO. Migrantes e trabalhadores relatam violência, crime e medo na Operação Acolhida em Roraima. **Brasil de Fato**, 23 jul. 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/07/23/migrantes-e-trabalhadores-relatam-violencia-crime-e-medo-na-operacao-acolhida-em-roraima>. Acesso em: 13 set. 2024.

BUTLER, J. **Quadros de guerra**: a violência e o luto. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

BUTLER, J.; SPIVAK, G. C. **Quem canta o Estado-nação?:** língua, política, pertencimento. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2018.

CARDONA, A. P. C. Warao, tecendo um diálogo de igualdade. *In:* COORDINATION PLATFORM FOR REFUGEES AND MIGRANTS (R4V). Natal, Rio Grande do Norte - Brasil, maio de 2020. Disponível em: <https://www.r4v.info/sites/default/files/2021-06/Warao%20-%20Tecendo%20um%20diálogo%20de%20igualdade%20-%20Anibal%20Perez%20Cardona.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CARVAJAL, J. P. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In:* HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CASTILLO, H. B. Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa Noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. **Diálogos Culturales, História, educación, lengua, religión e interculturalidad**, n. 2, p. 85-120, 2006.

CASTRO, M. Militarização e necropolítica da fronteira: as respostas do Brasil à crescente migração venezuelana. **Mural Internacional**, Rio de Janeiro, v. 11, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/muralinternacional/article/view/48787/35877>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CASTRO, S. Feminismo decolonial. **Revista de Filosofia**, Natal, v. 27, n. 52, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/19785/12470>. Acesso em: 10 jan. 2024.

CEPAL. Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. Os Povos Indígenas na América Latina. Avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Santiago, Chile: Nações Unidas, 2015. Disponível em: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf). Acesso em: 10 jan. 2024.

CIR. Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil:** dados de 2023. 21. ed. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. 252 p.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CLIFTON, J. **The practice of ethnography.** [S. l.]: University of California Press, 1998.

COELHO, M. A. G. **Os impactos da migração venezuelana para o estado brasileiro de Roraima luz da expressão econômica do Poder Nacional.** 2020. 48 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Militares) – Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://bdex.eb.mil.br/jspui/bitstream/123456789/8502/1/MO%206293%20-%20GUAGLIANI.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.

COLECCIÓN SANTILLANA. **Pueblos Indígenas de Venezuela.** Caracas: Santillana, 2009. (Warao, n. 16). Disponível em: [https://books.google.com/books/about/Pueblos\\_ind%C3%ADgenas\\_de\\_Venezuela\\_Warao.html?id=tMI6AQAAIAAJ](https://books.google.com/books/about/Pueblos_ind%C3%ADgenas_de_Venezuela_Warao.html?id=tMI6AQAAIAAJ). Acesso em: 10 jan. 2024.

- COSTA, P. A. A vergonha e o processo de autoconceito: uma revisão crítica da literatura. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas e Comportamentais**, São João del-Rei, v. 14, n. 2, p. 75-84, 2018. Disponível em: [https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-89082018000200003](https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-89082018000200003). Acesso em: 18 jan. 2024.
- COSTA, S. Estrutura social e crise política no Brasil. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 61, n. 4, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1590/001152582018166>.
- COUTINHO, M.P.L.; FRANKEN, I.; RAMOS, N. Depressão, migração e representações sociais no contexto escolar de Portugal. *In*: RAMOS, N. (org.). **Saúde, migração e interculturalidade**. João Pessoa: EDUFPB, 2008. p. 133-175.
- CFP. Conselho Federal de Psicologia. **Inspeção Nacional das Comunidades Terapêuticas**. Brasília: CFP, 2018.
- CUNHA, R. S; PINTO, R. B. **Violência doméstica: Lei Maria da Penha (Lei 11. 340/2006)**, comentado todos os artigos. 2. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.
- DAES. International Migrant Stock 2020. Disponível em: <https://www.un.org/>. Acesso em: 18 jan. 2024.
- DARÓZ, C.; CELESTINO, S. **Operação Acolhida: a força-tarefa logística humanitária e o apoio aos imigrantes venezuelanos**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2022. 156 p. (Biblioteca do Exército, 1019. Disponível em: [https://bdex.eb.mil.br/jspui/bitstream/123456789/12261/1/Operacao\\_Acolhida.pdf](https://bdex.eb.mil.br/jspui/bitstream/123456789/12261/1/Operacao_Acolhida.pdf). Acesso em: 18 jan. 2024.
- DECCA, J. O papel das instituições na perpetuação da humilhação. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 115-127, 2005.
- DIAS, M. C. Feminismo e decolonialidade: contribuições de Maria Lugones. *In*: DIAS, M. C. *et al.* **Feminismos decoloniais: homenagem a Maria Lugones**. [S. l.]: Ed. Apeku, 2020.
- DOLORIERT, C.; SAMBROOK, S. Autoethnography and the construction of research identity: a study of social and professional contexts. **Journal of Management Inquiry**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 26-36, 2009.
- ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. **Autoethnography, personal narrative, reflexivity: researcher as subject**. [S. l.]: Sage Publications, 2000.
- ELLIS, C. ; ADAMS, T. E. ; BOCHNER, A. P. Autoethnography: an overview. **Historical Social Research**, v. 36, n. 4, p. 273-290, 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23032294>. Acesso em: 18 jan. 2024.
- EMÍLE LITTRÉ. **Dictionnaire de la langue française**. Paris: [s. n.], 1863.
- ERIKSSON, P. E. Autoethnography: understanding the self and the other in ethnographic research. **Qualitative Inquiry**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 88-96, 2010.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y. *et al.* De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Revista Solar**, Lima, v. 12, n. 1, p.141-171, 2016.

FALCÃO, M. T. **Compartimentação do relevo no hemigráben do Tacutu, Estado de Roraima**. 2007. 105 f. Dissertação (Mestrado em Recursos Naturais) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2007. Disponível em: <http://repositorio.ufrr.br:8080/jspui/handle/prefix/289>. Acesso em: 18 jan. 2024.

FARIAS, R. P. V. P. **A trajetória da mulher Warao do delta do Orinoco até Manaus: continuidades e rupturas**. 2022. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2022. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9216>. Acesso em: 18 jan. 2024.

FBSP. **Anuário brasileiro de segurança pública 2020**. São Paulo: FBSP, 2020. Disponível em: [https://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Anuario-2019-FINAL\\_21.10.19.pdf](https://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/10/Anuario-2019-FINAL_21.10.19.pdf). Acesso em: 12 jan. 2024.

FELDMAN-BIANCO, B. **O novo regime global de migrações**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FERNANDES, J. D. M.; ONUMA, F. M. S. Mulheres em situação de refúgio: as mais vulneráveis dentre as vulneráveis, segundo a teoria da reprodução social. **Cadernos EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, e2023-0124, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1679-395120230124>.

FIGUEIREDO, C. M. K. A. Mulheres em movimento: uma contribuição das teorias feministas decoloniais para refletir sobre a situação das mulheres em refúgio. *In*: KLAUTAU, C. (org.). **Contranormativo: corpo território: fronteiras divergentes**. São Paulo: FFLCH/USP, PROLAM/USP, 2022. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portalde livrosUSP/catalog/book/915>. Acesso em: 12 jan. 2024.

FOLHA DE SP. Cantinho da vergonha e as práticas de tortura. **Folha de São Paulo**, 2021. Disponível em: <https://www.folha.uol.com.br>. Acesso em: 12 jan. 2024.

FOLHA DE SP. Operação acolhida: a crise dos refugiados venezuelanos e as acusações contra o exército brasileiro. **Folha de São Paulo**, 20 set. 2022. Disponível em: <https://www.folha.uol.com.br>. Acesso em: 12 jan. 2024.

FRANKEN, I.; COUTINHO, M. P. L.; RAMOS, M. N. P. Representações sociais, saúde mental e imigração internacional. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 32, n. 1, p. 202-219, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000100015>.

G1. Cantinho da vergonha: uma análise das práticas de punição. **G1**, 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 12 jan. 2024.

G1. Venezuelanos indígenas acusam Operação Acolhida e Acnur de ameaçar cortar comida caso não troquem de abrigo: 'humilhante'. **G1**, 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: 12 jan. 2024.

GADÊLHA, F. A. C.; RIBEIRO, M. **Manual de boas práticas do gestor municipal e equipes técnicas: políticas públicas para famílias venezuelanas refugiadas e migrantes com crianças na primeira infância**. Brasília: [s. n.], 2023. Disponível em: [https://www.mds.gov.br/webarquivos/MDS/2\\_Acoes\\_e\\_Programas/Operacao\\_Acolhida/Publicacoes/Manual\\_de\\_boas\\_Praticas.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/MDS/2_Acoes_e_Programas/Operacao_Acolhida/Publicacoes/Manual_de_boas_Praticas.pdf). Acesso em: 12 jan. 2024.

GAMA, F. **A arte da pesquisa autoetnográfica: reflexões e desafios**. [S. l.]: Editora FGV, 2020.

GARCÍA-CASTRO, A.; HEINEN, D. H. 2000. Las cuatro culturas Warao. **Tierra Firme: Revista de Historia y Ciencias Sociales**, Caracas, n. 71, jul./sep. 2000. Disponível em: [https://www.academia.edu/1535050/Las\\_Cuatro\\_Culturas\\_Warao](https://www.academia.edu/1535050/Las_Cuatro_Culturas_Warao). Acesso em: 12 jan. 2024.

GARNELO, A.; MACEDO, P.; BRANDÃO, C. Tutela e controle das políticas indigenistas. **Revista Brasileira de Política Social**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 70-85, 2003.

GARNERO, G.; PONTES, L. Política de saúde indígena no Brasil: história e desafios. **Revista de Política Social**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 78-95, 2020.

GIRARDI, J. F. **Impactos psicológicos da imigração voluntária: a experiência de imigrantes universitários**. 2015. 178 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/169465?show=full>. Acesso em: 12 jan. 2024.

GÓIS, A. Vulnerabilidade e suas implicações sociopsicológicas. **Revista de Psicologia e Saúde**, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 121-134, 2012.

GÓIS, P.; MARQUES, J. C. **A emergência das migrações no feminino: feminização das migrações de (e para) Portugal e suas consequências sociopolíticas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

GOLDIM, J. R. Bioética: origens e complexidade. **Revista HCPA**, Porto Alegre, v. 26, n. 2, p. 86-92, 2006. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/164730/001021503.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

GONÇALVES, L.; GONZAGA, P. Fraturas no heterocentrismo colonial nas discussões sobre aborto. In: DIAS, M. C. *et al.* **Feminismos decoloniais: homenagem a Maria Lugones**. [S. l.]: Ed. Apeku, 2020.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

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**, Santiago, v. 14, n. 21, 2012.

HEINEN, D.; GASSÓN, R. **Forasteros en su propia tierra**: testimonios de los amerindios Warao. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2008.

HEINEN, D.; LIZARRALDE, R.; GÓMEZ, T. El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco. **Antropologica**, Caracas, n. 81, p. 3-35, 1996.

HEINEN, D.; RUDDLE, E. K. Ecology, ritual and economic organization in the distribution of palm starch among the Warao of the Orinoco delta. **Journal of Anthropological Research**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 116-138, 1974.

HIRTZ, N. Travailleuses migrantes et transformations du marché de l'emploi, Gresea Échos, décembre. 2019. Disponível em: <https://gresea.be/Travailleuses-migrantes-et-transformations-du-marche-de-l-emploi>. Acesso em: 20 jun. 2024.

HONDANGNEU-SOTELO, P.; AVILA, E. "I'm here but I'm there". The meanings of Latina transnational motherhood. **Gender and Society**, [s. l.], v. 11, n. 5, p. 548-571, 1997.

IASC. **Diretrizes do IASC sobre Saúde Mental e Apoio Psicossocial em emergências humanitárias**. Genebra: Nações Unidas, 2007. Disponível em: [https://interagencystandingcommittee.org/system/files/iasc\\_mhps\\_guidelines\\_portuguese.pdf](https://interagencystandingcommittee.org/system/files/iasc_mhps_guidelines_portuguese.pdf). Acesso em: 20 jun. 2024.

INFANTE, H. R. V. La relación espiritual del pueblo warao con Dani Joba. **Entre Rios**: Revista do PPGANT-UFPI, Teresina, v. 3, n. 2, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/entrierios/issue/view/567/showToc>. Acesso em: 20 jun. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Censo Demográfico 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 jun. 2024.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Censo Nacional de población y vivienda. 2011.

INTERCEPT BRASIL. Violência e xenofobia: a realidade dos venezuelanos em Roraima. **Intercept**, 28 nov. 2019. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2019/11/28/violencia-xenofobia-venezuelanos-roraima/>. Acesso em: 20 jun. 2024.

JORNAL DO BRASIL. A opressão indígena e o uso de bebidas alcoólicas. **Jornal do Brasil**, 1968. Disponível em: <https://www.jornalbrasil.com.br>. Acesso em: 20 jun. 2024.

KAYAPÓ, E. Violência histórica contra os povos indígenas no Brasil. **Revista Brasileira de História e Política**, [s. l.], 20, n. 3, p. 45-59, 2021.

KROEF, D.; GAVILLON, M.; RAMM, K. **Diários de campo e metodologias qualitativas**. Belém: Editora UFPA, 2020.

KURZ, J. **Zonas de rentabilidade e migração**. [S. l.]: Editora Universitária, 2012.

LA TAILLE, Y. **Vergonha, a ferida moral**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LAFÉE, C. A.; WILBERT, W. **Hijas de la luna**: enculturación femenina entre los waraos. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2001. (Monografía, n. 45).

LAFÉE, C. A; WILBERT, W. **La mujer Warao**: de recolectora deltana a recolectora urbana. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2008.

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

LECHNER, E. Imigração e saúde mental. **Revista Migrações**, Lisboa, Número Temático Imigração e Saúde, n. 1, p. 79-101, set. 2007. Disponível em: [https://brazil.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/violencia\\_de\\_genero\\_nacionalidade\\_e\\_raca-etnia\\_em\\_duas\\_cidades\\_de\\_roraima.pdf](https://brazil.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/violencia_de_genero_nacionalidade_e_raca-etnia_em_duas_cidades_de_roraima.pdf). Acesso em: 20 ago. 2024.

LEROY, A. **Migrations en tout « genre »**. [S. l.]: Le Monde selon les femmes, 2023. (Alternatives Sud, n. 1). Disponível em: <https://www.cetri.be/Migrations-en-tout-genre?lang=fr>. Acesso em: 20 ago. 2024.

LITTRÉ, É. **Dictionnaire de la langue française**. 2. ed. Paris: L'Académie Française, 1863.

LOPREATO, J. A dinâmica da humilhação. **Revista de Estudos Sociais**, v. 10, n. 1, p. 30-42, 2005.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. **Tabula Rsa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. p. 52-83.

LYON, Y. Nova etnia indígena brasileira, povo Warao luta por território e vida digna. **Agência Pública**, 9 ago. 2024. Disponível em <https://apublica.org/2024/08/nova-etnia-indigena-brasileira-povo-warao-luta-por-territorio-e-vida-digna/#>. Acesso em: 20 ago. 2024.

MAISONDIEU, J. **La fabrique des exclus**. Paris: Bayard, 1997.

MATOS JR, H. T. *et al.* Saúde coletiva e povos indígenas: processo de trabalho em saúde mental e atenção psicossocial na saúde indígena. In: HEUFEMANN, N. E. C. *et al.* (org.). **Saúde indígena**: educação, gestão e trabalho. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2020. *E-book*. (Coleção Saúde & Amazônia, v.10).

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: Editora N-1, 2018.

MERLEAU-PONTY, M. **A fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MINAIO, A. **A pesquisa qualitativa: reflexões e desafios**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002.

MINAYO, M. C. S. Hermenêutica-dialética como caminho do pensamento social. *In*: MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. (org.). **Caminhos do pensamento: epistemologia e método**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002. p. 83-107.

MIRA, R. **O arquétipo da princesa na construção social da feminilidade**. Lisboa: Edições Colibri, 2017.

MIRANDA, L. M. M. Memória individual e coletiva “o esquecimento da tragédia, que poderia representar alívio, só acontecerá no futuro”. Vozes e silenciamentos de Mariana. **Jornal da Unicamp**, 27 maio 2019. Disponível em: <https://unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2019/05/27/memoria-individual-e-coletiva/>. Acesso em: 20 ago. 2024.

MONTEIRO, A. P. **Migração e saúde mental: vulnerabilidade ao stress, apoio social e saúde mental em imigrantes da Europa de Leste a residir em Portugal**. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade de Medicina, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/10221>. Acesso em: 20 ago. 2024.

MOROKVASIC, M.; EREL, U.; SHINOZAKI, K. (ed.). **Crossing borders and shifting boundaries: vol I, gender on the move**. [S. l.]: Oplanden, 2003.

MOUTINHO, P. Parecer técnico nº 10/2017 – SP/MANAUS/SEAP. **Ministério Público Federal**, 2017. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>. Acesso em: 20 ago. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: UNIC, 2000 [1948]. Disponível em: [http://unicrio.org.br/img/DeclU\\_D\\_HumanosVersoInternet.pdf](http://unicrio.org.br/img/DeclU_D_HumanosVersoInternet.pdf). Acesso em: 20 ago. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. **Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados**. [S. l.]: ACNUR, [1951]. Disponível em: [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao\\_relativa\\_ao\\_Estatuto\\_dos\\_Refugiados.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf). Acesso em: 20 ago. 2024.

NAVES, M. M.; CÍCERO, P. H. M. Desigualdade e desenvolvimento na Venezuela: uma análise histórico-contemporânea. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PENSAR E REPENSAR A AMÉRICA LATINA, 2., 2016, São Paulo. **Anais eletrônicos [...]**. São Paulo: USP, 2016. Disponível em: <https://scholar.google.com.br/citations?user=gAW8bjoAAAAJ&hl=pt-BR>. Acesso em: 20 ago. 2024.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS (IHU). Exército ameaça despejar ocupação de venezuelanos em Roraima. **IHU**, 6 out. 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/603481-exercito-ameaca-despejar-ocupacao-de-venezuelanos-em-roraima>. Acesso em: 20 ago. 2024.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (OIM). World migration: managing migration. Challenges and Responses for People on the Move. **OIM**, 2003. Disponível em: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/cache/offonce/pid/1674?entryId=4992>. Acesso em: 20 ago. 2024.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (OIM). **World Migration Report 2005**: Costs and benefits of international migration, IOM. Geneva: OIM, 2005.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (OIM). **DTM Brazil**: população indígena refugiada e migrante venezuelana (novembro 2021). [S. l.]: IOM, 2021.

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (OIM). **Soluções duradouras para indígenas migrantes e refugiados no contexto do fluxo venezuelano no Brasil**. Brasília: OIM, 2020. 110 p. Disponível em: [https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd11496/files/documents/OIM%2520\\_solucoes\\_duradouras\\_para\\_ind%25C3%25ADgenas\\_migrantes%2520web.pdf](https://brazil.iom.int/sites/g/files/tmzbd11496/files/documents/OIM%2520_solucoes_duradouras_para_ind%25C3%25ADgenas_migrantes%2520web.pdf). Acesso em: 20 ago. 2024.

OLIVEIRA, M. Sírios e congolesees homens e mulheres refugiados no Brasil: perfil socioeconômico, integração e perspectivas futuras. **Plural**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 62-89, 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2020.171528>.

OLIVEIRA, M.; FREIRE, J. O Serviço de Proteção ao Índio e o seu impacto. **Revista de História Social**, [s. l.], v. 25, n. 4, p. 110-125, 2006.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2024.

PEZZATO, R.; L'ABATE, L. Diário de campo e análise qualitativa: fundamentos e aplicações. **Revista Brasileira de Pesquisa Qualitativa**, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 155-172, 2011.

POLICARPO, V. C.; PEREIRA, L. Imigração feminina: contacto e percepções de realidades diversas. In: ANTÓNIO, J. H. C. POLICARPO, V. **Os imigrantes e a imigração aos olhos dos portugueses**: manifestações de preconceito e perspectivas sobre a inserção de imigrantes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 133-166.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

PROTOCOLO DE CONSULTA PRÉVIA DO POVO WARAO EM BELÉM/PA. Belém: MPF PA, 2021. 1 vídeo (21min). Publicado pelo canal MPF PA. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=-C3zDFrtIU&list=PLT6zCwrxFIBhHmSC0iHpIpdzVq\\_-w4SCt](https://www.youtube.com/watch?v=-C3zDFrtIU&list=PLT6zCwrxFIBhHmSC0iHpIpdzVq_-w4SCt). Acesso em: 20 ago. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: QUIJANO, A. **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000. p. 201-246.

RAMOS, N.; FRANKEN, I. Cidadania e direitos aprisionados de brasileiros imigrantes ilegais na Suíça: Implicações na saúde e qualidade de vida. **Revista Ambivalências**, v. 6, n. 11, p. 9-34, 2018.

RAMOS, N. **Psicologia clínica e da saúde**. Lisboa: Universidade Aberta, 2004.

RAMOS, N. Famílias migrantes nas cidades interculturais: acolhimento, solidariedade e saúde. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO, 1., 2015. **Livro de Atas [...]**. [S. l.: s. n.], 2015. p. 2956-2968.

RAMOS, N. Gênero e migração: questionando dinâmicas, vulnerabilidades e políticas de integração e saúde da mulher migrante. **Revista Fazendo Gênero**, [s. l.], n. 9, 2010. Disponível em: [https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/5843/1/fazendo%20genero\\_ARQUIVO\\_NataliaRamosFG9.pdf](https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/5843/1/fazendo%20genero_ARQUIVO_NataliaRamosFG9.pdf). Acesso em: 20 ago. 2024.

REIS, L. **A Reforma Psiquiátrica e os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS)**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2021.

REPÓRTER BRASIL. Depoimentos sobre o “cantinho da vergonha” e a prática de tortura. **Repórter Brasil**, 2021. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br>. Acesso em: 20 ago. 2024.

REPORTER BRASIL. Indígenas denunciam remoção forçada em abrigo para refugiados de Boa Vista. **Repórter Brasil**, 31 mar. 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/03/indigenas-denunciam-remocao-forcada-em-abrigo-para-refugiados-de-boa-vista/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

ROCHA, C. C. D. Agência feminina na sociopolítica Kaingang. *In*: SACCHI, A.; GRAMKOV, M. M. (org.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o ‘Fazendo Gênero 9’ e para a ‘27a Reunião Brasileira de Antropologia’. Rio de Janeiro; Brasília: Museu do Índio, 2012. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/genero\\_povos\\_indigenas.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/genero_povos_indigenas.pdf). Acesso em: 10 ago. 2024.

ROCHA, L. A.; ECKERT, E. **Métodos de pesquisa em antropologia**: a arte da observação. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

RODRIGUES, A. Roraima pede ao STF fechamento da fronteira com a Venezuela. **Agência Brasil**, Brasília, DF, 13 abr. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-04/roraima-pede-ao-stf-que-determine-fechamento-da-fronteira-comvenezuela>. Acesso em: 10 ago. 2024.

ROOSEVELT, A. C. **A necropolítica da fronteira**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2022.

ROOSEVELT, A. C. Os Warao do delta do Orinoco: uma cultura de palafiteiros. **Tessituras**: Revista de Antropologia e Arqueologia, Pelotas, v. 10, n. 1, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/tessituras/article/view/21818/14478>. Acesso em: 10 ago. 2024.

ROSA, M. D. *et al.* A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1415-47142009000300006>.

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. 2020. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/905159.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2024.

ROTH, W. E. **An inquiry into the animism and folklore of the Guiana indians**: 30th Annual Report of the US Bureau of American Ethnology. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1915.

SACCHI, A.; GRAMKOV, M. M. (org.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o ‘Fazendo Gênero 9’ e para a ‘27a Reunião Brasileira de Antropologia’. Rio de Janeiro; Brasília: Museu do Índio, 2012. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/genero\\_povos\\_indigenas.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/genero_povos_indigenas.pdf). Acesso em: 10 ago. 2024.

SAFFIOTI, H. Gênero, patriarcado e violência. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015 [2004].

SANTILLI, M. A Fundação Nacional do Índio: uma análise crítica. **Revista Brasileira de Antropologia**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 56-68, 1991.

SANTOS, A. L.; ROSSINI, R. E. Reflexões geográficas sobre migrações, desenvolvimento e gênero no Brasil. In: BAENINGER, R. *et al.* (org.). **Migrações sul-sul**. 2. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População Elza Berquó, Nepo/Unicamp, 2018. p. 277-295. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/publicação/migrações-sul-sul/>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SAYAD, A. A imigração ou os paradoxos da alteridade. Tradução de Cristina. In: MOROKVASIC, M.; EREL, U.; SHINOZAKI, K. (ed.). **Crossing borders and shifting boundaries**: vol I, gender on the move. [S. l.]: Oplanden, 2003.

SANTOS, S. M. A.; ORTOLAN, M. H.; SILVA, S. A. “Índios imigrantes” ou “imigrantes índios”? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília-DF. **Artigo** [...]. Brasília: [s. n.], 2018.

SAWAIA, B. B. Dimensão ético-afetiva do adoecer da classe trabalhadora. In: LANE, S. T. M.; SAWAIA, B. B. (org.). **Novas veredas da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 155-169.

SAYAD, A. **La double absence**: des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré, Paris: Seuil, 1999.

SAYAD, A. A emancipação. In: BOURDIEU, P. (org.). **A miséria do mundo**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 673-685.

SCHWINN S. A.; COSTA, M. M. M. Mulheres refugiadas e vulnerabilidade: a dimensão da violência de gênero em situações de refúgio e as estratégias do ACNUR no combate a essa violência. **Revista Signos**, Lajeado, v. 37, n. 2, p. 216-234, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.22410/issn.1983-0378.v37i2a2016.1100>.

SEABRA, R. Algumas considerações sobre a “crise” na Venezuela. **Mundorama: Divulgação Científica em Relações Internacionais**, Brasília, v. 29, n. 07, 2017. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/321490239\\_Algumas\\_consideracoes\\_sobre\\_a\\_crise\\_na\\_Venezuela](https://www.researchgate.net/publication/321490239_Algumas_consideracoes_sobre_a_crise_na_Venezuela). Acesso em: 10 jan. 2024.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, 1979.

SERRANO, S. L. **Cuidados sem fronteiras**: mulheres imigrantes bolivianas, maternagem e saúde na Grande São Paulo. 2021. 325 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/server/api/core/bitstreams/b07e11ca-fbf0-48ae-98c9-2bf12402b192/content>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SILVA, B. Z.; SOUZA, F. A. Entretelas de feminismos: do decolonial de Maria Lugones ao amefricano de Lélia Gonzalez. In: DIAS, M. C. *et al.* **Feminismos decoloniais**: homenagem a Maria Lugones. [S. l.]: Ed. Apeku, 2020.

SIMSON, O. R. M. Memória e identidade socio-cultural: reflexões sobre pesquisa, ética e compromisso. In: PARK, M. B. (org.). **Formação de educadores**: memória, patrimônio e meio ambiente. Campinas: Mercado de Letras, 2003. v. 1, p. 85-105.

SLAUGHTER, A.; CRISP, J. A surrogate state? the role of UNHCR in protracted refugee situations. **New Issues in Refugee Research**, Geneva, n. 168, p. 1-15, Jan. 2009. Disponível em: <https://www.unhcr.org/research/working/4981cb432/surrogate-state-role-unhcr-protracted-refugee-situations-amy-slaughter.html>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SOLDERA, L. M.; HASHIMOTO, F. Raízes da vergonha: um estudo psicossociológico sobre a vivência de trecheiros. **Revista de Psicologia da UNESP**, Assis, v. 8, n. 2, 2009.

SOLDERIA, P.; HASHIMOTO, T. Vergonha e sofrimento psicológico. **Psicologia e Sociedade**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 5-15, 2009.

SOUZA LIMA, R. A política de tutela indígena e suas consequências. **Revista de Antropologia Brasileira**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 92-104, 1987.

SOUZA, F. B. Mulheres refugiadas: Reflexões sobre o processo de envelhecimento e o acesso as políticas públicas no Brasil. **Trayectorias Humanas Trascontinentales**, Limoges, n. 10, 2021. Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/3815>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SPINK, M. J. **A prática da pesquisa qualitativa**: teorias e metodologias. São Paulo: Editora PUC-SP, 2003.

SPIVAK, G. C. **An aesthetic education in the era of globalization**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

- STAMPINO, V. Improving access to multilingual health information for newcomers to Canada. **Journal of the Canadian Health Libraries Association**, Alberta, v. 28, n. 1, p. 15-18, 2007. DOI: <https://doi.org/10.5596/c07-003>.
- STRATHERN, M. **The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia**. [S. l.]: University of California Press, 2014.
- TAHERI, M.; FITZPATRICK, S.; MCCORMACK, L. The impacts of gender-specific traumatic events on refugee women's psychological wellbeing: a scoping review protocol. **Millenium: Journal of Education, Technologies, and Health**, [s. l.], v. 2, n. 18, p. 75-82, 2022. DOI: <https://doi.org/10.29352/mill0218.26621>.
- TAVARES, M. L.; SODRÉ, T. O. Cruzando a fronteira: a questão dos refugiados no Brasil. **RIL**, Brasília, v. 57 n. 226 p. 49-70, abr./jun. 2020. Disponível em: [https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/57/226/ril\\_v57\\_n226\\_p49.pdf](https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/57/226/ril_v57_n226_p49.pdf). Acesso em: 10 jan. 2024.
- THOMPSON, M. **A influência do afeto na pesquisa qualitativa**. [S. l.]: Editora Pearson, 2013.
- TIAPA, F. Los sistemas interétnicos del Oriente de Venezuela y el Bajo Orinoco durante la época colonial. In: PACHECO, L. M.; GORDONES, G.; BRICEÑO, J. C. (ed.). **Lecturas antropológicas de Venezuela**. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 2007. p. 231-238.
- TORRES, R. R. **A crise na Venezuela e os reflexos para o Brasil, nas expressões política e psicossocial do Poder Nacional**. 2018. 84 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Ciências Militares) – Escola de Comando e Estado-Maior do Exército, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://bdex.eb.mil.br/jspui/bitstream/123456789/3912/1/MO%206012%20-%20TORRES.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- TRUJANO, C. Y. A. **Indigenous routes: a framework for understanding indigenous migration**. Geneva: International Organization for Migration, 2008.
- UEBEL, R. R. G. Migração venezuelana para o Brasil: considerações geopolíticas e fronteiriças sobre a atuação governamental brasileira. **Aldea Mundo**, [s. l.], v. 24, n. 48, p. 69-80, 2019. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/543/54364091007/html/>. Acesso em: 10 jan. 2024.
- VASCONCELOS, I. Entre acolher e manter a ordem: notas etnográficas sobre a gestão das forças armadas brasileiras nos abrigos para venezuelanos/as solicitantes de refúgio em Boa Vista-RR. In: MACHADO, I. J. R. (org.). **Etnografias do refúgio no Brasil**. São Carlos: EduFScar, 2020. p. 104-117.
- VASCONCELOS, V. C. C. **Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina**. 2011. 190 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

VETTIMO, D. S. Elementos para uma teoria da vergonha na psicose. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 9, n. 3, p. 496-507, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/1415-47142006003009>.

VIÑAR, M. M. **Exílio e tortura**. São Paulo: Ed. Escuta, 1992.

WILBERT, J. **Survivors of El Dorado**: four indian cultures of South America. New York: Praeger, 1972.

WILBERT, J. The Warao Indians of the Orinoco Delta. *In*: WILBERT, J.; LAYRISSE, M. (ed.). **Demographic and biological studies of the Warao indians**. Los Angeles: University of California Latin American Center, 1980a. p. 3-12.

WILBERT, J. Navigators of the Orinoco delta: a picture essay. *In*: WILBERT, J.; LAYRISSE, M. (ed.). **Demographic and biological studies of the Warao indians**. Los Angeles: University of California Latin American Center, 1980b. p. 91-114.

WILBERT, J. **Mystic endowment**: religious ethnography of the Warao indians. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

ZUCCO, L. P.; RIL, S. Y. Mulheres indígenas e saúde: uma análise do discurso científico à luz da crítica feminista e dos estudos de gênero. **Gênero**, Niterói, v. 18, n. 2, p. 123-141, 2018. DOI: <https://doi.org/10.22409/rg.v18i2.1147>.