



Anuário Antropológico
v.50 | 2025

Os Warao na encruzilhada: Conflitos e economias morais nos abrigos indígenas de Roraima

The Warao at the crossroads: conflicts and moralities in the indigenous shelters of Roraima

Gabriel Tardelli



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/14946>

DOI: 10.4000/154uu

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Gabriel Tardelli, «Os Warao na encruzilhada: Conflitos e economias morais nos abrigos indígenas de Roraima», *Anuário Antropológico* [Online], v.50 | 2025, e-154ut. URL: <http://journals.openedition.org/aa/14946> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/154uu>



Atribuição 4.0 Internacional

Os Warao na encruzilhada: Conflitos e economias morais nos abrigos indígenas de Roraima

The Warao at the crossroads: conflicts and moralities in the indigenous shelters of Roraima

DOI: <https://doi.org/10.4000/154uu>

Gabriel Tardelli

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia,
Brasília, Distrito Federal, Brasil.

ORCID: 0000-0002-7252-0123

A Operação Acolhida foi criada em 2018 pelo governo brasileiro para lidar com o fluxo de venezuelanos que chegavam ao país, incluindo povos indígenas. Baseada no estado de Roraima, trata-se de uma operação que conta com um braço militar (Exército) e outro civil (Assistência Social), além do apoio dado por agências das Nações Unidas e ONGs por meio de parcerias e da lógica da *governança compartilhada*. O presente artigo analisa um dos eixos da operação, isto é, o “acolhimento”. O foco recai sobre alguns dos serviços oferecidos dentro dos abrigos destinados a indígenas, como alimentação, higiene e segurança. Ao descrever algumas situações sociais que pude observar dentro desses espaços, veremos, pelas lentes dos Warao, militares, trabalhadores humanitários e missionários não somente diferentes perspectivas e visões de mundo, mas diferentes economias morais. Os conflitos que estruturavam as relações entre atores e instituições evidenciavam tanto recorrências coloniais quanto configurações contemporâneas próprias dos governos militares humanitários.

Operation Welcome was created in 2018 by the Brazilian government to deal with the influx of Venezuelans arriving in the country, including indigenous peoples. Based in the state of Roraima, it is an operation that has a military arm (Army) and a civilian arm (Social Assistance), in addition to support from United Nations agencies and NGOs through partnerships and shared governance. This article analyzes one of the axes of the operation, namely “reception.” The focus is on some of the services offered within shelters for indigenous people, such as food, hygiene, and security. By describing some of the social situations I observed within these spaces, we will see, through the lenses of the Warao, military personnel, humanitarian workers, and missionaries not only different perspectives and worldviews, but also different moral economies. The conflicts that structured the relationships between actors and institutions revealed both colonial recurrences and contemporary configurations characteristic of humanitarian military governments.

Warao, indigenous peoples, Operation Welcome, humanitarian reason

Warao, povos indígenas, Operação Acolhida, razão humanitária



Um governo militar humanitário

Devido às invasões que há décadas têm acometido seus territórios tradicionalmente ocupados com vistas à exploração de recursos naturais, inúmeros povos indígenas da Venezuela têm sido expulsos de suas terras, sendo obrigados a se deslocar para os centros urbanos. No caso dos Warao, que vivem na macrorregião das Guianas, entre o delta do Orinoco e o estuário deltaico do Amazonas, a situação se agravou a tal ponto que, nos últimos dez anos, eles saíram de suas comunidades no leste da Venezuela em direção ao Brasil, que conta atualmente com mais de oito mil indígenas dessa etnia¹, espalhados por todas as regiões do país. O mesmo aconteceu com os Taurepang, os E`ñepa, os Kariña e os Wayúu, entre outros povos indígenas, somando cerca de quatro mil pessoas².

As razões para esse deslocamento, que se intensificou em 2016, são semelhantes às de milhões de venezuelanos: hiperinflação, desemprego, escassez de itens alimentícios nos mercados, falta de medicamentos, perseguições políticas, violências perpetradas por grupos armados que controlavam áreas de garimpo, dentre outras violações de direitos que parecem ter se agravado com a morte do presidente Hugo Chávez (1954-2013) e a ascensão de Nicolas Maduro ao Palácio de Miraflores, em um contexto de recessão econômica e instabilidade política e social (Lezama 2020; Carroll 2013). Não obstante, penso que os deslocamentos dos Warao devam ser lidos como parte de um processo histórico de longa duração (Elias 2006) marcado por uma série de eventos violentos que se estabeleceram “como horizonte de referência dentro do qual as formas de comunidade ganharam expressão, a história das vidas emaranhadas na violência é parte da história da nação” (Das 2020, 22). Trata-se daquilo que a antropóloga indiana Veena Das conceituou como *critical events* (“eventos críticos”), isto é, eventos que podem traumatizar, causar dor e sofrimento, que provocam perturbações nas vidas daquele que por eles são afetados, sendo capazes de gerar novas formas de subjetividade (Das 1995). Tais eventos se prendem à vida cotidiana e penetram no âmago do ordinário, dando “forma ao entrelaçamento de experiências de comunidade e Estado e continuam a se tornar mais letais” (Das 2020, 23).

Os Warao chegam ao Brasil seguindo o mesmo caminho de outros venezuelanos e de outros povos indígenas: através do município de Santa Elena de Uairén, que fica a 15 km da fronteira com o município de Pacaraima, estado de Roraima. Lá, o governo brasileiro instalou a base da Operação Acolhida, uma operação militar de caráter humanitário criada em fevereiro de 2018 pelo presidente Michel Temer, que assumiu a presidência após o golpe parlamentar que derrubou a presidente Dilma Rousseff em 2016. Com a chegada de Jair Messias Bolsonaro à Presidência (2019-2022), a operação foi consolidada (Capdeville 2021; Tardelli 2023a; 2025). No terceiro mandato do governo Lula, parece ter havido poucas modificações, pelo menos no que diz respeito ao protagonismo dos militares. Como tenho demonstrado (Tardelli 2023a; 2025), essa operação surgiu em um contexto de crescente participação de militares na vida política brasileira desde a redemocratização; ainda que isso não seja necessariamente nenhuma novidade em nossa

1 ACNUR, Agência da ONU para Refugiados. Populações indígenas refugiadas e migrantes no Brasil. Disponível em: <https://www.acnur.org/br/o-que-fazemos/temas-especificos/populacao-indigena>. Acesso em: 10 mar. 2025.

2 Ibidem.



história republicana. Do mesmo modo, a Operação Acolhida dialoga diretamente com uma série de intervenções militares de caráter humanitário que têm surgido no cenário internacional desde a década de 1990 (Fassin e Pandolfi 2010; Fassin 2016a), como veremos adiante.

O Governo Federal coordena a operação por meio do Comitê Federal de Assistência Emergencial, presidido pela Casa Civil da Presidência da República e com a participação de diversos ministérios, havendo uma maior centralidade do Ministério da Defesa e do Ministério da Cidadania — atual Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS) —, responsável pelas políticas públicas previstas no Sistema Único de Assistência Social (SUAS). O braço militar conta com a Força-Tarefa Logística Humanitária (FT Log Hum), isto é, uma unidade militar temporária cujo objetivo era realizar uma missão específica. A operação é financiada sobretudo pelo governo brasileiro³, contando com o apoio de agências da ONU e organizações da sociedade civil — em sua maioria, de caráter religioso —, cujos papéis, atribuições, ações e projetos são executados a partir da lógica neoliberal da *governança compartilhada*, que estabelece novas relações entre atores políticos, sociais e econômicos (Teixeira e Souza Lima 2010; Teixeira 2017; Tardelli 2023a). Assim, a resposta criada para lidar com a “crise humanitária” oferece diferentes serviços, como a regularização documental de *refugiados e migrantes*⁴, o acolhimento institucional e a interiorização, isto é, a realocação dos venezuelanos de Roraima para outros estados da federação.

Neste artigo, o foco será direcionado ao segundo eixo da operação, o “acolhimento”, especialmente aos abrigos indígenas de Roraima⁵, aos serviços oferecidos nesses espaços e aos conflitos deflagrados entre os Warao e as instituições, deixando para outro momento as relações entre os Warao e outros povos indígenas que ali viviam, como os Eñepa. Para tanto, na primeira parte, apresentarei algumas situações sociais observadas nesses ambientes. Seguindo Gluckman (2010), acredito que a observação dessas situações sociais pode nos ajudar a verificar a validade de nossas generalizações. Nas situações aqui descritas, veremos que os conflitos são estruturantes, delimitando fronteiras morais e visões de mundo radicalmente distintas.

A título de esclarecimento, atuei como antropólogo em dois abrigos entre março de 2020 e novembro de 2021, contratado por uma das ONGs responsáveis pela administração desses locais. Posteriormente, trabalhei em agências das Nações Unidas até março de 2025. Todos os meus empregadores estavam cientes da minha pesquisa. Devido a cláusulas contratuais de confidencialidade, utilizei apenas informações já publicadas pelas instituições — incluindo documentos públicos que eu mesmo produzi —, pelo sistema de justiça ou pela mídia. Além disso, mantive laços de amizade com os Warao em diversas regiões do Brasil, e muitos dados analisados neste trabalho foram construídos por meio dessas relações, dentro e fora dos abrigos. Inspirado no antropólogo Didier Fassin (2016b), procurei atuar no *limiar da caverna*, alternando entre o campo humanitário e a pesquisa independente. Essa posição permitiu observar, a partir de um *locus* privilegiado, o engajamento, os dilemas e as moralidades dos trabalhadores humanitários, mili-

3 Durante a fase inicial da Operação Acolhida, o governo brasileiro editou medidas provisórias que destinaram recursos significativos ao atendimento de venezuelanos. Em fevereiro de 2018, a Medida Provisória nº 823130 abriu crédito extraordinário de R\$ 190 milhões para o Ministério da Defesa. Em novembro do mesmo ano, a Medida Provisória nº 857 acrescentou R\$ 75,2 milhões, e, em 2019, a Medida Provisória nº 880 destinou mais R\$ 223 milhões à operação. Para comparação, o orçamento federal aprovado para 2018 foi de R\$ 3,57 trilhões, incluindo R\$ 139,91 bilhões para Educação, R\$ 585 bilhões para Previdência Social e R\$ 130 bilhões para Saúde (Tardelli, 2023a).

4 Em Pacaraima, a Operação Acolhida conta com o Posto de Recepção e Identificação (PRI), o Posto de Triagem (PTRIG) e o Posto de Atendimento Avançado Médico, onde são realizados trabalhos de cadastramento, controle migratório, emissão de CPF, vacinação, triagem sanitária, atendimento psicossocial e atendimentos de emergências médicas. Os recém-chegados podem optar pela solicitação do reconhecimento da condição de refugiado ou pela residência provisória. Para uma análise mais aprofundada sobre essas categorias estatais, ver: Capdeville (2021) e Tardelli (2023a; 2025).

5 Os abrigos indígenas de Roraima serão descritos aqui como espaços genéricos, a fim de preservar a identidade dos atores que ali atuam. Por outro lado, os nomes e as localizações desses espaços serão mencionados quando sua identidade é revelada em reportagens e relatórios públicos a respeito de situações específicas.



tares e demais atores institucionais, ao mesmo tempo em que manteve autonomia e reflexão crítica, apesar dos desafios éticos e epistemológicos inerentes a essa liminaridade.

Entre militares, trabalhadores humanitários, missionários, antropólogos, assistentes sociais e policiais, os Warao se viam em uma encruzilhada, palavra que assume aqui uma dupla conotação, pressupondo não apenas um beco sem saída, uma metáfora para momentos de impasse, mas também, em diálogo com Leda Maria Martins (2021), um lugar ou ponto de encontro entre elementos congruentes e/ou contraditórios, influências e divergências, fusões e rupturas. A autora adota essa noção como conceito e como operação semiótica, a fim de compreender as dinâmicas e os processos de trânsito sógnico, interações e interseções que perpassam as vidas dos povos africanos, cujas “epistemes e todo um complexo acervo de conhecimentos e de valores foram reterritorializados, reimplantados, refundados, reciclados, reinventados, reinterpretados, nas inúmeras encruzilhadas históricas derivadas dessas travessias” (Martins 2021, 31).

Na encruzilhada vivenciada pelos Warao, circulavam diferentes visões de mundo e economias morais. Inspirado nas definições de Thompson (1998) e Scott (1976) e enfatizando a dimensão moral desse tipo de economia, Fassin (2019, 42) propõe que a economia moral seja “considerada como a produção, distribuição, circulação e uso de sentimentos morais, emoções e valores, normas e obrigações no espaço social”. Para ele, as economias morais dizem respeito à sociedade como um todo, grupos de sociedades e segmentos sociais. Em cada lugar, as economias morais assumem formas históricas singulares, mas também se deslocam do local para o global. Nesse sentido, “a investigação local ilumina as cenas nacionais ou transnacionais, e pode-se até falar de uma etnografia das economias morais das sociedades contemporâneas” (Fassin 2019, 45-46).

Sob essa perspectiva, este artigo busca refletir, a partir de pesquisas empíricas realizadas com os Warao em diferentes contextos etnográficos, sobre o contato desses indígenas com uma economia moral específica, que orienta a ajuda humanitária e frequentemente serve para justificar intervenções militares em diversos cenários (Fassin e Pandolfi 2010; Fassin 2016a). Tal economia moral envolve a produção e circulação de valores, normas e sentimentos que legitimam determinadas práticas institucionais.

Ademais, sustento que as relações de poder estabelecidas entre os Warao e os atores institucionais da Operação Acolhida reproduzem discursos coloniais historicamente projetados sobre os povos indígenas (Tardelli 2023a; 2025). Entre essas práticas, destaca-se a recorrência de imagens estigmatizantes atribuídas aos indígenas — como “bárbaros”, “selvagens”, “primitivos”, “sujos”, “ingênuos”, “puros”, “infantis”, “bravos” e “preguiçosos” — que contribuem para a marginalização e a desumanização desses grupos. Além disso, persistem práticas tipicamente coloniais, como a sedentarização compulsória dessas populações em espaços delimitados, evidenciando a continuidade e o funcionamento de dispositivos de controle e exclusão.



Acolhimento à brasileira

A Operação Acolhida estrutura-se em três eixos principais: 1) *ordenamento de fronteira*, 2) *acolhimento* e 3) *interiorização*. O primeiro eixo abrange atividades como recepção, identificação, fiscalização sanitária, imunização, regularização migratória e triagem dos recém-chegados. O terceiro eixo refere-se à realocação de refugiados e migrantes de Roraima para outros estados brasileiros. Já o segundo eixo, foco deste artigo, corresponde ao acolhimento, entendido como o abrigamento de venezuelanos — incluindo populações indígenas — em espaços destinados a pessoas classificadas como “vulneráveis”. Nesses abrigos, conforme os discursos oficiais, busca-se garantir condições mínimas de segurança, repouso, higiene pessoal e alimentação.

Apesar de terem sido criados como espaços “emergenciais” e “temporários”, na ausência de outras políticas públicas, muitos Warao acabaram vivendo permanentemente em abrigos em Pacaraima e Boa Vista por mais de oito anos. Aqueles que conseguiram acesso à terra e à moradia o fizeram sem o apoio da operação em si ou de qualquer outro órgão estatal. Encontrei indígenas que, mesmo depois de viajar para outros estados brasileiros, se viram novamente morando em abrigos — desta vez administrados por governos municipais ou estaduais — muitas vezes tão precários quanto os de Roraima (Rosa 2021; Maréchal, Velho e Rodrigues 2021; Facundo e Santos 2024; Rodrigues 2025).

Em relação aos abrigos da Operação Acolhida em Roraima, observa-se uma articulação entre a política brasileira de acolhimento e as práticas de assistência humanitária voltadas a refugiados e migrantes em cenários de guerra, conflito ou desastres. Os manuais humanitários internacionais, como o *The Camp Management Toolkit*, utilizam o termo *camp* (campo) para designar uma variedade de espaços destinados a pessoas em situação de deslocamento — desde assentamentos temporários e acampamentos planejados até centros coletivos e de trânsito. Já a categoria *shelter* (“abrigo” em português e “refúgio” em espanhol) refere-se a um dos serviços oferecidos nesses campos, a exemplo das unidades de habitação, que garantem não apenas proteção física contra intempéries, mas também oferecem um ambiente de privacidade e dignidade aos que ali se encontram (NRC 2008).

A Operação Acolhida optou pelo termo *abrigo* para designar os espaços destinados aos migrantes e refugiados, em contraste com o conceito de *campo* utilizado nos manuais. Essa escolha está relacionada à existência, no Brasil, de uma política de acolhimento vinculada ao SUAS. Em entrevista (Simões e Franchi 2022), o general Antônio Manoel de Barros — que sucedeu o general Eduardo Pazuello no comando da operação⁶ — destacou que os abrigos da Operação Acolhida diferem dos “campos de refugiados” por estarem situados em áreas urbanas, com menor concentração de pessoas e maior proximidade dos serviços públicos. Essa estratégia buscou dissociar as ações da operação da imagem dos campos de refugiados, especialmente diante de atos xenofóbicos registrados em cidades como Pacaraima e Boa Vista desde o início da operação⁷.

Não obstante, considero que os abrigos indígenas resultam de uma combina-

6 Sobre as trajetórias desses generais, ver Tardelli (2023a; 2023b).

7 Mendonça, Heloísa. “O ‘monstro da xenofobia’ ronda a porta de entrada de venezuelanos no Brasil”. *El País*, Brasil, 27 ago. 2018. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/17/politica/1534459908_846691.html



ção de práticas e modelos arquitetônicos implementados em diferentes lugares e períodos, cujos objetivos declarados variam, mas cujos efeitos sobre os povos indígenas — frequentemente rotulados como “nômades” — são semelhantes: o enclausuramento e a sedentarização. Historicamente, a política indigenista republicana, liderada por militares, especialmente pelo Exército brasileiro, adotou a “pacificação” como justificativa para proteger os povos indígenas. Na prática, isso significou contatá-los sem o uso da força, realocando-os em postos, fazendas agrícolas ou reformatórios e liberando suas terras para exploração econômica (Oliveira 1988; 2014; Souza Lima 1995; Ramos 1998; Corrêa 2000; Fernandes 2022).

A execução das políticas indigenistas está marcada pelo *poder tutelar*, conceito elaborado por Souza Lima (1995) para compreender o tipo de poder que é exercido pelo aparato estatal voltado especificamente para populações indígenas e seus territórios. Trata-se de um poder que articula benevolência e repressão, com raízes nas práticas coloniais portuguesas, que buscavam assegurar a soberania sobre vastos territórios. Para justificar sua atuação, o Estado recorre à ideia de “pacificar zonas de conflito entre nativos e não-nativos”, promovendo uma suposta paz social e atribuindo tutela jurídica às populações indígenas (Souza Lima 2002, 14). Embora centralizado em órgãos estatais, o indigenismo é implementado por diferentes instituições, como organizações religiosas, multinacionais, Forças Armadas e, a meu ver, agências da ONU e organizações da sociedade civil.

Dessa forma, por um lado, os espaços de acolhimento da Operação Acolhida mesclam características dos abrigos destinados à população em situação de rua, previstos na política de assistência social, com dispositivos voltados para os *inde-sejados* — refugiados, imigrantes, apátridas e outros sujeitos afetados por políticas de vigilância e controle migratório (Agier 2020; Mbembe 2020). Por outro lado, esses abrigos incorporam tecnologias de poder (Foucault 2021) herdadas do que chamei de *acervo colonial compartilhado*, remontando aos aldeamentos jesuíticos do século XVI (Tardelli 2023a), e perpetuam dispositivos de controle e exclusão, a despeito dos discursos da proteção e da assistência.

Nesse contexto, a multiplicidade de instituições envolvidas na Operação Acolhida corresponde a uma profusão de siglas e estruturas organizacionais, cujas funções nem sempre estavam ao alcance dos Warao. Na verdade, a ausência de entendimento mútuo entre as próprias instituições era perceptível, principalmente pela recorrência de projetos replicados por diferentes organizações, muitas vezes sem nenhum alinhamento. Os profissionais que atuavam nas agências da ONU e nas organizações parceiras frequentemente se autoidentificavam como *trabalhadores humanitários*, categoria que denota a existência de um *ethos* específico, orientando tanto a retórica quanto o comportamento desses atores (Tardelli 2025).

Muitos dos serviços prestados nos abrigos por essas instituições eram recebidos de bom grado pelos Warao e avaliados positivamente. Contudo, geravam incômodo os projetos que desconsideravam suas especificidades socioculturais e não promoviam a participação efetiva dos indígenas nos processos de tomada de decisão. Uma demanda recorrente entre os Warao dizia respeito à necessidade de contratação de indígenas da própria comunidade, bem como de profissionais



com experiência prévia junto a povos indígenas. Tal reivindicação tornava-se especialmente visível em situações de tensão entre os Warao e as equipes dos abrigos, sobretudo no que concerne ao cumprimento das regras do espaço, ocasião em que os indígenas eram repreendidos e, por vezes, sancionados.

Em 2019, funcionavam treze abrigos em Roraima, classificados como *família*, *solteiros* e *indígena*. Até dezembro de 2024, o acolhimento e a assistência nesses espaços eram responsabilidade do MDS e do ACNUR, que firmavam parcerias com organizações da sociedade civil para a gestão direta dos abrigos. Entre 2020 e 2023, a Associação Voluntários para o Serviço Internacional (AVSI) administrava os abrigos para venezuelanos não indígenas, enquanto a Fraternidade — Federação Humanitária Internacional (FFHI) geria os abrigos indígenas. O Exército brasileiro também desempenhava papel relevante, cuidando da coordenação militar, segurança, logística, alimentação e, pontualmente, da saúde. Ademais, em diferentes cidades brasileiras, havia abrigos para indígenas refugiados e migrantes sob administração dos poderes executivos locais, por meio de suas secretarias de assistência social, frequentemente contando com repasses de recursos do MDS.

A FFHI é uma entidade civil sem fins lucrativos, “de caráter filosófico, cultural, humanitário, ambiental e beneficente”⁸. Tendo como ideólogos o “filósofo espiritualista” José Trigueirinho Netto e a Madre María Shimani de Montserrat, a instituição tem como objetivo “praticar e disseminar a fraternidade entre todos os Reinos da Natureza, despertando e ampliando a consciência humana para a vida com paz, amor e altruísmo”⁹. Isso inclui desde missões voltadas para o resgate e atendimento de animais impactados pelo rompimento da barragem de Brumadinho, em Minas Gerais, até o auxílio a venezuelanos indígenas e não indígenas.

A instituição possui uma estrutura organizacional bastante singular, emulando hierarquias e práticas das associações de fiéis católicos, como as irmandades, confrarias e ordens. Entretanto, não se reconhecia assim, tampouco contava com o aval da Igreja Católica. No âmbito da Operação Acolhida, aqueles que atuavam na Fraternidade eram geralmente chamados de “missionários”; em alguns casos, mesmo quando se tratava de trabalhadores contratados. Internamente, porém, o termo *missionário* era utilizado para designar o membro que, após um período inicial como *voluntário*, passava a integrar a alta hierarquia da organização, participando da tomada de decisões. Distinguiam-se pela roupa: enquanto os voluntários vestiam uma camiseta de malha azul-marinho com a logo nas costas (o mesmo uniforme dos contratados), os missionários usavam uma camiseta cinza-claro, também com a logo; a parte de baixo era a mesma para ambos: calça cinza escuro de tãtel e uma bota de cano curto.

A partir dessa relação contratual, o ACNUR repassava recursos, orientava e apoiava seus parceiros, que deveriam seguir determinadas diretrizes da agência, como a composição das equipes e a implementação de ações de caráter protetivo. Isso, contudo, não significava que tais orientações fossem aplicadas de maneira literal, tampouco que as relações entre as instituições envolvidas fossem sempre harmoniosas. O contato direto com a comunidade se dava por meio das equipes da FFHI, que, ao longo do tempo, se reconfiguraram: passou a ser composta não

8 FRATERNIDADE – Federação Humanitária Internacional. Quem somos, **Fraternidade Internacional**. Disponível em: <https://www.fraterinternacional.org/quem-somos/>. Acesso em 05 jan. 2020.

9 Ibidem.



apenas por missionários, mas também por profissionais contratados para atuar dentro e fora dos abrigos, inclusive em funções administrativas. Ainda assim, os Warao tinham plena consciência de que as decisões centrais eram tomadas pelo ACNUR e pelo governo.

A equipe de um abrigo era composta por diferentes funções: *coordenador de campo*, *oficial de proteção*, *gestor de caso*, *oficial de registro*, *oficial de distribuição*, *ponto focal de saúde*, *oficial de participação comunitária* e *antropólogo* — este último só estava previsto para os abrigos indígenas. No caso específico do coordenador — cargo que exerci entre junho e novembro de 2020 — cabia-lhe o gerenciamento do espaço e da equipe, a articulação interinstitucional e o monitoramento dos serviços prestados, tais como distribuição de itens, proteção, saúde, educação, alimentação e segurança. Paralelamente, havia uma coordenação militar, geralmente assumida por um tenente do Exército, auxiliado por dois oficiais de patente mais baixa (subtenente ou sargento, conforme o contingente militar).

Nos abrigos, observei uma divisão nítida entre a comunidade indígena e a equipe responsável pela administração, como Goffman (2019) atentou em relação a outros tipos de instituições. Apesar dos momentos de cordialidade, solidariedade e dos laços de afinidade, ambos os grupos tendiam a se conceber mutuamente a partir de estereótipos compartilhados nos bastidores: as equipes dos abrigos frequentemente representavam os Warao como infantis, sujeitos, dependentes, pouco confiáveis; enquanto os indígenas projetavam sobre as equipes imagens de condescendência, mesquinha e arbitrariedade. As equipes posicionavam-se em uma perspectiva de superioridade, ao passo que os indígenas eram percebidos como incapazes e censuráveis.

Nesse cenário de relações marcadas por estereótipos e assimetrias, os Warao recorrem à categoria *criollos* para se referir aos *outros* — venezuelanos ou brasileiros. Essa designação, embora remeta à palavra homônima utilizada durante a colonização da América espanhola para identificar os filhos de europeus nascidos no Novo Mundo, assume entre os Warao um significado próprio, que não se confunde com o uso histórico original. Ainda que as relações entre Warao e *criollos* pudessem, por vezes, ser amistosas, predominava uma representação negativa desses últimos, reforçando distinções simbólicas e socioculturais que delimitavam fronteiras identitárias e contribuíam para a reprodução de tensões no cotidiano dos abrigos.

Dando continuidade à análise das representações sociais entre indígenas e não indígenas, Langebaek Rueda (2009) mostra como os indígenas foram imaginados na Venezuela e na Colômbia, e como essas imagens influenciaram a identidade dos *criollos*. Embora *criollo* faça referência aos descendentes de colonizadores, o autor afirma que muitos não descendentes diretos também se identificavam assim. O *criollismo*, portanto, é uma ideologia dos não indígenas que, mesmo exaltando o indígena como símbolo nacional, acaba relegando-o a um “resquício” do passado. A exclusão dos povos indígenas convive, assim, com os elogios nas narrativas de construção da nação. Além disso, como ocorreu no Brasil, ainda que com diferenças, o pensamento social venezuelano e colombiano, ao longo



dos séculos XIX e XX, também se envolveu em discussões acerca das qualidades ou dos defeitos das raças mestiças, dos efeitos deletérios dos trópicos e da teoria da degeneração da raça (Langebaek Rueda 2009).

Adicionalmente, o famigerado mito da “democracia racial” também vicejou pelas bandas venezuelanas. Como aponta Wright (1990), durante o século XX, políticos e intelectuais defendiam a criação de uma “nova raça” cada vez mais branca, prevendo o desaparecimento de negros e indígenas por meio do isolamento ou assimilação. A imigração europeia e a mestiçagem eram vistas como soluções para questões sociais e econômicas, mas, apesar do discurso de aceitação das origens mistas e da promoção da “democracia racial”, as elites nunca implementaram a igualdade racial de fato (Wright 1990). No governo de Marcos Pérez Jiménez (1952-1958), o indigenismo foi incorporado ao “Novo Ideal Nacional”, de base positivista, que via o desenvolvimento como unilateral e a nação como indivisível; por isso, os indígenas deveriam ser integrados e assimilados à sociedade envolvente. O Estado passou a tratar os indígenas como um “problema” a ser administrado (Paz 2000), buscando transformá-los física, racial, moral e socialmente.

Diante desse quadro, em que os indígenas são relegados a um papel secundário, os próprios Warao relatam os impactos do contato compulsório. Para eles, a imposição da relação interétnica com não indígenas marcou o fim de uma “época de ouro”, trazendo doenças, mudanças alimentares, introdução de bebidas alcoólicas industrializadas e transformações nas crenças, vínculos familiares e organização política. A vida idealizada antes do contato, marcada por autonomia e práticas tradicionais, contrasta com as perdas e rupturas, ressaltando o quanto o encontro interétnico é vivido como processo de reconfiguração identitária.

“Tú no mandas aquí”

A princípio, os abrigos indígenas receberam estruturas metálicas nas quais poderiam ser fixadas redes de descanso ou, como se referem os Warao em espanhol, os *chinchorros*. Essa estrutura foi denominada de *redário*, seguindo o modelo implementado nas Casas de Saúde Indígenas (Casais), no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. A escolha do modelo de redário foi justificada como uma forma de contribuir para a “manutenção cultural”. De fato, a maioria dos Warao preferia dormir em redes, mas não lhe agradava a ideia de viverem tão próximos uns dos outros, sem nenhuma privacidade.

A configuração socioespacial dos abrigos indígenas baseava-se na divisão por grupos, compostos por uma ou mais famílias extensas ou nucleares, critério que orientava atividades como atualização de cadastros, distribuição de alimentos e kits de higiene, além da limpeza dos redários, banheiros e áreas externas. À frente de cada grupo estavam os *aidamo* (“liderança”), tradicionalmente homens chefes de família cuja autoridade, nas comunidades Warao na Venezuela, estava ancorada em relações de parentesco, especialmente no eixo sogro/genro. No entanto, intervenções externas — como as missões capuchinhas dos anos 1920 e as políticas do governo venezuelano nos anos 1960, que introduziram a agricultura e o traba-



lho assalariado — provocaram mudanças profundas, alterando a divisão sexual do trabalho, esvaziando o prestígio das lideranças tradicionais e favorecendo a formação de famílias nucleares, com protagonismo masculino. Nesse contexto, surgiram novos cargos, como *comisario*, *fiscal* e *polícia*, inspirados por modelos disciplinares (Rosa 2021; Tardelli 2023a; 2023b).

O contato anterior com instituições confessionais era frequentemente lembrado nos abrigos, onde também atuavam ONGs de perfil religioso. Os Warao rememoravam as missões religiosas que chegaram a suas terras ao longo do século XX, atribuindo-lhes tanto aspectos positivos — como o ensino da leitura e escrita pelos missionários capuchinhos — quanto negativos, já que esses mesmos missionários eram vistos como “duros”, recorrendo a punições e à violência física para impor normas e corrigir comportamentos. Essas tentativas de evangelização provocaram profundas transformações nas relações de parentesco e na organização política dos Warao. Tradicionalmente, após o casamento, o casal se estabelecia na casa ou comunidade materna, seguindo a lógica da matrilocalidade. A unidade doméstica era formada por um casal fundador, em que o homem, pai/sogro (*aidamo*; *iramo*), orientava os genros na obtenção de alimentos, enquanto a mulher, mãe/sogra (*arani*), redistribuía esses recursos (Lafée-Wilbert e Wilbert 2008; Rosa 2021). O ancião, chamado de *aidamo*, era a principal autoridade da organização segmentária, liderando filhos solteiros, genros e netos nas atividades produtivas.

No Brasil, os *aidamo* passaram a servir como um elo entre as instituições e a comunidade, sendo muitas vezes investidos em seus “cargos” por meio de outros critérios de elegibilidade, destacando-se a fluência na língua espanhola, a voluntariedade e a simpatia nutrida pelo profissional que lhe elegia. Não apenas os homens mais velhos poderiam ser *aidamo*, mas também mulheres, jovens e pessoas pertencentes à população LGBTQIA+. Embora as instituições lhes concebessem como “caciques”, isso não necessariamente fazia dele uma figura representativa para aquela coletividade. Daí uma sucessão de frustrações. Quando tentava dirigir um grupo para realizar as atividades de distribuição de alimentos e limpeza ou para mediar conflitos, ele se via em situações embaraçosas, durante as quais sua autoridade era questionada. Aqueles que eram realmente reconhecidos coletivamente como *aidamo* — e se viam como tal — questionavam aqueles que, embora investidos nessa função, “*no dieron ejemplo*”, ou seja, bebiam de maneira abusiva, não conseguiam organizar seu grupo para as atividades, não estavam presentes nas reuniões e, por conseguinte, não tinham voz perante o grupo.

As percepções sobre a investidura de lideranças entre os Warao eram marcadas por ambiguidade. Muitas vezes, os *aidamo* reivindicavam autonomia e independência, mas também recorriam ao aval das instituições para legitimar sua autoridade ou questionar o prestígio de outros. Presenciei diversas situações desse tipo. Em uma manhã de 2020, dois homens me procuraram para reclamar da *aidamo* do grupo, uma jovem mulher lésbica, alegando insatisfação e propondo sua destituição. Ao consultar o grupo, um homem mais velho me indagou: “¿*Quien dijo eso? estamos bien como ella*”, e todos concordaram, mostrando que a suposta insatisfação não era consensual. Posteriormente, ao conversar com a liderança,



compreendi que o episódio refletia uma disputa interna, e que havia a expectativa de que eu, como profissional externo, interviesse nas decisões comunitárias, como faziam alguns dos trabalhadores humanitários e militares.

Outra ambiguidade dizia respeito à necessidade de reconhecimento por parte das instituições. Ainda que estas apostassem na figura do *aidamo*, frequentemente não levavam em consideração sua opinião e demandas, restringindo a participação dos Warao à gestão de tarefas corriqueiras, como limpeza e distribuição de refeições. Isso gerava ressentimentos e a sensação de preterição entre as lideranças, que frequentemente diziam: “*Le dicen a aidamo: tú no mandas aquí*”. Na prática, a palavra final era sempre dos profissionais, ainda que continuassem a solicitar o apoio das lideranças. Essa assimetria também se manifestava nos procedimentos de ingresso nos abrigos, realizados basicamente de duas maneiras: pela rodoviária interestadual de Boa Vista, onde funcionavam instalações da Operação Acolhida semelhantes às de Pacaraima, ou diretamente por intermédio do ACNUR, que avaliava vagas e perfis conforme a configuração do abrigo. Os chamados *casos de proteção* eram priorizados — gestantes, mulheres vítimas de violência, crianças desacompanhadas, idosos, pessoas com enfermidades e integrantes da população LGBTQIA+.

Aqueles que não conseguiam vaga em um abrigo precisavam recorrer ao *centro de trânsito* na rodoviária, onde recebiam alimentação, podiam usar banheiros e pernoitar, mas eram obrigados a sair pela manhã. Para os Warao, esse espaço era considerado “perigoso”, apesar da presença de policiais e da proximidade da base da Operação Acolhida. Não havia separação entre indígenas e não indígenas, o que os obrigava a conviver com os criollos. Relatos de brigas, agressões, roubos e a atuação de organizações criminosas reforçavam o sentimento de insegurança. Por isso, muitos Warao preferiam permanecer nas ruas ou em praças próximas aos abrigos indígenas, onde podiam contar com o apoio de parentes, que compartilhavam alimentos. Mas as regras institucionais proibiam a retirada de marmitas dos abrigos, razão pela qual eles faziam isso às escondidas. Quando flagrados pelos porteiros ou militares, os Warao reivindicavam o direito de ajudar familiares com fome; alguns profissionais ignoravam a infração, enquanto outros aplicavam as regras de forma rigorosa.

Estar na rua significava estar sujeito a inúmeras formas de agressão, incluindo abordagens policiais truculentas. Muitos Warao, sobretudo homens, relataram episódios de violência policial não somente em Roraima, mas em diferentes estados brasileiros. Ver familiares expostos a esse risco constante gerava angústia e indignação, pressionando as instituições a realizar abrigamentos. No entanto, os argumentos dos trabalhadores humanitários, que defendiam limites baseados na infraestrutura dos abrigos, não faziam sentido para os Warao, cuja lógica era pautada pelos laços de parentesco: “*En la casa Warao siempre hay lugar para uno más*”. Assim, era comum que facilitassem a entrada de familiares de forma irregular, seja pulando o muro, passando despercebido pela portaria ou utilizando o documento de identificação de um familiar, já que nem sempre as fotos eram verificadas. Essas práticas eram conhecidas por meio de redes de fofocas e de-



núncias discretas, revelando mecanismos de controle comunitário e, por vezes, hostilidades entre grupos ou famílias.

Quando o Exército ou a equipe descobria esses casos, surgia grande tensão entre instituições e comunidade. Os aidamo exigiam a presença de representantes do alto escalão para negociar o abrigo de familiares, especialmente daqueles em situação de rua ou recém-chegados. As reuniões eram marcadas por reivindicações e comoção coletiva, e geralmente resultavam em sucesso para os Warao. Ainda assim, o caminho mais comum para o ingresso de familiares era recorrer diretamente ao coordenador ou à oficial de proteção, que tinham autonomia para realizar abrigamentos. Essas situações cotidianas ilustram os conflitos entre diferentes economias morais: de um lado, a lógica institucional, baseada em regras, controle e gestão; de outro, os sentimentos morais, emoções e valores dos Warao, que desafiam as fronteiras impostas pelas instituições.

A negação da dádiva

Além da segurança e da infraestrutura, os militares eram responsáveis pela alimentação. Assim como os demais serviços, as refeições eram entregues três vezes por dia por uma empresa terceirizada através de um contrato com a Força-Tarefa Logística Humanitária. Em um primeiro momento, antes e no início da operação, os Warao recebiam alimentos não perecíveis e proteínas a serem preparados por eles mesmos nas cozinhas comunitárias. Entretanto, conforme me relataram alguns trabalhadores humanitários, isso teria gerado problemas: os alimentos estragavam, alguns Warao vendiam os itens ou estes não eram consumidos por não serem do agrado deles. Essa narrativa foi utilizada para modificar a forma de distribuição dos alimentos: os indígenas passaram a receber refeições prontas, as quais somente poderiam ser consumidas em um espaço específico destinado à tal finalidade.

O desjejum era composto por café, achocolatado, uma fruta e um pequeno pão com manteiga ou alguma carne triturada (às vezes, biscoitos). No almoço, os Warao recebiam um suco industrializado e uma marmita de isopor com uma grande quantidade de arroz e/ou macarrão, uma pequena porção de salada, feijão e uma proteína (a carne vermelha preparada na panela era a mais frequente, mas havia dias com frango e pescado). Na janta, havia poucas alterações; às vezes, serviam sopa. O cardápio não era modificado substancialmente no decorrer da semana, tampouco previa pratos específicos para crianças, idosos e pessoas com alguma enfermidade.

A distribuição de alimentos era realizada dentro de um espaço chamado de *comedor*, palavra em espanhol que significa “refeitório” ou “sala de jantar”. Erroneamente e de maneira não proposital, ouvi militares e trabalhadores humanitários pronunciarem *comedouro*, que se refere, em português, ao recipiente ou ao lugar onde os animais comem. Em alguns abrigos, a área era cercada por cercas de madeira ou de ferro e cobertas por um toldo. A mobília era composta por mesas e cadeiras brancas de plástico.



A alimentação era um dos principais fatores de insatisfação entre os Warao. Reclamavam do tipo de comida e da forma de preparo. O arroz não era molhado, enquanto a carne era dura; às vezes recebiam frango durante toda a semana, mas eles queriam comer peixe; a salada dificilmente era consumida; as crianças não gostavam da comida e nem sempre conseguiam mastigar a proteína; faltava sal; alguns dias preferiam que viesse sopa. Durante as trocas de contingentes militares da operação, os Warao reforçavam uma velha reivindicação: a mudança no cardápio em conformidade com o gosto e a dieta nutricional que lhes apeteciam. Os militares prometiam; alegavam que, em breve, haveria uma mudança no contrato e que a empresa seria substituída ou que o cardápio seria modificado. Mas a mudança nunca chegava.

Os militares, os trabalhadores humanitários e os missionários pareciam não compreender essa reivindicação. Todos se utilizavam do idioma da caridade, segundo o qual se deve ser grato com aquele que lhe presenteia com uma dádiva. Para eles, era como se os Warao fossem ingratos, pois recusavam participar daquela troca baseada na reciprocidade: “*Hermano, hay que estar agradecido por la comida; muchas personas no tienen nada para comer*”, dizia um missionário. Nessa lógica, aquele que não tem nada, que é despossuído, não tem razão para reclamar da comida.

Em seu clássico ensaio, Mauss (2003) sustenta que a negação da dádiva implica a ruptura do ciclo de reciprocidade, o desprezo pelos laços sociais e pelo “espírito” do presente (*hau*), sendo considerada um ato grave, que pode ser interpretado como uma declaração de guerra. Em muitas sociedades, a recusa em dar, receber ou retribuir uma dádiva acarreta desonra tanto ao doador quanto ao receptor, produzindo desequilíbrios nas relações e podendo resultar na perda de *status* e prestígio. No contexto dos abrigos indígenas de Roraima, essa dinâmica manifesta-se de modo particular nas relações entre os Warao e as instituições. A insatisfação e as reivindicações dos Warao não devem ser interpretadas exclusivamente como “ingratidão”, mas sim como expressão de uma economia moral específica, na qual o reconhecimento, a participação e o respeito às práticas culturais ocupam lugar central, equiparando-se em importância ao bem material recebido.

Dessa forma, a recusa ou o questionamento da “dádiva” explicitam tensões entre regimes de valores distintos, colocando em xeque questões relacionadas à dignidade, à autonomia e à agência dos indígenas no contexto da ajuda humanitária. Para os Warao — e para todos nós —, o ato de comer transcende o aspecto nutricional e está profundamente vinculado a dimensões culturais, sociais e identitárias. Sob esse ponto de vista, o que está em jogo não é apenas a circulação de bens materiais, mas também aquilo que Godelier (2001) denomina como o *inalienável*, isto é, os elementos da cultura e da vida social que não podem ser trocados ou apropriados pelas instituições sem ameaçar a própria existência coletiva. Assim, a reivindicação pelo direito de preparar e consumir seus próprios alimentos expressa não apenas uma recusa à dádiva institucional, mas também a defesa de valores e práticas que constituem o núcleo de sua identidade e de seus laços sociais. Eles desejavam participar de todos os processos de preparação dos



alimentos e se desprender das instituições. Não à toa, sempre que conseguiam algum recurso financeiro, iam para as feiras e para os mercados mais próximos. A preparação se dava na cozinha comunitária, onde muitas famílias cozinhavam simultaneamente em pequenos fogões de pedra alimentados à lenha. As preferências eram *domplina*¹⁰, *arepa*¹¹, *ocumo chino*¹² e pescado. Geralmente, as mulheres estavam à frente dessas atividades, mas também havia homens. As crianças, por sua vez, brincavam no entorno. Depois de preparados, os alimentos eram consumidos pela família no redário.

Exotismo e repugnância

Outro serviço prestado nos abrigos era conhecido pela sigla em inglês *WASH* (*Water, sanitation and hygiene*), ou seja, “água, saneamento e higiene”, na tradução para o português. O Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), através de uma parceria com a Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais (ADRA), implementava um projeto que previa a distribuição de produtos de limpeza, um cartão distribuído para as famílias para a compra de produtos de higiene pessoal e a contratação de um ponto focal, que atuava em um ou mais abrigos. O ACNUR, em parceria com a FFHI, e o Exército, por meio da Força-Tarefa, também proviam, subsidiariamente, alguns desses itens. À engenharia do Exército cabia reparos relacionados à infraestrutura, como cabeamento elétrico, água e esgoto.

A limpeza do abrigo era responsabilidade da comunidade, organizada em *comitês de limpeza* compostos por adultos de cada grupo, sob coordenação de um aidamo ou figuras-chave eleitas. Os banheiros, divididos em masculino e feminino, eram compartilhados entre os grupos, que alternavam a limpeza conforme proximidade de seus respectivos redários. As limpezas ocorriam de duas a três vezes ao dia, e o ponto focal da ADRA distribuía itens de higiene semanal ou mensalmente, além de inspecionar a atuação dos comitês, a qualidade da água e o saneamento. Conflitos eram frequentes, sobretudo pela insuficiência de produtos e pela recusa de alguns, principalmente jovens, em participar da limpeza. Nessas situações, o aidamo recorria ao coordenador do abrigo ou ao ponto focal da ADRA para admoestar os resistentes, que por vezes justificavam sua ausência alegando trabalho ou falhas de outros grupos. Se o diálogo não resolvia, a oficial de proteção ou o militar de plantão intervinham, podendo impor advertências. Mais uma vez, vemos como as regras institucionais e as práticas comunitárias se entrecruzam, gerando tensões e negociações cotidianas sobre responsabilidade, cooperação e autoridade dentro dos abrigos.

Enquanto estive em campo, o UNICEF liderava as ações referentes a essa temática. Por meio da leitura de um de seus documentos, observamos que sua estratégia, voltada principalmente para crianças e mulheres, se concentrava no “acesso à água, saneamento e instalações de lavagem que sejam culturalmente apropriadas, seguras, fáceis de usar, apropriadas ao gênero e projetadas para ajudar a mitigar as tensões sociais e de gênero em situações humanitárias” (UNICEF, 2016, 34, tra-

10 Um tipo de massa comum na Venezuela, feita com farinha, sal e água. Depois de assada, recheavam-na com manteiga e mortadela ou outros ingredientes.

11 Comum nas culinárias da Venezuela, Colômbia, Bolívia e Panamá, trata-se de um prato de massa de pão feito com milho moído ou com farinha de milho pré-cozido.

12 Semelhante ao inhame e à taioba.



dução minha). Entretanto, o mesmo documento contradiz a intenção de se adotar medidas “culturalmente apropriadas”. Isso porque, se WASH é fundamental para unidades de saúde, escolas e centros de desenvolvimento da primeira infância — e eu incluiria aqui abrigos indígenas —, seria necessário, conforme a agência, que essas instituições oferecessem “plataformas para envolver as crianças em ações que promovam mudanças de comportamento relacionadas à higiene, saneamento e água” (UNICEF, 2016, III, tradução minha).

Em diálogo com Teixeira (2013), é possível perceber que a perspectiva das instituições da Operação Acolhida repousa sobre uma concepção higienista, onde o ser humano é visto como fonte primordial de poluição a ser controlada. Esse discurso se traduz em práticas cotidianas de intervenção sanitária, muitas vezes autoritárias, sob o pretexto de promover cidadania. Nos abrigos indígenas, tal abordagem se materializa na tentativa de modificar e “corrigir” corpos, especialmente dos indígenas, frequentemente representados por militares, missionários e trabalhadores humanitários como “sujos” e anti-higiênicos, cuja saúde dependeria da transformação de seus hábitos. Essa lógica, semelhante às ações de saúde voltadas às populações indígenas brasileiras, acaba por ocultar a precariedade das condições de saneamento dos próprios abrigos, bairros e cidades onde estavam situados.

Os militares, em particular, manifestavam preocupação quase obsessiva com a limpeza, realizando inspeções diárias e cobrando dos comitês de limpeza o ordenamento dos espaços. O detalhe e a minúcia dos regulamentos, como aponta Foucault (2021), são centrais para o funcionamento do poder disciplinar, que se manifesta tanto nas exigências de limpeza quanto nas justificativas biomédicas: *“La suciedad trae enfermedades. ¿Quieres que los niños se enfermen?”*. Em outros momentos, a abordagem era mais taxativa: *“Não tem jeito, não. Eles são sujos mesmo”*. Mas aquelas crianças que defecavam no chão ou adultos que resistiam às normas de limpeza desafiavam não só padrões institucionais, mas também uma tecnologia de poder que, como aponta Foucault (2021), se exerce sobre todos os que são vigiados, treinados e corrigidos, como loucos, crianças, indígenas e colonizados.

Ao invocar o binômio “sujeira”/“limpeza”, os atores atualizam a teoria de Douglas (2017), para quem a impureza está ligada à ideia de ordem: “impureza ou sujeira é aquilo que não pode ser incluído, se se quiser manter um padrão” (Douglas 2017, 55-56). Assim, há uma dissonância entre visões de mundo opostas, em que uma das partes é classificada como “anômala”. As responsabilidades institucionais são deslocadas para os povos indígenas, reforçando atitudes moralmente negativas e estigmatizantes, que os percebem como “malcheirosos e sujos, difíceis de lidar (e, do ponto de vista médico, de tratar) e avessos às orientações sanitárias” (Teixeira 2013, 586). Demarca-se, assim, uma fronteira moral entre “nós” e os “outros”, assentada na repugnância, que afeta diretamente os sentidos e evoca supostas verdades biológicas. A diferença, longe de ser reconhecida ou defendida, é apenas tolerada, e os “outros” devem ser corrigidos ou domesticados.



Domesticando os bravios

Em sua maioria, os abrigos estavam inseridos em áreas periféricas, distantes dos centros das cidades. Os primeiros abrigos indígenas da Operação Acolhida foram implementados improvisadamente em espaços já existentes, como ginásios e galpões. Essas áreas eram cercadas por muros, no topo dos quais frequentemente havia arames de concertina, isto é, uma barreira laminada em forma espiralada, cujas lâminas pontiagudas e cortantes inibiam aqueles que tentam entrar ou sair de forma irregular. As paredes que davam para a rua às vezes traziam gravuras com motivos indígenas ou os logos das instituições responsáveis pela gestão do espaço. À entrada, embaixo de uma placa com o nome do abrigo, um portão de ferro, com uma pequena janela para eventuais identificações. Alguns metros à direita ou à esquerda, um portão maior servia de entrada e saída de veículos.

No que diz respeito à equipe de portaria, responsável pelo controle de entradas e saídas, esta era contratada pela Força-Tarefa Logística Humanitária, por meio de um contrato de terceirização. Esses profissionais, salvo raríssimas exceções, pareciam executar suas atividades de forma maquinal e burocrática, sem maiores envolvimento com a comunidade. A grande maioria, senão a totalidade, não havia trabalhado com indígenas, tampouco com refugiados e migrantes. Mas a singularidade desse público parecia não os afetar. Eram, portanto, escassas as interações amistosas entre os Warao e os porteiros.

A impossibilidade de entrar e sair do abrigo sem passar pela vigilância da portaria era motivo de constante descontentamento entre os Warao. Quem não apresentava o documento de identificação, ou o havia perdido, ficava impedido de sair, salvo autorização do coordenador. Dependendo dos militares e porteiros de plantão, aqueles que retornavam da rua com sacolas ou carrinhos eram revistados, principalmente para verificar a presença de bebidas alcoólicas, proibidas no abrigo. Arnulfo, residente há anos em Boa Vista, comparava o abrigo a uma prisão: *“Tengo que presentar el carné todo el tiempo. Cuando entro, me revistan. No somos libres. Prácticamente vivimos en una cárcel”*. Durante as revistas, se fossem encontradas bebidas, estas eram retidas pelos militares, gerando discussões ou, em alguns casos, aceitação resignada da perda. Além da apreensão, o militar frequentemente solicitava à coordenação que aplicasse uma sanção ao “infrator”, como advertência ou apoio em tarefas de manutenção.

Se a pessoa estivesse embriagada, sua entrada era vetada, devendo permanecer fora do abrigo até que o efeito etílico diminuísse. Alguns conseguiam disfarçar e seguir para seus redatórios, mas, segundo os próprios Warao, nem todos os embriagados eram problemáticos: havia quem só quisesse tomar banho e dormir, e outros que criavam confusão. Para eles, as instituições deveriam flexibilizar as normas e compartilhar a responsabilidade com a comunidade, que seria capaz de administrar seus próprios conflitos. Por isso, frequentemente solicitavam à organização que permitisse a entrada de determinados embriagados, principalmente dos mais velhos e daqueles que *“no lo hacen mal a nadie”*. Nesses casos, a família e o aïdamo do grupo faziam um acordo, garantindo que a pessoa não causaria



problemas. No entanto, nem sempre havia margem para negociação.

Em junho de 2020, produzi um relatório a respeito de alguns casos de violência policial que ocorreram no Abrigo Pintolândia. A partir dos relatos dos Warao, descrevi situações que indicavam um certo padrão no comportamento dos militares, agentes policiais e das equipes que atuavam dentro dos abrigos. O meu objetivo era denunciar as incursões da Polícia do Exército (PE) naquele espaço e, ao mesmo tempo, propor uma reflexão sobre a necessidade de se elaborar formas diferenciadas de administração de conflitos dentro dos abrigos. O mencionado documento — que servirá de referência para as descrições que se seguem — fora compartilhado com a Operação Acolhida e o Ministério Público Federal (MPF).

Na manhã do dia 12 de maio, uma mulher warao me procurou para relatar que seu irmão mais novo havia sido agredido por soldados da PE. Embora eu já soubesse de episódios anteriores de violência envolvendo militares desde a chegada dos Warao ao Brasil, foi a primeira vez que recebi uma denúncia. Após ouvir o relato, conversei com o rapaz; ele mostrou as marcas dos golpes nas costas e descreveu em detalhes o ocorrido na madrugada do dia anterior. Disse que se envolveu em uma briga com outro jovem warao, ambos embriagados. A gestora noturna e os vigilantes apartaram os dois, mantendo um deles no abrigo e expulsando o outro, decisão que a família considerou arbitrária. Diante das recorrentes ocorrências de consumo de álcool, a equipe acionou a PE, que entrou fortemente armada e utilizou spray de pimenta contra a população. Um outro indígena mais velho me relatou que também estava bebendo naquele dia e, enquanto proseava, foi atingido pelo gás lacrimogêneo, sentindo os efeitos até o dia seguinte.

Naquele dia, além do caso relatado acima, um outro jovem também havia sido retirado do abrigo pelos mesmos motivos. Na rua, foram abordados por soldados da PE, revistados e obrigados a entrar na viatura, onde estavam seis militares. Dentro do veículo, foram brutalmente agredidos com socos e coronhadas, e, ainda com o carro em movimento, foram arremessados para fora na BR 174, próximo à fronteira com a Venezuela, tendo que retornar a pé ao abrigo. No final do mês, outro jovem warao passou por situação semelhante: após pular o muro e perturbar sua companheira, foi retirado do abrigo por vigilantes e, novamente, a PE foi acionada. Os soldados o colocaram na viatura, agrediram-no e o deixaram no Anel Viário em direção a Manaus, golpeando-o mais uma vez antes de partir, a ponto de ele relatar que quase perdeu a consciência.

A meu ver, esses episódios não apenas evidenciam a persistência de práticas institucionais de controle e violência justificadas pelo discurso da ordem e da proteção, mas também revelam como tais ações atualizam dispositivos coloniais e tensionam as economias morais em jogo. Ao recorrer à força policial e à punição física, o governo militar humanitário expõe seus limites e contradições: enquanto se apresenta como agente de acolhimento e proteção, reproduz mecanismos de exclusão, disciplinamento e violência que historicamente marcaram as relações entre Estado e povos indígenas (Souza Lima 1995; Oliveira 2014). A gestão militarizada da assistência humanitária, ao mesmo tempo em que busca garantir segu-



rança e ordem, acaba por reforçar hierarquias, estigmas e práticas que negam a autonomia e a dignidade dos sujeitos acolhidos.

Condições de possibilidade de resistência

Nos anos 1970, o marxista James C. Scott desenvolveu pesquisas sobre os modos de produção e as formas de resistência entre camponeses do Sudeste Asiático, especialmente em Myanmar (antiga Birmânia) e no Vietnã. Para compreender as condições de possibilidade das revoltas camponesas — ou a *ética da subsistência* —, Scott adotou o conceito de *economia moral*, entendendo-o como um sistema de valores subjacentes à expressão das emoções e à ocorrência de revoltas (Scott 1976; 2011). Nesse contexto, há uma diferença entre a injustiça real e a injustiça percebida. Isso porque as reivindicações eram deflagradas quando o sentimento de justiça emergia, isto é, quando eram rompidos os acordos implícitos a respeito da estrutura de exploração tolerável. Diferentemente da conceituação proposta por Thompson, centrada no campo dos costumes, normas e obrigações, Scott insere valores, afetos e senso de justiça (Fassin 2019). Entre os Warao, situações como a entrada irregular de familiares nos abrigos, mesmo contra as regras institucionais, demonstram como laços de parentesco e solidariedade se sobrepõem à lógica da gestão, evidenciando uma *ética da subsistência* e valores próprios de sua economia moral.

Fassin (2019) enfatiza o caráter moral das economias que estruturam a ajuda humanitária, destacando que os processos de produção, distribuição e circulação de bens e serviços envolvem sentimentos morais, emoções, valores, normas e obrigações. O autor ilustra essa dinâmica ao analisar as políticas migratórias francesas: até 1974, a França incentivava a imigração de trabalhadores estrangeiros; posteriormente, restringiu o ingresso de imigrantes, mas, nas décadas seguintes, instituiu a *razão humanitária* como critério para permanência de estrangeiros acometidos por doenças graves, sem acesso a tratamento em seus países de origem. Assim, “embora o imigrante não tivesse mais lugar na economia política da sociedade francesa, exceto na margem, encontrou uma, mais central, em sua economia moral” (Fassin 2019, 44).

Essa reconfiguração dos regimes de valor, em que emoções e sentimentos morais ganham centralidade no espaço público, permitiu que o sofrimento — especialmente o sofrimento psíquico — se tornasse critério privilegiado de reconhecimento das desigualdades e de legitimação de políticas e intervenções, inclusive militares. Como mostram Fassin e Pandolfi (2010), há uma generalização internacional de estados de emergência e a consolidação de governos militares humanitários para responder à “desordem” causada por guerras, conflitos e desastres. O argumento humanitário, utilizado em contextos como o Curdistão iraquiano, em 1991, Somália, em 1992, e Ruanda, em 1994, serve para legitimar operações militares e até ações extralegis, sob a justificativa da urgência e do perigo enfrentado pelas vítimas. Nesse contexto, a condição de vítima e a narrativa da vulnerabilidade tornam-se requisitos para o acesso a direitos e serviços, enquanto organizações



humanitárias passam a gerir a precariedade e a miséria (Fassin 2019). A Operação Acolhida exemplifica, portanto, uma tendência global de intervenções militares que se utilizam de uma moralidade alicerçada em valores humanitários para se autolegitimar, bem como da perpetuação de situações emergenciais para justificar estados de exceção (Tardelli 2025).

Não obstante, o discurso humanitário, como nos lembra Daniel Bensaïd (2008, 63), “não é uma máscara confortável posta sobre as forças opressivas dominantes”. As mortes e violências sofridas pelos Warao e por milhões de pessoas pelo mundo afora que têm sido obrigadas a saírem de seus países não são meras ficções — os palestinos não nos deixam esquecer —, e a ajuda humanitária é desejada e, frequentemente, imprescindível. No entanto, não podemos dissociar a razão humanitária de suas implicações e de seus efeitos: considerar “o sofrimento das vítimas como único fundamento e única referência as abstrairia do campo concreto das relações de poder e os fecharia em uma posição de objeto de compaixão, em vez de torná-los sujeitos de sua própria emancipação” (Bensaïd 2008, 63).

Nos parágrafos acima, vimos como os conflitos entre diferentes economias morais materializavam-se nos abrigos. A recusa dos Warao em aceitar marmitas padronizadas e sua insistência em preparar alimentos tradicionais nas cozinhas comunitárias exemplificam a tensão entre a lógica institucional da assistência — que pressupõe gratidão e conformidade — e as especificidades socioculturais dos indígenas. Além disso, práticas como a sedentarização compulsória e o controle rigoroso de entradas e saídas nos abrigos reproduzem mecanismos de exclusão herdados do período colonial, reforçando a marginalização e a sensação de perda de autonomia entre os Warao. Os dados etnográficos aqui analisados jogam luz sobre diferentes regimes morais que se confrontavam cotidianamente, através de disputas por reconhecimento, dignidade e autonomia.

Pensar em termos de economias morais implica apreender tanto a perspectiva dos “dominados” (rebeldes, vítimas, desordeiros etc.) quanto dos “dominantes” (militares, policiais, agentes estatais, trabalhadores humanitários etc.), refletindo sobre os valores e normas que são transmitidas pelas instituições pelas quais passaram ou às quais pertencem. Do mesmo modo, devemos também analisar “a maneira pela qual as categorias racialmente construídas são objeto de juízos morais e cujo uso da violência dá origem a justificativas morais” (Fassin, 2019, 47). Com o auxílio desse referencial analítico, penso que, nos abrigos indígenas, os conflitos entre indígenas e as instituições que ali atuavam estavam relacionados à quebra de uma espécie de pacto moral entre os diferentes atores em cena, como aconteceu durante as revoltas de camponeses ingleses ou birmaneses.

Para os Warao, os abrigos não se confundiam com suas palafitas, assim como o Brasil não se metamorfoseava em suas terras. Mas eram espaços de suma importância, pois possibilitavam não um recomeço, mas a continuidade de suas vidas. Mais do que um mero *espaço*, o abrigo era um *lugar* permeado de relações afetivas (Tuan 2012). Acreditavam e desejavam dias melhores. E, embora não soubessem quanto tempo poderiam e teriam que permanecer ali, percebiam-no como se fosse seu território. Realizavam rituais, passava-se para a idade adulta, festejavam,



estabeleciam casamento, cozinhavam, nasciam, cresciam, morriam.

Os trabalhadores humanitários significavam aquele espaço pelas lentes da “emergência”. Era preciso fornecer serviços essenciais, de modo que os refugiados e migrantes pudessem ter uma nova vida no país que lhe acolheu. O abrigo não era uma casa, tampouco um território indígena. Uma vez reabilitados, os Warao deveriam sair de lá, abrindo vagas para outros indivíduos. Os missionários pareciam perceber o abrigo como uma espécie de mosteiro ou claustro, onde a caridade dignificaria as almas, tanto dos que a praticavam quanto dos que a recebiam. Por meio da educação e da correção, da inculcação de novos hábitos, era possível transformar aqueles sujeitos. Já os militares, forjados *no* e *para* o combate, oscilavam: ora atribuíam ao abrigo o sentido de quartel, onde seriam gerados soldados, ora representavam-no como um campo de batalha com inimigos a serem derrotados.

As populações indígenas que vivem em abrigos estão submetidas aos mesmos mecanismos de controle e poder aplicados aos chamados “indesejados” em espaços geridos pelo governo militar humanitário, como campos de refugiados e centros de trânsito (Agier 2020). No entanto, apesar de compartilharem esse destino, os deslocamentos dos Warao têm raízes históricas próprias, anteriores ao século XX, o que se reflete na configuração e na singularidade dos espaços que lhes são destinados. Nos abrigos, muitos relatavam sentir-se tratados como “animais”, especialmente em momentos de tensão com as instituições, não apenas como metáfora, mas como experiência concreta de discriminação. E a ideia de animalidade atrelada aos povos indígenas integra discursos e práticas coloniais que têm sido atualizados num processo de longa duração (Souza Lima 1995; Carneiro da Cunha 2008; Tardelli 2023a).

Mesmo reconhecendo a importância da ajuda recebida, os Warao frequentemente se viam colocados em posições de inferioridade, como passivos ou incapazes, raramente reconhecidos como sujeitos capazes de tomar as rédeas de suas próprias vidas. Todavia, essas situações conflituosas foram propícias para que eles forjassem formas de resistência — que pretendo analisar em outro momento —, como a compra coletiva de terras, a criação de suas próprias organizações e o diálogo com o movimento indígena brasileiro.



Sobre o autor

Gabriel Tardelli

Professor substituto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense e colaborador no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília – bolsista PIPD/CAPES –, onde concluiu o doutorado. Atua em pesquisas na região das Guianas, junto aos Warao e Ingarikó, e tem interesse em cosmopolíticas indígenas, colonialismo, relações entre povos indígenas, Estado e instituições religiosas, além de fronteiras, migrações e deslocamentos. É pesquisador do INCT-InEAC, LEIPP/UnB, LAGERI/UnB e MOBILE/UnB.

E-mail: gabrielcmtardelli@gmail.com

Contribuição do autor

Análise formal, investigação, escrita – texto original.

Declaração sobre a disponibilidade das informações

Declaro que este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla em curso, que segue os Códigos de Boas Práticas Científicas, ao mesmo tempo que observa questões legais e éticas, ambas envolvidas no trabalho com um tipo de dados específico e que requer certos cuidados de compartilhamentos. Os metadados serão públicos após o término da pesquisa e poderão ser consultados e reproduzidos desde que o autor seja citado (liberados sob licença CC-BY). O identificador único e persistente utilizado será o DataCite (DOI). É preciso salientar que a publicação integral das entrevistas poderá ocorrer após a publicação da pesquisa, desde que com a revisão e autorização dos entrevistados. Os dados crus não serão abertos por questões éticas envolvendo os(as) participantes e em decorrência dos direitos de terceiros sobre esses dados (que não prevê esse tipo de compartilhamento).

Editor Chefe

Carlos Sautchuk (<https://orcid.org/0000-0002-2427-2153>).

Editores Associados

Rosana Castro (<https://orcid.org/0000-0002-1069-4785>).

Sara Moraes (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Jose Arenas Gómez (<https://orcid.org/0000-0002-2159-0527>).

Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Elisabeth Defreyne (<https://orcid.org/0009-0009-2559-0047>).

Recebido em 20/08/2025

Aprovado para publicação em 20/10/2025 pela editora Sara Moraes (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>)



REFERÊNCIAS

- Agier, Michel. 2020. *Managing the undesirables: Refugee camps and humanitarian government*. Cambridge: Polity.
- Bensaïd, Daniel. 2008. *Os irredutíveis: Teorias da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo.
- Capdeville, Júlia. 2021. “*Llegar, estar e salir: Da Venezuela ao Brasil*”. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2008. “*Política indigenista no século XIX*”. In *História dos índios no Brasil*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha, 115–74. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.
- Carroll, Rory. 2013. *Comandante: A Venezuela de Hugo Chávez*. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- Corrêa, José Gabriel Silveira. 2020. *A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Das, Veena. 1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Das, Veena. 2020. *Vida e palavras: A violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- Douglas, Mary. 2017. *Pureza e perigo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Elias, Norbert. 2006. “*Processos de formação de estados e construção de nações*”. In *Escritos e ensaios*, 1: Estado, processo, opinião pública, 153–65. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Facundo, Ángela, e Rita de Cássia Melo Santos. 2024. “*The commonplace period of expulsions: Frameworks for Warao migrations during the COVID-19 pandemic in Natal, RN, and João Pessoa, PB*”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 11, nº 3: 1-32.
- Fassin, Didier, e Mariella Pandolfi. 2010. “*Introduction: Military and humanitarian government in the age of intervention*”. In *Contemporary states of emergency: The politics of military and humanitarian interventions*, organizado por Didier Fassin, e Mariella Pandolfi. New York: Zone Books.
- Fassin, Didier. 2016a. *La razón humanitaria: Uma história moral do tempo presente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Fassin, Didier. 2016b. *Didier Fassin: Entrevistado por Debora Diniz*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Fassin, Didier. 2019. “*As economias morais revisitadas*”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 18, nº 53: 27–54.
- Fernandes, Juliana Ventura de Souza. 2022. *A guerra dos 18 anos: Uma perspectiva xakriabá sobre a ditadura e outros fins de mundo*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- Foucault, Michel. 2021. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. 42ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Gluckman, Max. 2010. “*Análise de uma situação social na Zululândia Moderna*”. In *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*, organizado por Bela Feldman-Bianco, 237-364. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP.
- Godelier, Maurice. 2001. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.



- Goffman, Erving. 2019. *Manicômios, prisões e conventos*. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Lafée-Wilbert, Cecilia, e Werner Wilbert. 2008. *La mujer Warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- Langebæk Rueda, Carl Henrik. 2009. *Los herederos del pasado: Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. 2 tomos. Bogotá: Editorial Universidad de los Andes.
- Lezama, Paula Vásquez. 2020. *País fuera de servicio: Venezuela de Chávez a Maduro*. México: Siglo XXI.
- Maréchal, Clémentine, Augusto Leal de Britto Velho, e Milena Weber Rodrigues. 2021. “Entre o abandono e a tutela: os Warao e a rede de assistência social em Porto Alegre”. *Espaço Ameríndio*, 15, nº 3: 179–211.
- Martins, Leda Maria. 2021. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Mauss, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In *Sociologia e Antropologia*, 183–314. São Paulo: Cosac Naify.
- Mbembe, Achille. 2020. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 Edições.
- Mendonça, Heloísa. “O ‘monstro da xenofobia’ ronda a porta de entrada de venezuelanos no Brasil”. *El País*, Brasil, 27 ago. 2018. https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/17/politica/1534459908_846691.html
- NRC – Norwegian Refugee Council. 2008. *The Camp Management Toolkit*. [s.l.]: The Camp Management Project (CMP).
- Oliveira, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- Oliveira, João Pacheco de. 2014. “Pacificação e tutela militar na gestão e populações e territórios”. *Mana*, 20, nº 1: 125–61.
- Paz, Carmen Laura. 2000. “Las políticas indigenistas en el Marco del Nuevo Ideal Nacional (1953-1958)”. *Espacio Abierto*, Universidad del Zulia, Venezuela, 9, nº 3: 365–90.
- Ramos, Alcida Rita. 1995. *Por falar em paraíso terrestre*. Série Antropologia, Brasília, nº 191.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Rodrigues, Milena Weber. 2025. *Nobotomo Yorokitane (Cuidar as crianças): Deslocamentos, infâncias e cuidados entre famílias Warao*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rosa, Marlise. 2021. *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*. Rio de Janeiro: E-papers.
- Scott, James C. 1976. *The moral economy of the peasant*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, James C. 2011. “Exploração normal, resistência normal”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, nº 5: 217–43.
- Simões, Gustavo da Frota, e Tássio Franchi. 2022. “Entrevista com Coordenador Operacional da Operação Acolhida General de Divisão Antonio Manoel de Barros”. *Revista das Ciências Militares*, 16, nº 55: 173–85. (Coleção Meira Mattos).
- Souza Lima, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.



- Souza Lima, Antonio Carlos de. 2022. “Sobre gestar e gerir a desigualdade: Pontos de investigação e diálogo”. In *Gestar e gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*, 11–22. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Tardelli, Gabriel. 2023a. “Entre o poder colonial e a razão humanitária: Sobre modos de gestão da população Warao”. Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- Tardelli, Gabriel. 2023b. “Os caminhos dos Warao: Configurações dos deslocamentos entre Venezuela, Brasil e Guiana”. *Espaço Ameríndio*, 17, nº 1: 341–70.
- Tardelli, Gabriel. 2025. Operation Welcome: an analysis of power relations between military personnel, humanitarian workers and Indigenous peoples. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 22: 15–44.
- Teixeira, Carla Costa. 2013. A produção política da repulsa e os manejos da diversidade na saúde indígena brasileira. *Revista de Antropologia*, USP, São Paulo, 55, nº 2: 567–608.
- Teixeira, Carla Costa. 2017. Participação social na saúde indígena: a aposta contra a assimetria no Brasil? *Amazônia*, Revista de Antropologia, nº 9 (2): 716–733.
- Teixeira, Carla Costa e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2010. “A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?”. In: MARTINS, Carlos Benedito (coord.). *Horizontes das ciências sociais. Antropologia*, 51–96. São Paulo: Anpocs.
- Thompson, Edward Palmer. 1998. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Tuan, Yi-Fu. 2012. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel.
- UNICEF – United Nations International Children’s Emergency Fund. 2016. *UNICEF’s Strategy for Water, Sanitation and Hygiene (2016–2030)*. Programme Division, UNICEF: New York.
- Wright, Winthrop R. 1990. *Cafe con leche: Race, class, and national image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press.