

DOSSIÊ TEMÁTICO “Entre as máscaras: olhares etnográficos sobre o mundo em pandemia”

Apresentação do dossiê

Feiras em tempos de pandemia: reflexões a partir de comida e risco

Cosmopolítica do brilho: seguindo a arte indígena contemporânea no contexto da pandemia do coronavírus (Covid-19)

Testemunhos etnográficos da pandemia: a COVID-19 entre povos indígenas e quilombolas na Amazônia

A Agência Indígena Amazônica na Pandemia de Covid-19 no Peru

Para além das máscaras: Uma Etnografia Visual das Manifestações Políticas na Praça da Saudade em Manaus durante a Pandemia da Covid-19

E se volta à “normalidade”: aglomeração e governamentalidade da pandemia em Barcelona

Agir e esperar entre as incertezas

Reconhecimento de corpos e práticas urbanas na cidade do Kilamba em plena pandemia de covid - 19

Na corda bamba: arte circense e desigualdade pelas ruas de uma Porto “não tão” Alegre

O tempo se estendeu como um fio de mel

Apresentação do dossiê “Entre as máscaras: olhares etnográficos sobre o mundo em pandemia”

Márcia Regina Calderipe Farias Rufino (PPGAS-UFAM)
Camila Garcia Iribarrem (PPGAS-UFAM)
Carla Pires Vieira da Rocha (NAVI-UFSC)
Caroline Soares de Almeida (PPGA-UFPE/NAVI-UFSC)

Que reflexões as imagens da pandemia podem trazer, pelo olhar da Antropologia, sobre as experiências de viver, estar, coabitar, enclausurar e reintegrar cotidianos reconfigurados pela emergência do coronavírus em diferentes cidades ao redor do mundo? A pergunta que deu origem a este dossiê revela um pouco do momento pelo qual estamos passando: um período de incertezas, em que não somente nossos métodos estão sendo repensados, mas também as epistemologias existentes. De uma hora para a outra, nos tornamos uma ameaça à saúde de nossas/os interlocutoras/es, ao mesmo tempo em que as dimensões pública e privada de nossas vidas passaram a confundir-se - a intimidade de nossas casas foram expostas em *lives*, congressos, reuniões e aulas remotas. Amigos e familiares foram impedidos de viver seus lutos e as restrições sanitárias nos afastaram das salas de aulas e do convívio físico com colegas. Toda essa configuração fez com que o cotidiano passasse por revisões.

Desde que a pandemia foi decretada pela Organização Mundial da Saúde, no mês de março de 2020, temos questionado o papel da Antropologia diante dos desafios surgidos nos últimos dois anos. A questão foi largamente debatida na série de webinários¹ organizado pela *World Council of Anthropological Association (WCAA), Culture and public health in the era of Coronavirus*, realizados entre abril e maio de 2021. Em tempos de pandemia, em que uma nova ordem pautada no distanciamento social, no fechamento das fronteiras nacionais, em restrições à mobilidade, no isolamento quase que geral da população e no potencial colapso do sistema econômico, constatamos uma urgência no estabelecimento de novos métodos para a pesquisa etnográfica – até mesmo novas epistemologias após a passagem do período mais crítico, que contemplem esse período marcado por mudanças e rompimentos. Conforme nos apontou Lilia Schwarcz (2020), a pandemia de Covid-19 possivelmente marcou o fim do século XX não apenas em sua temporalidade, mas em sua essência. O século XX caracterizou-se pelo avanço tecnológico “e a ideia de que ela nos emanciparia e libertaria” (SCHWARCZ, 2020, n.p.). Em 2020, a pandemia nos mostrou o contrário. O cenário produzido pelo desenvolvimento e - em certa medida - pela popularização de tecnologias, mostrou-se demasiadamente frágil ao reflexo da produção que alimentava nossas vidas até então. O meio ambiente já mostrava há décadas seu esgotamento, enquanto ambientalistas alertavam para a iminência de pandemias.

A pandemia, enquanto um “evento crítico” (DAS,1995), tem atingido as populações com as quais interagimos em diferentes intensidades e escalas. Se as contaminações pela Covid-19 no Brasil iniciaram-se em grandes cidades, como São Paulo, trazendo a necessidade de medidas contundentes de distanciamento social e cuidados relativos à biossegurança, logo inúmeras po-

¹ Termo utilizado como referência a seminários (*seminar*, em inglês) virtuais, solução encontrada para manter o diálogo entre os acadêmicos durante a pandemia por Covid-19. O I *Webinar* da WCAA reuniu antropólogos de diferentes países em 16 de abril de 2020. O seminário foi mediado por Clara Saraiva (APA/ULisboa), tendo como debatedores: Cristiana Bastos (ICS/ULisboa), Frederic Keck (CNRS), Karine Jansen (UB); Sergio Carrara (UERJ); Charles Briggs (UC-Berkeley); Isaac Nyamongo (The Cooperative University of Kenya); Jing Wang (New York University of Shanghai). Para mais, acessar: *Culture and public health in the era of Coronavirus*. [HOMEPAGE](#)

pulações das regiões e cidades do interior, passaram a conviver com o vírus e a precariedade dos meios para combatê-lo.

Em textos produzidos sobre a pandemia da Covid-19, Segata (2020) e Segata, Schuch, Damo e Victora (2021), enfatizam sua ocorrência em escala global, o que não lhe confere um estatuto como fenômeno universal, pois seus efeitos dão-se em contextos locais, de forma situada e de acordo com as experiências corporais dos sujeitos. A antropologia e as Ciências Sociais podem contribuir de forma significativa para pensar sobre os efeitos da doença a partir de marcadores sociais como pertencimento étnico, gênero, classe social, nacionalidade. Concordamos com Segata et al. (2020, p.9) que ‘colocar o novo coronavírus um pouco de lado e atentar para outros dispositivos que compõem com ele as múltiplas pandemias é um exercício de descolonização que precisa ser protagonizado pela pesquisa social’.

A proposta deste dossiê consiste, portanto, em uma contribuição sobre as particularidades e modos de enfrentamento dessa crise sanitária em contextos locais e abrange as subjetividades imagéticas. A temática é ampla e dinâmica. Essa mudança acompanha a trajetória das populações na busca de reformulações e adaptações de seus “modos vivendi” atravessado pelo espectro de alcance do vírus. Há um contínuo processo de reconfiguração e ocupação dos espaços, sejam coletivos ou no âmbito dos confinamentos individualizados.

A expressividade das máscaras de proteção individual utilizadas durante a pandemia sinalizam estratégias de proteção contra a Covid-19. Da mesma forma, a simbólica derrubada de monumentos históricos (de heróis colonizadores e protagonistas do tráfico e escravidão africana) por movimentos antirracistas que ascenderam durante a pandemia, devido a morte do norte americano George Floyd, podem incluir reflexões sobre a agência da cultura material. As narrativas imagéticas desse período propiciam análises acerca de rupturas estruturais nos diversos modos de vida e resistências das sociedades em todo planeta, interligando o coletivo ao indivíduo como marca de um processo histórico-social.

Esse dossiê é iniciado a partir de uma provocação à reflexão sobre um dos aspectos vitais da sobrevivência humana, a alimentação e seus desdobramentos sobre as práticas alimentares em feiras públicas. O artigo *Feiras em tempos de pandemia: reflexões a partir de comida e risco* nos posiciona diante dos atuais e inerentes protocolos que inauguram os novos espaços interrelacionais entre a pandemia e o uso das redes sociais como articuladora dessa comercialização. O texto escrito por Luceni Hellebrandt, Renata Ribeiro, Flor Tavares e Renata Menasche, mostra também uma dinâmica de resistência e a transformação das práticas cotidianas no universo de produção, distribuição e formas de alimentação.

Entre a esfera vital e a cosmopolítica, a vida na pandemia nos apresenta seu brilho na arte indígena como movimento cocriador de conhecimentos e epistemologias que marcam o porvir. Em uma apresentação delineada pela manifestação dos saberes e as dimensões da arte indígena seguindo a instalação “ENTIDADES” (2020) de Jaider Esbell, a vídeo-carta n.1 “Nhemongueta Kunhã Mbaraete” (2020) de Graciela Guarani e as projeções dos desenhos de Joseca Yanomami “O sopro dos xapiri” (2020), o artigo *Cosmopolítica do brilho: seguindo a arte indígena contemporânea no contexto da pandemia do coronavírus (Covid-19)*, de Alberto Andrade Neto e Juliana França, é também um manifesto sobre as forças e agenciamentos cujo brilho ofusca as práticas neocoloniais que se levantaram em opressão a diversidade étnica no Brasil, acirradas durante esse período de pandemia. É um grito de luz, que abrilhanta a proposta de reflexão desse dossiê, assim como os artigos “*Testemunhos da Covid 19 entre povos indígenas e quilombolas da Amazônia*”, de Alexandre Souza, Liliane Salgado, Ozaias Rodrigues e Thiago Motta Cardoso, e a *Agência Indígena na Amazônia Peruana*, de Cynthia Palacios, que se coadunam como experiências de ruptura sobre as bases hegemônicas que vêm sustentando e retroalimentando a política nefasta em vigor no país, especialmente sobre os grupos étnicos na Amazônia legal.

O ensaio visual *Para além das máscaras: uma etnografia visual das manifestações políticas na Praça da saudade em Manaus, na pandemia de Covid 19*, retoma as inquietações sobre

o conceito de arte política e grafite como linguagem de uso do espaço público como lugar de manifestações sociais. O trabalho de autoria de Eduardo Monteiro e Samile Pereira explora o olhar atravessado pelo caos instalado durante a pandemia na cidade de Manaus.

Da Amazônia à Espanha, o artigo *E se volta à “normalidade”, aglomeração e governamentalidade da pandemia em Barcelona*, de Rosana Paiva, traz do contexto pandêmico europeu as particularidades inerentes ao sistema de enfrentamento da pandemia na capital catalã. Entre restrições e afrouxamento das regras, mostra as contradições e dissensos na sua condução. O ensaio *Agir e esperar entre as incertezas*, realizado por Monique Malcher, desloca o movimento da Antropologia Visual sobre a alteridade imagética das colagens e as dimensões simbólicas que arte digital provoca, ao mesmo tempo em que transforma o estado de ser/estar em quarentena no decorrer da pandemia. Esse movimento que os diversos corpos experimentam em percursos urbanos, aparecem nos registros de *Reconhecimento de corpos e práticas urbanas na cidade de Kilamba em plena pandemia de Covid 19*, de Yuri Agostinho, e que forma um paralelo com outra série desta coletânea de, *Arte circense e desigualdade de uma Porto “não tão” Alegre*, de Gabriel Sager. Ambos aprofundam o paradoxo no âmbito das emoções, tristezas, isolamentos e esperanças que se confundem no estado do viver em pandemia.

Finalizando a série de ensaios visuais, o dossiê encerra com o trabalho de Andrea Eichenberger, *O tempo se estendeu como um fio de mel*. A sequência fotográfica nos remete à esperança encontrada “na pureza da resposta das crianças”, parafraseando o poeta Gonzaguinha. São imagens de um futuro que existirá e resistirá ao porvir. Um alento sobra a máxima de Anna Tsing (2019) sobre um “viver nas ruínas” como o perpétuo estado de metamorfose do mundo.

Convidamos à leitura deste dossiê, cuja ideia central foi acolher abordagens etnográficas diversas em diferentes contextos e sem um formato pré-definido. São pesquisas em formatos variados realizadas em múltiplos cenários Kilamba (Angola), Amazônia Peruana, Manaus (AM), Boa Vista (RR), Barcelona (Espanha), Pelotas (RS). Os temas abrangem arte indígena, feiras de comida, manifestações políticas, profissionais de saúde, entre outros, em sua articulação com problemáticas que emergiram com a pandemia da Covid-19.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAS, Veena. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, Oxford University Press. 1995

SCHWARCZ, Lilia. Quando acaba o século XX. São Paulo: Companhia das Letras (E-book), 2020.

SEGATA, Jean. A Pandemia e o digital. Revista *Todavia*, Porto Alegre, v. 7, n.1, ed. 8, p. 7-15, 2020.

SEGATA, Jean; SCHUCH, Patrice; DAMO, Arlei; VICTORA, Ceres . A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 7-25, 2021.

TSING. Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

Feiras em tempos de pandemia: reflexões a partir de comida e risco

Los mercados en tiempos de pandemia: reflexiones desde la
alimentación y el riesgo
Fairs in times of pandemic: reflections from food and risk

Luceni Medeiros Hellebrandt¹
Renata Tomaz do Amaral Ribeiro²
Flor Wienke Tavares³
Renata Menasche⁴

Resumo

Este texto surge das inquietações sobre nossas pesquisas em desenvolvimento, discutidas no Grupo de Estudos Comida para Pensar e atravessadas pelo contexto pandêmico. O tema do risco, permeando os estudos de alimentação, tem sido um dos eixos de discussão no grupo, de forma que apresentamos aqui uma articulação entre pesquisas realizadas em feiras de alimentos, amparadas na relação entre comida e risco, intensificada pela pandemia de Covid-19. Através da observação de publicações nas redes sociais das feiras pesquisadas, identificamos elementos que nos permitem pensar como ocorrem as feiras em tempo pandêmico. Recorrendo a imagens presentes em publicações nas redes sociais, apontamos alguns desses elementos, que passaram a fazer parte do cotidiano de comerciantes e consumidoras/es: da esfera jurídica, como decretos e regulamentações; objetos físicos, como máscaras, álcool gel, marcadores para distanciamento; bem como elementos criativos, que visam permitir a comercialização segura dos alimentos.

Palavras-chave: feiras de alimentos; comida; risco; pandemia

Resumen

Este texto surge de las preocupaciones sobre nuestra investigación en progreso, discutida en el Grupo de Estudio “Comida para Pensar” y atravesada por el contexto de la pandemia. El tema del riesgo, permeando los estudios alimentarios, es uno de los ejes de discusión en el grupo, por lo que aquí presentamos un vínculo entre la investigación realizada en ferias alimentarias, sustentada en la relación entre alimentación y riesgo, e intensificada por la pandemia de Covid-19. A través de la observación de publicaciones en las redes sociales de las ferias encuestadas, identificamos elementos que nos permiten pensar cómo ocurren las ferias en un período pandémico. Con imágenes de las publicaciones, señalamos los elementos del ámbito legal, como decretos y reglamentos, así como objetos físicos como máscaras, gel de alcohol, marcadores de distancia y elementos creativos para permitir la comercialización segura de alimentos, que se convierten en parte de la

¹ Pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil (2017).

² Cientista Social, mestra e doutoranda em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

³ Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL).

⁴ Professora do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), vinculada ao Departamento de Antropologia e Arqueologia. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

vida diária de comerciantes y consumidores.

Palabras clave: ferias alimentarias; comida y riesgo; elementos pandémicos

Abstract

This text arises from concerns that became from research in development, discussed in the “Comida para Pensar” Research Group, and crossed by the pandemic context. The theme of risk, permeating food studies, is one of the axes of discussion in the group, so we present here a link between research carried out at food fairs, supported by the relationship between food and risk, and intensified by the Covid-19’s pandemia. Through the observation of publications on the social networks of the surveyed fairs, we identified elements that allow us to think about how fairs occur in a pandemic period. With images from the publications, we point out the elements of the legasphere, such as decrees and regulations, also physical objects such as masks, alcohol gel, distance markers, and the creative elements that allow the safe commercialization of food, because such elements became part of the daily lives of producers and consumers.

Keywords: food fairs; food and risk; pandemic elements

Introdução

Preocupações associadas à qualidade sanitária do que comemos é tema que ganha maior atenção acadêmica ainda na década de 1990, em um período influenciado por discussões levantadas por Ulrich Beck acerca dos riscos globalizados, aos quais até então pouco atentávamos. Em “Sociedade de Risco: rumo a uma outra modernidade”, publicado inicialmente em 1986, mesmo ano do acidente nuclear ocorrido em Chernobyl, o sociólogo colocava em evidência o lado menos glamoroso dos avanços tecnológicos da modernidade. A partir das reflexões de Beck (1991), consolida-se o entendimento de que catástrofes, crises e tragédias podem ocorrer mesmo nos processos mais controlados, afetando também a vida de quem não tem relação direta com o processo em questão. A noção de risco sai do laboratório e passa a habitar a vida ordinária.

Logo no início do livro, Beck (2010, p. 7) destaca que o século XX não foi pobre em catástrofes históricas. Olhando para o mundo a partir do norte europeu, cita Auschwitz, Nagasaki, Harrisburg, Bhopal e, por último, Chernobyl, destacando que, embora todas esses episódios tenham em comum a tragédia humana, somente em Chernobyl a barreira do distanciamento seria quebrada. “É o fim dos ‘outros’”, atesta. Marco Aurélio Nogueira, cientista político responsável por apresentar a edição brasileira de “Sociedade de Risco”, escreve, no texto de orelha, que, na nova modernidade apresentada por Beck, o perigo é tal que “as ameaças vêm a reboque do consumo cotidiano, infiltradas na água, em alimentos, nas roupas, nos objetos domésticos”, destacando que o acidente de Chernobyl espalhou caos e pavor pela Europa, colocando em suspenso a respiração do planeta.

Impossível não refletir sobre as semelhanças dessa história com o contexto pandêmico em que nos encontramos desde o início de 2020, com a disseminação do coronavírus Sars-Cov2 a representar perigo a ponto de levar a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarar, em 11 de março de 2020, pandemia⁵. Embora a nova situação ainda estivesse cercada de incertezas, já se podia constatar que o vírus se disseminava em escala de tempo muito curta, apresentando elevados níveis de contaminação, fazendo recomendar, como forma de prevenção ao contágio, o distanciamento social e suspensão de atividades que não o pudessem incorporar.

Como em demais aspectos da existência humana, desde então a pandemia tem se atravessado também em nossas atividades acadêmicas. E é assim que, neste texto, apresentamos

⁵ Ver: <https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>.

uma discussão iniciada nas reuniões do Grupo de Estudos Comida para Pensar, vinculado ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura – GEPAC (<https://www.ufrgs.br/gepac/>), coordenado por Renata Menasche e do qual participam pesquisadoras/es e estudantes vinculadas/os ao Bacharelado em Antropologia e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt/UFPel) e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS).

Conforme Silva e Menasche (2020), em nossa sociedade, a pandemia de Covid-19 tem afetado a vida cotidiana tanto no âmbito familiar como no público, de modo que, por meio de expressões diversas, têm surgido outras formas de relacionamento com a comida e o comer. Assim, provocadas pelas teorias sobre risco e tendo como foco de análise feiras de comercialização direta de alimentos, em que a circulação entre produtores e consumidores se realiza sem mediação de terceiros, nos propusemos a pensar sobre as transformações ocorridas na feira em tempos de pandemia.

Para tal, iniciamos o texto retomando o debate sobre risco e comida, amparadas por um referencial teórico de discussões ocorridas em torno do perigo de contaminação advindo de agrotóxicos e de alimentos geneticamente modificados, comumente postos à mesa e consumidos em nossa sociedade. Em seguida, apresentamos nossos campos de pesquisa e metodologia utilizada para a construção deste artigo – as redes sociais virtuais de três feiras de comercialização direta, localizadas no estado do Rio Grande do Sul (duas em Pelotas e uma em Porto Alegre). A partir da análise das publicações das feiras nas redes sociais, apontamos elementos que identificamos como caracterizadores, nos contextos e período estudado, de uma feira em tempos de pandemia. Ao final, pontuamos algumas reflexões sobre o tema.

Comida e risco

Ao analisar a interdisciplinaridade nas pesquisas em alimentação nas ciências humanas, Rocha e colaboradoras (2014) apresentam algumas modificações relacionadas ao consumo alimentar, destacando que, nas últimas décadas do século XX, a indústria centralizou a maior parte do que consumimos. As autoras pontuam que, nesse processo, houve tanto uma “intensificação dos procedimentos voltados à higienização e maior oferta de alimentos [quanto] a utilização indiscriminada de produtos químicos sintéticos no cultivo e processamento dos alimentos [...] e o incremento da transgenia” (ROCHA et al, 2014, p. 407-408).

Nesse quadro, Renata Menasche (2003) desenvolveu pesquisa acerca da incorporação de alimentos geneticamente modificados no cotidiano de moradores de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. No capítulo 3 de sua tese, a autora apresenta o debate “Transgênicos, ciência e risco”, no qual sintetiza contribuições centrais no debate sobre risco, a partir da antropologia, com os trabalhos de Mary Douglas, e da sociologia, com os trabalhos de Ulrich Beck.

Ao analisar as contribuições de Mary Douglas e Aaron Wildavsky, expostas no livro publicado no ano de 1982 e denominado *Risk and Culture: an essay on the selection of technological and environmental dangers*, a pesquisadora destaca que:

[...]esses autores reconhecem que todas as formas de conhecimento são socialmente produzidas e que todo o conhecimento é contestado. É assim que, identificando na sociedade (na sociedade norte-americana dos 1980s, tratada como caso etnográfico) diferentes visões de mundo, às quais corresponderiam diferentes percepções de risco, a teoria cultural dos riscos aponta, por um lado, para a diluição das diferenças entre as visões leiga e perita e, por outro, para a análise

cultural como caminho para a compreensão das percepções de risco – construídas a partir de critérios sociais e culturais – de diferentes sociedades e diferentes grupos em sociedades complexas. (MENASCHE, 2003, p. 109 – grifos da autora).

Já a perspectiva adotada por Ulrich Beck se distancia do plano das percepções, perspectiva proposta pela teoria cultural dos riscos, ao concentrar a análise nas especificidades dos riscos contemporâneos. A pesquisadora pontua que “[e]m *Risk Society*, Beck argumenta que a nova dimensão e natureza alcançadas pelo risco, apontadas como características da sociedade contemporânea, são resultantes do crescimento exponencial das forças produtivas, da super-produção industrial” (MENASCHE, 2003, p. 110 – grifo da autora). Conforme apontamos na introdução deste artigo, o ocorrido em Chernobyl evidenciou, para Beck, a passagem dos riscos ambientais e tecnológicos a pontos centrais e constitutivos das sociedades atuais.

Apesar das diferenças nas visões sobre risco de Mary Douglas e Ulrich Beck, há aproximação quando ambas as perspectivas observam as novas relações na disputa pela verdade em meio à incerteza. É necessário considerar que a visão socioconstrutivista da teoria cultural dos riscos, inaugurada pelo debate promovido por Mary Douglas em “Pureza e Perigo”, relacionando as restrições alimentícias à poluição moral, “não foi motivada, originalmente, pela preocupação com os riscos tecnológicos ou naturais, mas pelo estudo antropológico de rituais de purificação em sociedades simples” (GUIVANT, 1998, p. 5). Contudo, a partir do encontro com Aaron Wildavsky e da crescente presença da “nova profissão de especialistas em riscos” – mas também, podemos dizer, em acordo com a perspectiva que Douglas já desenvolvia em seus trabalhos (FARDON, 2004) –, a discussão passa a incorporar as sociedades modernas, isso a partir da disputa do que são ações seguras na perspectiva das evidências científicas. Segundo a autora, “na seleção dos riscos relevantes, nem sempre a evidência científica teria o papel esclarecedor, pelo fato de que a escolha responderia a fatores sociais e culturais, e não naturais” (GUIVANT, 1998, p. 5). No mesmo sentido, Ulrich Beck, em trabalho desenvolvido em parceria com Anthony Giddens, considera que “na sociedade de risco haveriam novas relações entre os sistemas de conhecimentos leigos e peritos, dado que a anterior fé na ciência e nos cientistas teria se erodido, todo o conhecimento passando a ser contestado” (MENASCHE, 2003, p. 112).

A incerteza é, então, fator preponderante que permeia as ações e decisões sobre que riscos assumir. À época da pesquisa realizada por Menasche, a autora já destacava a importância do discurso midiático para determinar as decisões dos consumidores quanto aos alimentos transgênicos. Passadas duas décadas, em um contexto de risco fortemente agravado por uma epidemia viral, a disputa pela verdade nos discursos midiáticos é também intensificada pelo protagonismo de redes sociais virtuais, constituídas em plataformas digitais para interação e comunicação.

As considerações desenvolvidas até aqui colocam-se como pano de fundo das discussões realizadas no âmbito do Grupo de Estudos Comida para Pensar, sobretudo no que se refere às pesquisas nas feiras, que serão trazidas. Na sequência, apresentaremos as feiras em que realizamos as pesquisas e a metodologia empregada para a construção da discussão apresentada neste texto.

As feiras da pesquisa

As pesquisas acontecem em feiras de Porto Alegre e Pelotas (Rio Grande do Sul), marcadas seja pela proposta agroecológica, orgânica ou da pesca artesanal. A pesquisa que se situa em Porto Alegre é realizada junto à Feira dos Agricultores Ecologistas⁶ (FAE), já as pesquisas localizadas

⁶ A FAE é um local de aquisição e comercialização de produtos orgânicos produzidos pela Agricultura Familiar, bem

em Pelotas são desenvolvidas junto a Associação Regional dos Produtores Agroecológicos da Região Sul (ARPA-Sul) e à Associação dos Feirantes Pescadores Artesanais de Pelotas (AFPA-Pel).

Em comum, as três feiras têm a proposta de encurtar a cadeia de comercialização, oportunizando a agricultoras/es ou pescadoras/es a oferta de forma direta de alimentos de qualidade a consumidoras/es do meio urbano. Apresentamo-las brevemente:

Feira dos Agricultores Ecologistas (FAE)

A FAE ocorre em Porto Alegre, no bairro Bom Fim, desde sua inauguração em 1989. Acontece aos sábados, entre 7h e 13h, contando com 44 bancas distribuídas ao longo da primeira quadra da Avenida José Bonifácio. Antes da pandemia, estimava-se que cerca de 15 mil pessoas circulavam pelo espaço da feira, entre consumidoras/es assíduas/os e eventuais, bem como turistas e transeuntes (RIBEIRO, 2020). Entre as famílias rurais que comercializam na FAE, estão agricultoras/res de diferentes localidades. Para além do horário oficial, na prática, o processo de organização da feira tem início aproximadamente às 4h, sendo que, antes da pandemia, os primeiros consumidores costumavam chegar às 6h, muitos em busca de produtos raros ou que são rapidamente vendidos e também porque, mais cedo, estão mais frescos. O horário regular de término da feira é entre as 13h30min e 14h, momento em que os últimos agricultores terminam de desmontar suas bancas e quando ocorre a xepa⁷.

Associação Regional dos Produtores Agroecológicos da Região Sul (ARPA-Sul)

A ARPA-Sul é uma entidade formada em 1995 por famílias da região Sul do estado do Rio Grande do Sul, que expõem sua produção agroecológica ou orgânica em seis feiras livres na cidade de Pelotas, distribuídas de forma itinerante e em dias alternados (dados de abril de 2020). Além disso, ocorre também o fornecimento de alimentos orgânicos por parte de produtores locais para revenda em algumas lojas e mercados. Dentre estas feiras, a maior em tamanho, mais conhecida e precursora deste movimento em Pelotas é a Feira Agroecológica da ARPA-SUL, que acontece nos sábados de manhã, em um trecho de uma rua que é, nesse período, fechada para dar lugar à feira, e que faz esquina com uma das principais avenidas de Pelotas, a Av. Dom Joaquim (TAVARES, 2021).

Associação dos Feirantes Pescadores Artesanais de Pelotas (AFPA-Pel)

A AFPA-Pel é oficialmente constituída no ano de 2018, reunindo famílias envolvidas na atividade pesqueira artesanal da Colônia Z3, uma das comunidades pesqueiras de Pelotas. Embora de constituição recente, a estrutura de associação existe há pelo menos uma década, quando um grupo de 20 famílias se organizou para acessar crédito através de políticas públicas como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) e adquirir estruturas para bancas de comercialização de pescado, dando origem à “Feira do Peixe” (HELLEBRANDT, 2012). As bancas se espalham pelos bairros de Pelotas, em dias alternados, encurtando a cadeia

como um espaço de cultura e turismo. Lá os agricultores ecologistas comercializam seus produtos produzidos conforme um sistema orgânico de produção agropecuária. As Feiras ecológicas, em Porto Alegre, seguem a resolução da SMIC nº 3, de 26 de dezembro de 2012, que entende como sistema orgânico de produção agropecuária o definido pela Lei Federal 10.831/2003 e regulamentado pelo Decreto Federal nº6.323/2007 (RIBEIRO, 2020).

⁷ Termo utilizado pelos consumidores, que no término da feira, vão em busca de descontos ou até mesmo doações.

de comercialização ao levar diretamente ao consumidor urbano o pescado capturado e beneficiado pelas famílias que dependem da pesca artesanal na Z3. Durante a Semana Santa, em abril, o grupo promove a “Semana do Peixe”, com algo em torno de 50 pontos de comercialização de pescado, espalhados, durante quatro dias, por toda a cidade de Pelotas.

Da realização das pesquisas em tempos pandêmicos

Março de 2020 inaugurou um período em que se fez necessário pensar, repensar e adaptar tudo, inclusive metodologias de pesquisa. As incertezas sobre as maneiras de disseminação e contágio do coronavírus Sars-Cov2 exigiram atenção e cuidado de todas as formas e em todos os aspectos, gerando inseguranças particularmente intensas durante todo o ano de 2020, uma vez que o mais importante meio de controle da pandemia – a vacinação – apenas teria início no Brasil em janeiro de 2021, tendo avançado lentamente durante muitos meses, ao tempo em que se sucediam números crescentes e trágicos de pessoas infectadas e de mortes.

Orientações sobre metodologias para condução segura de pesquisas eram discutidas largamente nos primeiros meses de pandemia, como foi o caso do webinar *Ethical Dilemmas in Anthropological Research*, promovido pelo World Council of Anthropological Associations (WCAA), em 31 de julho de 2020⁸. Na ocasião, Patricia Torres Mejia, pesquisadora do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), do México, destacou que conduzir pesquisa com segurança, evitando riscos de contágio, passava a ser uma questão ética para a pesquisa antropológica, na medida em que cabia evitar risco de contágio nas interlocuções.

Preocupadas, portanto, em conduzir as ações de pesquisa de forma segura, definimos como proposta metodológica utilizar a internet como ferramenta de pesquisa. Inspiramo-nos, entre outros, na apresentação do dossiê “Estratégias para pensar o digital”, na qual as organizadoras refletem sobre o uso da pesquisa mediada pela internet na busca de respostas para os desafios colocados pela pandemia da Covid-19” (LINS, PARREIRAS, FREITAS, 2020). Desta forma, observamos as redes sociais virtuais das três feiras e analisamos as publicações, buscando entender as características das feiras em tempos de pandemia. Como resultados dessas observações, ocorridas ainda em 2020, apresentamos alguns elementos presentes nas publicações analisadas, que evidenciam características das feiras em tempos pandêmicos.

Elementos observados nas feiras em tempos pandêmicos

As observações das publicações das feiras suscitaram discussões no âmbito das reuniões do Grupo de Estudos Comida para Pensar e possibilitaram algumas reflexões no sentido de identificar o que estamos aqui denominando como elementos das feiras em tempos pandêmicos. Apontamos especificamente três elementos, que apresentamos na sequência, evidenciados a partir de imagens extraídas das publicações nas redes sociais virtuais das feiras estudadas.

Elementos da esfera jurídica

Tais elementos são pertinentes à normatização e controle da conduta em ambiente de feira, dado que passamos a vivenciar uma nova regulamentação da vida, das condutas, das formas de agir. Assim, decretos passaram a normatizar o que pode e o que não pode. As feiras livres têm tido

⁸ Disponível em: <https://youtu.be/whm7kTKzTr8> e maiores informações sobre este e outros webinars promovidos pelo WCAA, ver: <https://www.waunet.org/wcaa/publications/webinars>.

que se adaptar a essa regulamentação, para que continuem suas atividades nos espaços públicos. Vale ressaltar a velocidade com que as regras são alteradas, sendo os decretos baseados em decisões políticas momentâneas, pautadas no que podemos considerar uma política da incompletude (SEGATA, 2020, p. 293), que fomenta a incerteza... afinal, seguimos em um período de incertezas.

Imagem 1: Placa informando a obrigatoriedade do uso de máscara.



Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 2: Publicação apresentando um mapa com novo ordenamento espacial da feira



Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 3: Foto de feirante exibindo o decreto que orienta o funcionamento da feira, afixado na banca



Fonte: Página de Facebook da AFPA-Pel

Elementos/objetos físicos

Os marcadores visíveis dos tempos pandêmicos são máscaras, álcool gel e linhas/marcações que delimitam a ocupação do espaço. Tais elementos têm presença obrigatória nas bancas das feiras estudadas, sendo seu uso incorporado em rituais estabelecidos de segurança: a máscara é colocada para ir à feira, fazer as compras, ou para atender aos clientes; o álcool gel é passado nas mãos antes e depois de pegar o alimento; o espaço reservado para circulação é marcado a partir da lógica do distanciamento de outras pessoas.

Imagem 4: Publicação com foto da entrada da FAE: orientação e álcool gel



Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 5: Álcool gel e placa orientando a higienização das mãos.



Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 6: Foto dos comerciantes com máscara e a presença do tubo de álcool gel na banca



Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 7: Foto do comerciante com máscara e uma pia improvisada na banca, para a lavagem de mãos



Fonte: Página de Facebook da AFPA-Pel

Imagem 8: Foto de comerciante com máscara, presença de álcool gel na banca e de uma faixa de isolamento



Fonte: Página de Facebook da AFPA-Pel

Elementos criativos

Podem ser observadas algumas ações estratégicas para comercialização. Ainda que as tecnologias e redes sociais virtuais não sejam novidade, seu emprego foi intensificado a partir do início da pandemia, de forma que o uso dessas formas digitais de comunicação se tornou estratégico na intermediação das negociações. Entre eles, a criação de clubes de assinaturas para a programação da compras e entregas em domicílio, a exibição de produtos em fotos no Instagram e o protagonismo do WhatsApp.

Imagem 9: Comunicado de mudança no horário da feira e contatos de WhatsApp

COMUNICADO
MUDANÇA DE DIA DE FEIRA

Devido ao agravamento da pandemia e **enquanto durarem os decretos de lockdown nos finais de semana**, a tradicional feira da Associação Arpa-Sul na Avenida Dom Joaquim, em Pelotas, será **antecipada para sextas-feira**, das 07h às 14h.

Nesse mesmo dia serão realizadas entregas de cestas a domicílio para as pessoas que não podem ir na feira e para isso segue abaixo o contato de uma pessoa por grupo.

Atenção!!!! As encomendas devem ser feitas até às 21h, das quintas-feira. Todos contatos disponibilizados são de WhatsApp.

Grupo Caneleira – 53- 98124 7674 Marcia Scheer
Grupo Qualivida – 53 – 98475 7478 Vera
Grupo Arroio do Padre – 53 98432 6170 Orlando
Grupo Oliveira – 53 98436- 4115 Eloni
Grupo Turuçu – 53 98419 0216 Liane
Grupo Vila Nova – 53 98402 5183 Andréia
Grupo Remanso – 53 99926 9668 Denise *encomendas até as 19 horas

A associação Arpa-Sul está prezando para que você tenha em sua mesa uma alimentação saudável, de qualidade e com segurança.

Fonte: Perfil de Facebook da ARPA-Sul

Imagem 10: Publicação com telefones de contato das/dos produtoras/es

ATUALIZADO!

CONTATOS DOS AGRICULTORES DA FAE

PARA EVITAR AGLOMERAÇÕES NA FEIRA NESSE SÁBADO, ENCOMENDE SUAS COMPRAS ANTECIPADAMENTE!

FAE Feira dos Agricultores Ecológicos
Associação Agricológica

FAE - Feira de Agricultores Ecológicos
 19 de maio

Para agilizar a sua feira no sábado, nos disponibilizamos a separar seus produtos previamente e com segurança 🙌❤️👍
 Para fazer sua encomenda, entre em contato com os agricultores que eles te enviam a lista de produtos mais detalhada e você retira no sábado, na Feira dos Agricultores Ecológicos (FAE) na primeira quadra da José Bonifácio, bairro Bom Fim 🌱

*ACERT Raposa - 51 995000757 - açaí, inhame, banana
 *ACERT Três Passos - 51 996664914: Banana, inhame, alpin, folhas, temperos, berinjela, quiabo, goiaba
 *ACERTEM - 51 996687402: VERDURAS, LEGUMES, E FRUTAS
 *Amigos da Terra - 51 992993253: Laticínios e padaria

Escreva um com...

Fonte: Página de Facebook da FAE

Imagem 11: Foto do comerciante com máscara, vestindo avental com o número de WhatsApp



Fonte: Página de Facebook da AFPA-Pel

Imagem 12: Postagem contrastando o consumo de alimentos frescos ao consumo de medicamentos



Fonte: Perfil de Instagram da ARPA-Sul

Fazer a feira na pandemia

A situação atípica que vivenciamos desde março de 2020 suscitou (e ainda suscita) emoções diversas, reconfigurando cotidianos, exigindo adaptações e tendo a incerteza como marca das percepções de risco. Sobretudo nos primeiros meses da pandemia de Covid-19, apresentava-se a nós como desafio o pesquisar as feiras de alimentos – espaço de circulação econômica, mas muito mais que isso, locus de relações, espaços de sociabilidade. É nesse quadro que as pesquisas revelariam o impacto do coronavírus em atividade cotidiana, comum à vida.

Ao atentarmos para os elementos/objetos físicos, bem como para os elementos criativos e aqueles da esfera jurídica, percebemos como os sujeitos que compõem as feiras têm elaborado e adaptado estratégias para o contexto pandêmico. Ainda que, em um primeiro momento de impacto, algumas feiras tenham chegado a ser canceladas, a comercialização de alimentos - necessidade básica - não pode ser permanentemente interrompida. Logo, adaptações físicas surgiram, regulamentadas em decretos para obrigatoriedade de máscaras, álcool gel e distanciamento, mas também estratégias foram desenvolvidas e aplicadas por feirantes, como pias improvisadas ao longo da feira, para que as pessoas pudessem higienizar as mãos. Também houve a intensificação do uso das redes sociais, uma vez que as famílias rurais também passaram a comercializar seus produtos mediante encomenda e entrega. As páginas de Facebook e os perfis de Instagram tornaram-se ferramentas importantes para orientar os consumidores no que diz respeito ao uso de máscaras e álcool gel, aos padrões de comportamento nas filas e ao cumprimento do distanciamento, enquanto o WhatsApp tornava-se protagonista nas negociações, facilitando a comercialização.

Neste texto, procuramos destacar alguns dos elementos observados nas feiras como realizadas no período recente, evidenciando-os através da reprodução das imagens das publicações veiculadas na internet. Esses elementos são aqui entendidos como alguns dos marcadores presentes na atividade cotidiana de fazer a feira em tempos de pandemia, período em que o risco volta à centralidade dos debates, em especial, como abordado no artigo, na relação com o que comemos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FARDON, Richard. **Mary Douglas**: uma biografia intelectual. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2004, 458 p.

GUIVANT, Julia. A trajetória das análises de risco: da periferia ao centro da teoria social. **BIB**, Rio de Janeiro, 46, p. 3 – 38, 1998. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-46/488-a-trajetoria-das-analises-de-risco-da-periferia-ao-centro-da-teoria-social/file> Acesso em 20 - set – 2021.

HELLEBRANDT, Luceni. Conflitos da pesca artesanal de tainha na Colônia Z3 e sua relação com as políticas públicas. **Dissertação** de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Gerenciamento Costeiro, FURG. Rio Grande. 2012

LINS, Beatriz Acioly; PARREIRAS, Carolina; FREITAS, Eliane Tânia de. Estratégias para pensar o digital. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 29, n. 2, p. e181821, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe181821. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernos-decampo/article/view/181821>. Acesso em: 29 out. 2021.

MENASCHE, Renata. **Os grãos da discórdia e o risco à mesa**: um estudo antropológico das representações sociais sobre cultivos e alimentos transgênicos no Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

RIBEIRO, Renata Tomaz do Amaral Ribeiro. Novidade na Feira: um estudo etnográfico envolvendo Plantas Alimentícias não Convencionais. **Dissertação** de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, UFRGS. Porto Alegre. 2020.

ROCHA, Carla Pires Vieira da; HELLEBRANDT, Luceni; GONÇALVES, Beatrice Corrêa de Oliveira, RIAL, Carmen. Interdisciplinaridade na Constituição da Pesquisa em Alimentação a partir do Campo das Ciências Humanas. In: KAZAMA, Ricardo et al. (Org.) **Interdisciplinaridade: teoria e prática**. 1. Ed. – Florianópolis: UFSC/ECG, 2014. v. 2. pp 405 - 422

SEGATA, Jean. Covid 19, biossegurança e antropologia. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 26, n. 57, p. 275-313, maio/ago. 2020

SILVA, Denise; MENASCHE, Renata. Dossiê “Comida em tempos de pandemia”. **Revista de Alimentação Cultura das Américas**. RACA. 2 (2): 2-4, jul./dez, 2020.

TAVARES, Flor Wienke. **Um novo estilo de fazer a feira em Pelotas**: transformações no consumo alimentar no contexto da pandemia de COVID-19. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia). Curso de Bacharelado em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

Recebido em: 30/10/2021

Aceito em: 31/01/2022

Cosmopolítica do brilho: seguindo a arte indígena contemporânea no contexto da pandemia do coronavírus (Covid-19)

Cosmopolitics of brightness: following contemporary indigenous art in the context of the coronavirus pandemic (Covid-19)

Cosmopolítica del brillo: un seguimiento al arte indígena contemporáneo en el contexto de la pandemia del coronavirus (Covid-19)

Alberto Luiz de Andrade Neto¹
Juliana Mesquita Zikan França²

Resumo: Este artigo segue a instalação *Entidades* (2020-) de Jaider Esbell, a vídeo-carta n. 1 *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* (2020) de Graciela Guarani e as projeções dos desenhos de Joseca Yanomami *O sopro dos xapiri* (2020) com o objetivo de levantar reflexões que essas produções artísticas e seus questionamentos trazem para as discussões sobre a pandemia da Covid-19 no Brasil. E, também, buscamos esboçar alguns aspectos dessa cosmopolítica indígena que tem se forjado a partir do brilho para tentarmos projetar horizontes de futuro.

Palavras-chave: Ancestralidade indígena. Arte Indígena Contemporânea. Brilho. Cosmopolítica.

Abstract: This article follows the art installation by Jaider Esbell, *Entidades* (2020-), the video letter n. 1 *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* (2020), by Graciela Guarani, and the projections of Joseca Yanomami's drawings, *O sopro dos xapiri* (2020), with the objective of raising reflection around those artistic productions and the questions they bring to the discussions about the Covid-19 pandemic in Brazil. Furthermore, we seek to outline some aspects of the indigenous cosmopolitics that has been forged from 'brightness' in order to attempt to project horizons for the future.

Keywords: Indigenous ancestry. Contemporary Indigenous Art. Brightness. Cosmopolitics.

Resumen: Este artículo acompaña la instalación *Entidades* (2020-) de Jaider Esbell, la vídeo-carta n. 1 *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* (2020) de Graciela Guarani y las proyecciones de dibujos de Joseca Yanomami *O sopro dos xapiri* (2020). El objetivo es levantar reflexiones sobre estas producciones artísticas y los interrogantes que traen a las discusiones en relación con la pandemia de Covid-19 en Brasil. También buscamos esbozar algunos aspectos de la cosmopolítica indígena que se ha forjado desde el brillo para intentar proyectar horizontes futuros.

Palabras-clave: Ancestralidad indígena. Arte Indígena Contemporáneo. Brillo. Cosmopolítica.

Em memória de Jaider Esbell e Vovó Bernaldina

¹Doutorando em Antropologia Social pelo Programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Bolsista de Doutorado do CNPq. Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC. Bacharel em Museologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: alberto_andrade_net@hotmail.com

² Doutoranda em Memória Social pelo Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/UNIRIO). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Bacharela em Museologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: juliana.zikan@gmail.com

Introdução: itinerar com o brilho ameríndio

Diante da pandemia da Covid-19, artistas indígenas mobilizam suas produções de modo a testemunhar as omissões do Estado brasileiro, frente às medidas de enfrentamento à doença viral e às precarizações decorrentes dela. Elegemos as produções artísticas de Jaider Esbell, Graciela Guarani e Joseca Yanomami, abarcando nossas itinerâncias no ciberespaço concentradas em 2020, primeiro ano de pandemia no Brasil. Essas produções carregam em si agudas críticas às formas não indígenas de habitar o mundo, caracterizadas propriamente pela falta de atenção à vida – “a vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra” (KRENAK, 2020a, p. 29). E, na mesma direção, apresentam propostas alternativas perante a voracidade destrutiva do “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015[2010]), as quais são apresentadas como uma crítica xamânica à desenfreada ação predatória dos não indígenas.

Uma vez que o Governo Federal se encarrega de perpetrar silenciamentos mortíferos, desponta o levante de artistas indígenas que “demarcam as telas” do ciberespaço, munidas(os) de contranarrativas e com ações para combater as *fake news*; propagando informações fidedignas que tratam das agruras da falta de assistência no combate do vírus e enfatizam as invasões indiscriminadas de seus territórios por fazendeiros e garimpeiros. E, como estratégia de enfrentamento à destruição, fazem brilhar no espaço *on-line* o verde da floresta (quando não tomadas pelas plantações monocultoras e pelo chafurdamento dos solos), a potência do jenipapo e o vermelho brilhante do urucum. Sobretudo, povoam o *écran* com cantos empostados em suas línguas maternas; e dançam, sonham, chamam os espíritos, difundem um sem número de fotografias e vídeos, veiculam suas coloridas pinturas e miçangas, e fazem coro em oposição às forças coloniais.

Com o objetivo de seguir as produções da Arte contemporânea indígena, realizadas durante a pandemia do coronavírus – e aprender com elas –, buscamos esboçar alguns aspectos dessa cosmopolítica ameríndia que tem se forjado a partir do brilho. Afinal, o que faz o brilho manejado pelas(os) artistas indígenas contemporâneas(os) em suas produções? Haja vista várias propostas recentes concebidas com a luminescência, o que não é nenhuma novidade nos mundos ameríndios (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; LAGROU, 2009; ANDRADE NETO, 2020a; PEREIRA, ANDRADE NETO, 2020), pode-se dizer que elas operam de modo a produzir reflexões sobre o atual contexto pandêmico. Para tanto, com as restrições em relação à circulação de pessoas por causa do coronavírus, “demarcar as telas” – como expressão do Acampamento Terra Livre (ATL) virtual, em 2020 – foi uma estratégia adotada pelas(os) artistas indígenas para promoverem a circulação das imagens de seus trabalhos nas redes e, por consequência, fazer brilharem suas cosmopolíticas também no ciberespaço em tempos pandêmicos³.

Contudo, é preciso compreender essas produções em arte tendo em vista o que definiu Sandra Benites (2020a, p. 274): “O conceito de arte indígena não seria de arte em si, porque, na verdade, para os indígenas a arte seria um conhecimento”. E, somado a isso: “Qualquer produção de arte e cultura está ligada à questão do conhecimento, dos saberes, e voltada sempre para as memórias ancestrais, que estão relacionadas ao sagrado” (p. 274)⁴.

Ajustados à proposta de Benites, seguimos então com a “proposição cosmopolítica” de Isabelle Stengers (2018[2007]), no sentido de *reativar* o cosmos na política – o qual foi dela subtraído pela Ciência Moderna –, considerando que essa proposição é nutrida pela atenção às

³ Vídeo-cartas realizadas para o projeto Instituto Moreira Salles Convida. A série audiovisual *Nhemongueta Kunhã Mbaraete [Conversas entre mulheres guerreiras]* foi realizada por Michele Kaiowá (cineasta), Graciela Guarani (cineasta e produtora cultural), Patrícia Ferreira Pará Yxapy (professora e cineasta) e Sophia Pinheiro (artista visual, professora e pesquisadora).

⁴ Para ver mais reflexões da intelectual indígena Sandra Benites, conferir: Andrade Neto; Sousa (2021).

ações das(os) praticantes. Assim iremos itinerar *com* as emergências desses mundos indígenas, que, inexoravelmente, estabelecem contraposições radicais em comparação às governanças não indígenas. Como bem destacou Ailton Krenak (2020a, p. 44): “Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito”.

Portanto, de braços atados à qualidade do brilho, convidamos a caminhar com essa pesquisa que tenta evidenciar aspectos dos *conhecimentos ancestrais* – ou seja, os modos de estar no mundo – dos povos da terra, levantando novas considerações a respeito da “cosmopolítica do brilho”, emergentes dos mundos indígenas. Então é necessário, por ora, seguir mais de perto o que faz o brilho nessas propostas artísticas, de modo a estabelecer as convergências e as divergências de tal relevo comum.

A luminescência ancestral: serpentear com Jaider Esbell e seu avô Makunaima

O Circuito Urbano de Arte (CURA)⁵ é um festival de arte pública urbana que ocorre desde 2017 na cidade de Belo Horizonte (MG). Artistas são convidadas(os) para realizarem propostas artísticas na região central da capital mineira. O Festival também conta com espaços para debates, mostra de cinema e oficinas. No final do ano de 2020, em meio à pandemia de coronavírus, o CURA, em sua quinta edição, teve a participação das(os) artistas Robinho Santana (SP), Daiara Tukano (SP), Lídia Viber (MG) e Diego Mouro (SP), que apresentaram trabalhos nas empenas cegas de edifícios; de Jaider Esbell (RR), Randolpho Lamonier (MG), Ventura Profana (BA), Célia Xakriabá (MG), Denilson Baniwa (AM) e Cólera Alegria (coletivo), com instalações.

Na ocasião do CURA, o multiartista do povo Makuxi, Jaider Esbell, interveio no viaduto Santa Tereza, um dos lugares de maior circulação de pedestres, veículos e metrô da cidade de Belo Horizonte (MG). Para tanto, o multiartista reivindicou Makunaima – presente na cosmologia dos povos do extremo norte amazônico – como seu avô. Assim, tendo história e geografia compartilhadas, manifestou-se permeado de uma “relação biológica, genética, material e uma parte substancial em espírito, ou energia” (ESBELL, 2018, p. 12) com os povos Pan-Amazônicos⁶. Ao reivindicar o laço familiar com Makunaima, Esbell convidou-nos a ir além dos discursos e modelos artísticos experimentados na arte hegemônica e, com isso, apresentou uma obra potente, mobilizando a Cobra-grande – figura mitológica habitante da dimensão aquática e presente nas narrativas dos povos do extremo norte amazônico. O brilho, de vitalidade intrínseca, é manifestado por meio de sua força e resplandecência em uma entidade onipotente, criadora e guardiã dos seres das águas.

Herdeiro de uma relação de “passeios entre mundos”⁷, o multiartista transforma o “estado de energia” pulsante em arte. Esse estado emana de uma posição transitória onde “ele [Makunaima] cria as coisas com suas decisões. Tudo o que ele vê, tudo que toca, passa a receber um outro tipo de ação, um outro tipo de energia, algo que desencadeia um mover em seu ser, no ser que foi tocado” (ESBELL, 2018, p. 14). E, como nunca anda, fala nem aparece só, Esbell carrega consigo uma “energia densa, forte, com fonte própria como uma bananeira” (p. 12), tal qual a de seu avô Makunaima. Após anos trabalhando como eletricista em linhas de transmissão de energia

⁵ Para mais informações, ver Circuito Urbano de Arte, disponível em: <<https://cura.art/>>. Acesso em: 30 jul. 2021.

⁶ A região Pan-Amazônica representa toda a diversidade de seres que ocupam a extensão amazônica envolvendo os países: Colômbia, Peru, Venezuela, Equador, Bolívia, as Guianas, Suriname e Brasil.

⁷ O autor Jaider Esbell (2018, p. 13) apresenta como “passeios entre mundos” a relação biológica, genética, material e em espírito estabelecida com seu avô Makunaima, que o acompanha em suas incursões ao mundo dos espíritos e aos não indígenas, retomando suas raízes ancestrais e fazendo despertar uma produção artística para além dos modelos hegemônicos.

de uma companhia estatal, ele começou a realizar suas produções artísticas na década de 2010, abandonando assim sua antiga profissão⁸.

Para tal “passeio entre mundos”, o artista criou a instalação denominada *Entidades (2020-)*. Assim, face a face, duas grandes cobras multicoloridas abraçavam o viaduto Santa Tereza e, unindo-se a ele, serpenteavam seus arcos em meio ao frenético movimento da cidade mineira. Durante o dia, as *Entidades* refletiam suas cores intensas em texturas caleidoscópicas, cada uma somando por volta de 17 metros de comprimento e 1,5 metros de diâmetro. Durante a noite, as grandes cobras resplandeciam impetuosas sobre o viaduto.

A provocação feita pelo multiartista, por meio de sua instalação flutuante, propõe uma reflexão sobre as ocupações coloniais nos territórios tradicionais, sobre o peso das estruturas de concreto e sociais nos centros urbanos – antigos aldeamentos – e sobre os povos originários que vêm resistindo a seculares processos de extermínio (ESBELL, 23 out. 2020). A obra inflável mostra-se, em estado de elevação, suspensa à concretude da cidade, de onde observa a sociedade do “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015), cujo modelo capitalista e de consumo incide na crescente exploração dos solos nas atividades de garimpo e mineração no território Makuxi e nos demais territórios tradicionais.

Atualmente o rastro de destruição deixado, pelas formas de exploração da terra como recurso econômico, na morada de Makunaima, mais do que cicatriz, é ainda uma ferida aberta nos territórios de outros povos originários, que vêm sendo sistematicamente explorados desde a colônia até a contemporaneidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1992; KRENAK, 2020b[2019]). Na última década, com o aumento das atividades garimpeiras e mineradoras irregulares, muitos povos sofreram com desastres ambientais provocados pela intervenções humanas, que mataram centenas de pessoas e dizimaram incontáveis espécies terrestres e aquáticas, tornando os rios – e os povos que habitam próximo a seu curso – sobreviventes de um desastre sem precedentes. Os danos sofridos por eles são sérios, como contaminações por metais pesados, assoreamentos, diminuição e extinção de espécies nativas, além de ameaças e assassinatos de lideranças indígenas, o que acabou modificando os modos de os povos interagirem e viverem às margens desses rios (ESBELL, 2014; KRENAK, 2020b; KOPENAWA, ALBERT, 2015).

O multiartista, nascido no município Normandia, atual Terra Indígena Raposa Serra do Sol⁹, no estado de Roraima, conviveu com garimpo ilegal e garimpeiros próximos e até mesmo dentro de seu território Makuxi. Esse lugar, desde os tempos imemoriais, é morada de seu avô Makunaima, e Jaider expressa-se em “um sentido para a existência da Pan-Amazônia e seus povos” (ESBELL, 2018, p. 13):

Nesse tempo, o mundo era visto pelos olhos de uma criança, uma criança saudável, que ao mesmo tempo era muitas outras e ao mesmo tempo era tudo. Gente e bicho eram a mesma coisa, árvore e pássaro também, água e fogo se aliavam e tudo era um jardim bonito e perfeito. A terra/o território dos índios Makuxis é assim, um campo carregado de uma energia poderosa, contagiante e efusiva, que lhe encanta ao simples olhar. Tem luz e magia, vento e profecia. Quando um Makuxi sai do campo, todos os viventes se levantam e saem a o acompanhar. Se há tempo, todos se põem a brincar (ESBELL, 2014, p. 27).

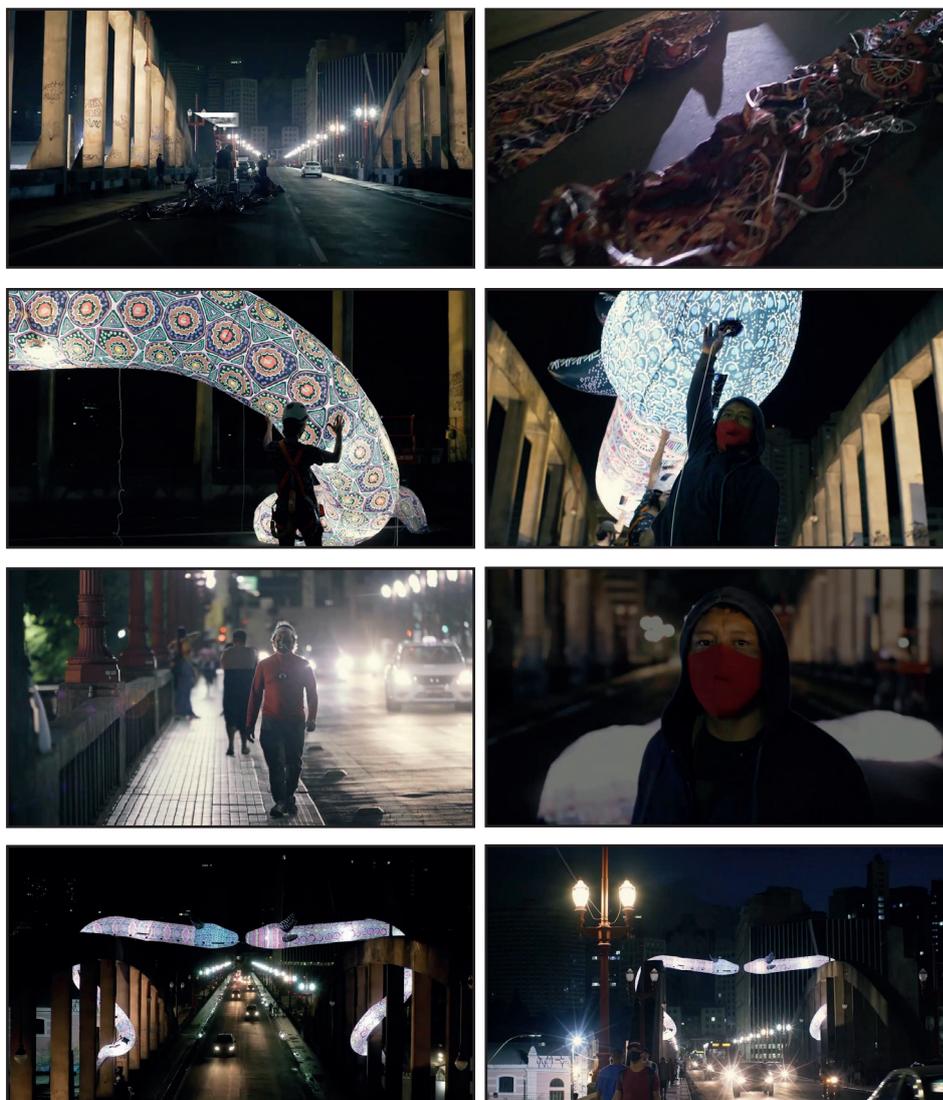
⁸ Para mais informações biográficas do multiartista, visitar sua *homepage*, disponível em:

<<http://www.jaideresbell.com.br/site/sobre-o-artista/>>. Acesso em: 04 ago. 2021.

⁹ A Terra Indígena Raposa Serra do Sol foi homologada no ano de 2009, após sucessivas lutas por direitos territoriais dos povos Wapichana, Patamona, Makuxi, Taurepang e Ingarikó, no norte do estado de Roraima.

Unindo experiências, vivências plurais e mitologias ameríndias, o multiartista materializou a entidade guardiã das águas e das florestas – a Cobra Grande. Assim, *Entidades* (ESBELL, 2020), carregada de energia vital por meio da fertilidade, da cura, do curso dos rios e de seu pulsar, como também do cosmo por meio da Via Láctea, fez-se presente no contexto urbano, demarcando o espaço da cidade como um local ancestral através das visualidades da arte, do afeto, do protesto e da cosmologia ameríndia, apontando para a possibilidade de o solo voltar a ser fértil e os rios vivos seguirem seu curso e movimento. Também para a cura das epidemias e da ganância e sedução pelo garimpo, para criar a possibilidade de fazer brilharem outros caminhos possíveis (ESBELL, 1 out. 2020). Para os povos indígenas – que mantêm suas memórias ancestrais, as quais lhes permitem continuarem vivos, resistirem e (re)existirem em meio a uma guerra que perdura há mais de cinco séculos –, esse momento de pandemia é um aviso, um sinal significativo da urgência de mudança no comportamento dos humanos para haver perspectiva de adiarmos o fim do mundo (KRENAK, 2020b).

FOTOGRAFIA 1 – *Frames* do vídeo produzido pelo CURA durante o processo de montagem da instalação *Entidades*





Fonte: Canal CURA. *Entidades*, de Jaider Esbell (1 out. 2020).

Brilhar o por vir: a vídeo-carta de Graciela Guarani

Em uma série de vídeo-cartas realizadas no primeiro ano da pandemia de coronavírus no Brasil, a cineasta Graciela Guarani destina à também cineasta indígena, Patrícia Ferreira Pará Yxapy, uma dessas peças audiovisuais que faziam parte de um projeto mais extenso denominado *Nhemongueta Kunhã Mbaraete*, de 2020¹⁰. Montada em sua bicicleta, Graciela Guarani inicia a itinerância cinematográfica e vai dividindo, com Patrícia Yxapy, uma reflexão que trata de suas experiências em relação à saída da aldeia onde nasceu e às dificuldades vivenciadas no contexto urbano. Sobretudo, provoca reflexão sobre as disjunções entre o modo de ser Guarani Kaiowá e as formas não indígenas estranhas a ela quando se desloca para a cidade grande.

À vista disso, a diretora ainda canta e filma o brilho já nas primeiras cenas da produção, de modo que suas críticas são engendradas por essa ação sonora/reluzente. E, na tela, a reboque de uma calçada bastante ensolarada, ela entoia: “*Apycáva* vai pisar e criar algo de novo para mim. *Apycáva* vai pisar e criar algo de novo para mim. Ele vai fazer do brilho do seu enfeite um caminho luminoso para mim” (NHEMONGUETA, 2020).

Graciela Guarani assinala que o “modo de caminhar guarani” – o qual seria próprio aos Guarani Kaiowá – perfaz os caminhos luminosos dedicados por *apycáva* (grosso modo, algo como “força espiritual”)¹¹. E esse chão do mundo é dado a ver, na vídeo-carta, pelo dourado dos raios solares e pelo acompanhamento do cantarolar de muitos pássaros melodiosos. Ainda, tal modo Kaiowá de caminhar é ressaltado por seu caráter ancestral; pois ele é nutrido pela *gwyrá’i* [“essência”] apreendida junto às suas e aos seus parentes no contexto de aldeia. Por tal constituição, esse caminhar pode também possibilitar trânsitos no espaço e “voar” e depois “pairar”, deslocando-se para junto daquelas parentelas residentes lá nas aldeias, visto que *gwyrá’i* é como um pequeno pássaro que compõe o corpo Kaiowá. E, além disso, tais palavras cantadas foram aprendidas com as avós, são saberes ancestrais passados de geração em geração entre as mulheres Kaiowá.

Absolutamente diferente do “modo de caminhar guarani”, os “movimentos do progresso” – aqueles conferidos estritamente aos não indígenas – são desenfreados e acinzentados; cinzas assim como as estradas e os muros de cimento (sugeridos na vídeo-carta por meio de cenas que exibem imensas antenas, ruas asfaltadas e *guard rails* de metal). E essa forma de caminhar inevitavelmente pode afetar as maneiras indígenas de estar no mundo – já que essas últimas não possuiriam as

¹⁰ Cf. nota 1 deste texto.

¹¹ Tanto *apycáva* quanto *gwyrá’i* foram grafados e traduzidos por Graciela Guarani diretamente para Alberto Luiz de Andrade Neto (conversa virtual em 18 de agosto de 2020).

mesmas características conferidas à marcha avassaladora do capital. Na mesma direção, Sandra Benites (2020b) realiza uma crítica semelhante quando evoca o conceito de *mboraywu he'yn* – traduzido pela autora como “frieza” – para apontar que as cidades grandes são inóspitas, frias e provocam precarizações aos corpos indígenas e a outros corpos mais vulneráveis. A autora ainda ressalta que, para os Guarani, a “frieza” já seria por si só uma doença.

Assim como na realidade pandêmica e na vídeo-carta de Graciela Guarani, os “movimentos do progresso” são causadores de pavor e destruição, pois concretizam mortes por meio da asfixia. Por isso, a cineasta reclama por índices como “sopros” e “ventos” – sugeridos ora por tomadas em espaços verdes bastante abertos, ora pela filmagem de vastidões de águas agitadas –, no sentido de ajustá-los a compromissos com futuros possíveis e com a renovação dos ares. É o que se nota pela ênfase dada aos “novos sopros”/“novos ventos” e por sua percepção do renascimento de muitos seres vivos no momento em que, durante o *lockdown*, as pessoas forçosamente tiveram que reduzir sua circulação, assim como automóveis e aviões tiveram que diminuir suas rotas, que outrora eram mais exacerbadas.

Não à toa, Graciela Guarani indaga em sua vídeo-carta: “Que caminhos a gente está seguindo? Antes a nossa respiração era de graça e livre. Hoje, se nós adoecermos com esse vírus [...], se não existir um aparelho muito caro, a gente não consegue sobreviver” (NHEMONGUETA, 2020). E continua: “As nossas matas, as nossas florestas, os nossos rios: eles não têm um respirador. E o que a gente vem fazendo com essas formas de vida que são tão importantes para a nossa existência?” (NHEMONGUETA, 2020).

A ganância e a consequente destruição que se alastram sobre as florestas e contra os povos indígenas são aqui mobilizadas também a partir de índices que remetem diretamente à doença provocada pelo coronavírus, como os “respiradores” e os “aparelhos muito caros”. Veja-se que as tecnologias necessárias para o tratamento dessa doença altamente contagiosa não seriam as mesmas que, porventura, poderiam solucionar problemas da ordem de certa ideia de “natureza”. Algo que também é levantado por Ailton Krenak (2020a, p. 97), em livro que eclodiu na pandemia, sobre a desmedida dos não indígenas: “A ecologia nasceu da preocupação com o fato de que o que buscamos na natureza é finito, mas o nosso desejo é infinito, e, se o nosso desejo não tem limite, então vamos comer este planeta todo”.

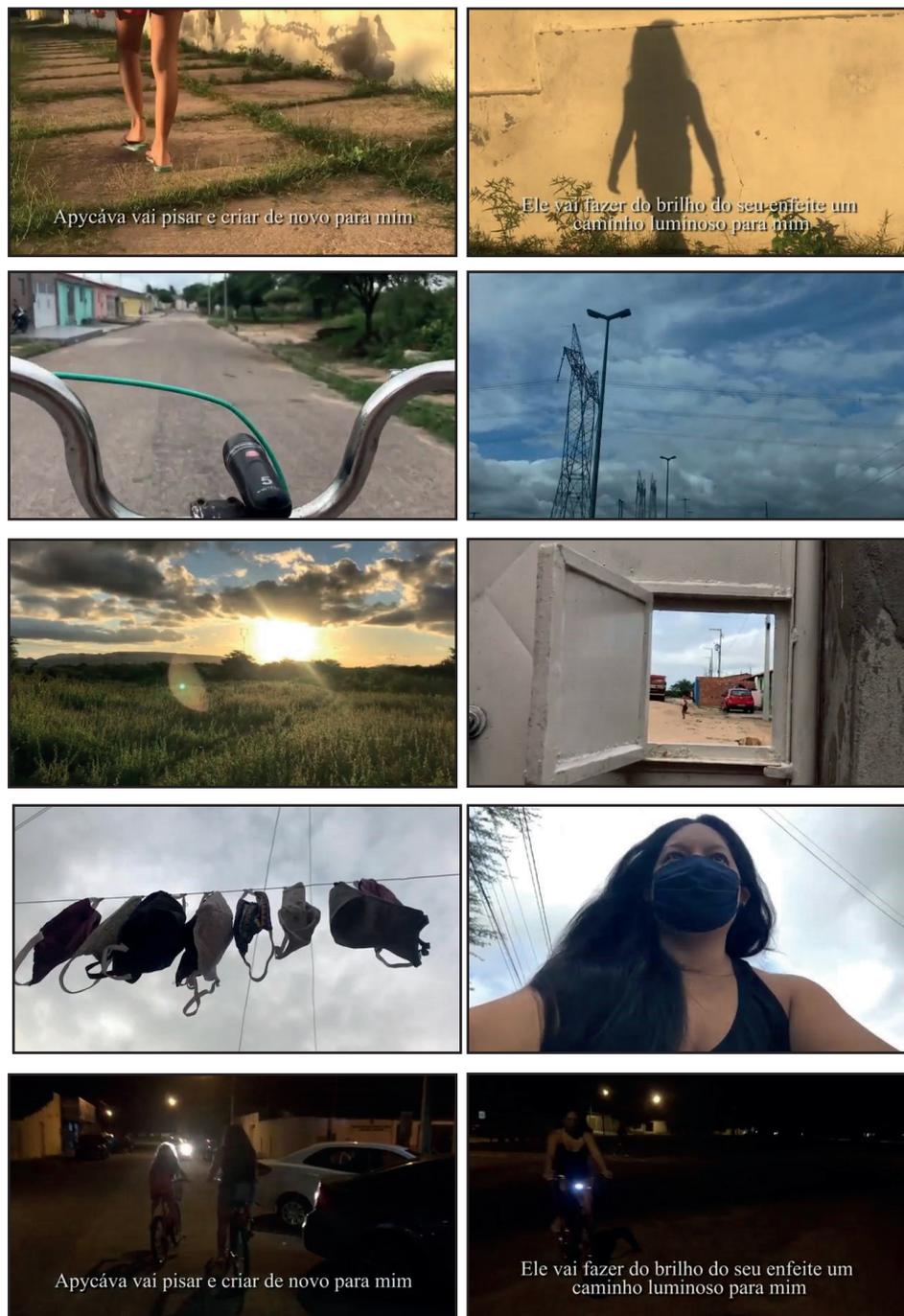
A cena final da produção, que se passa em uma noite bastante escura, exhibe uma criança pedalando em uma bicicleta, juntamente com Graciela Guarani. E escutamos: “Talvez esse canto, Patrícia [Yxapy], também mostre que é possível sim criar um mundo novo” (NHEMONGUETA, 2020). E prossegue: “Como diziam nossas ancestrais: ‘Quem sabe ele não brilhe de novo e enfeite um caminho todo luminoso?!’”. E as bicicletas continuam a se deslocar pela cidade ao som dos pássaros e da cantoria, os mesmos lá do início da vídeo-carta: “*Apycáva* vai pisar e criar algo de novo para mim. *Apycáva* vai pisar e criar algo de novo para mim. *Apycáva* vai pisar e criar algo de novo para mim. Ele vai fazer do brilho do seu enfeite um caminho luminoso para mim”.

O brilho no cinema de Graciela Guarani é mobilizado de modo a ressaltar as diferenças entre o modo Guarani Kaiowá de estar no mundo e as mazelas derramadas pelas ações que asfixiam os povos indígenas, as florestas e os rios. A qualidade luminosa de sua vídeo-carta provoca reflexões de modo a levantar considerações sobre a pandemia da Covid-19.

Se os cantos ancestrais das mulheres Guarani podem surgir na tristeza, raiva, alegria ou em momentos de enfrentamentos (BENITES, 2020b), no contexto da pandemia viral justamente eles cintilam sonora e imageticamente como uma contraposição às violências que insistem em cessar a luminescência de mundos. E persistem também como alternativa à destruição ressaltada nesse contexto de tantas existências ceifadas por essa doença e pelas vulnerabilidades intensificadas em decorrência dela. Entre outras coisas, acreditamos que a produção de Graciela Guarani sugere, então, que, se há um mundo por vir, ele deverá alcançar uma qualidade luminosa, firmada na atenção às diferentes formas de vida e atada aos horizontes que fazem brilhar as cosmopolíticas

indígenas.

FOTOGRAFIA 2 – *Frames* extraídos do projeto de vídeo-cartas
Nhemongueta Kunhã Mbaraete, conversas n. 1



Fonte: Instituto Moreira Salles Convida – Programa Convida: *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* (2020).

Luzir alternativas: os desenhos de Joseca Yanomami povoam Brasília

No mesmo ano de lançamento da vídeo-carta de Graciela Guarani e da instalação de Jaider Esbell, em ato organizado pelo Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana, desenhos de Joseca

Yanomami foram projetados na fachada do Congresso Nacional como parte da cerimônia de entrega da petição *on-line* mobilizada pela Campanha #ForaGarimpoForaCovid¹², destinada às autoridades federais. A intervenção artística – denominada *O sopro dos xapiri*¹³ (FÓRUM, 2020) – se instalou na arquitetura de Oscar Niemeyer, com desenhos de coloridíssimas araras e com árvores e palmeiras esvoaçantes. Flechas cortaram as torres gêmeas da edificação, e, igualmente, danças rituais ocuparam os 27 pavimentos dos dois edifícios. A abóbada parabólica rasa recebeu uma floresta abrilhantada, e, ainda, a cúpula em formato de tigela foi tomada por uma cobra-grande arroxeadada. Na construção de concreto também foram projetadas as seguintes frases: “Amar a Terra-Floresta”, “Juntos povo da floresta e o povo da cidade” e “Vidas indígenas importam”.

Na ocasião da intervenção, por algumas horas a asséptica brancura e as linhas retas do modernismo da capital do país foram povoadas pelos *xapiri* da floresta, espíritos-auxiliares que as(os) xamãs “fazem descer” e “fazem dançar” para ajudá-las(os) no árduo trabalho de manter a integridade da *Urihi a* [Terra-floresta] e o céu do mundo suspenso. Apenas as(os) xamãs podem ver esses espíritos-imagens minúsculos, que têm um canto melodioso e possuem um brilho extremamente ofuscante. Eles moram no peito do céu, descem para quem os chama em seus grandes espelhos e são cobertos de penugens brancas, uma pintura corporal reluzente e ornamentos de penas brilhantes. Os *xapiri* são também conhecidos por sua valentia em defesa da floresta, podem dar muito medo por sua tamanha magnitude e são ainda muito limpos e cheirosos¹⁴ (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 110-131; VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Infelizmente, a ameaça do garimpo ilegal de ouro nas terras Yanomami não é recente. Em meados de 1993, ocorreu o “Massacre de Haximu”, chacina de dezesseis indígenas yanomami do alto Orinoco por garimpeiros brasileiros, no território do povo de Haxima u. O crime foi considerado pela Justiça brasileira como uma tentativa de genocídio, fato inédito em se tratando de massacre contra indígenas no Brasil (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 571-582 e 691). Já ao longo dos anos 1980, a década anterior, tinha se intensificado na região a corrida pelo ouro, quando cerca de quarenta mil garimpeiros ilegais invadiram o território Yanomami (p. 46). Tal atividade ilegal fez com que epidemias letais se alastrassem entre esses povos, assim como foi responsável pela contaminação de rios e, conseqüentemente, de peixes. Além disso, o garimpo ilegal produziu – e continua a produzir – a escassez de caça, por ser um motor veloz que destrói a floresta. Em meio à pandemia de Covid-19 – e sob o aval do governo brasileiro, por meio de um discurso que incentiva as invasões ilegais garimpeiras –, cerca de vinte mil garimpeiros continuam nessa região e são os principais vetores desse vírus altamente contagioso¹⁵.

Diante da destruição causada pelos garimpeiros ilegais no território do povo Yanomami,

¹² A Campanha #ForaGarimpoForaCovid é uma iniciativa do Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana e das seguintes instituições: Hutukara Associação Yanomami (HAY), Associação Wanasseduume Ye'kwana (Seduume), Associação das Mulheres Yanomami Kumirayoma (AMYK), Texoli Associação Ninam do Estado de Roraima (Taner), Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (Ayrca). Mais informações em:

<<https://www.foragarimpoforacovid.org/>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

¹³ Tal intervenção artística com os desenhos de Joseca Yanomami e frases de Davi Kopenawa Yanomami demandou a participação de uma grande equipe parceira. Cf. Fórum (2020). E, para assistir parte da intervenção realizada com os desenhos de Joseca, acessar: <https://www.youtube.com/watch?v=_b-Itr31QwY>. Acesso em: 19 jul. 2021.

¹⁴ Aqui, a “limpeza” e o “bom odor” fazem parte de uma miríade de exigências dos próprios *xapiri*, já que, por exemplo, o cheiro de álcool dos perfumes dos não indígenas e o fedor de pênis podem afugentá-los para longe. Dessa forma, tais espíritos são caracterizados por meio de elementos que recobrem o bom cheiro da tinta fresca de urucum e a completa ausência do odor da fumaça de caça (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 112).

¹⁵ Para mais informações sobre o contexto recente da invasão do garimpo ilegal no Território Yanomami, ver: <<https://www.foragarimpoforacovid.org/>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

a produção artística de Joseca – sobretudo, constituída por desenhos – trata dos espíritos *xapiri* e da tarefa dos mesmos de zelar pela floresta e pelo povo que a habita. Geralmente, os desenhos são multicoloridos e apresentam os *xapiri* num ambiente de floresta, exibindo suas danças rituais, seus corpos pintados e bastante adornados. Há, na produção do artista, a recorrência de longos títulos que, de alguma maneira, sugerem aspectos daquilo que foi desenhado. Por exemplo: *Ainda que os garimpeiros espalhem muita sujeira na floresta, os espíritos a limpam, voltando assim a aparecer ali suas clareiras, suas braçadeiras de pena de arara, suas penugens brancas e seus ornamentos feitos com pequenos pássaros coloridos.*

Portanto, essa legião de espíritos cintilantes, luminosos, magníficos, ofuscantes, potentes, resplandecentes, e assim por diante, faz uma contraposição direta às doenças epidêmicas [*xawara*] e a vigente destruição derramada no território do povo Yanomami. Na intervenção com os desenhos de Joseca Yanomami, os *xapiri* são acionados para fazer frente contra à atual invasão garimpeira que derruba árvores, contamina os rios com o mercúrio, afugenta a caça, degrada o solo, espalha doenças – e, no contexto da pandemia de Covid-19, dissemina um vírus altamente contagioso –, provocando a morte dos habitantes dessas terras.

Povoar Brasília com os desenhos que dão a ver os *xapiri* é lembrar que esses espíritos podem fugir e nunca mais voltar, se a destruição da *Urihi a* continuar. E nesse sentido seria mesmo o fim da humanidade, pois não haveria mais os espíritos-auxiliares das(os) xamãs para sustentarem o céu¹⁶ do Planeta. Como enfatizam Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 476): “Aí, furiosos, [os *xapiri*] irão fugir para longe de nossa terra e os humanos ficarão à mercê de todos os males. Os brancos não poderão fazer nada, mesmo com seus médicos e suas máquinas”.

Por meio das projeções dos desenhos, apresentar imagetivamente as reivindicações do Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana é assegurar uma cosmo-proposta que reafirma tudo aquilo que não compreende a “floresta de cristal”¹⁷: as mortes desenfreadas, os lamaçais provocados pela atividade ilegal do garimpo, as doenças devoradoras, as matas queimadas e invadidas por máquinas que comem a terra, a “fumaça do metal”¹⁸, que produz muitas mortes e dissemina ainda mais doenças, a produção de vulnerabilidades aos povos da floresta, a série de destruições que assustam os *xapiri* e os mandam para longe. Enfim, todas as desmedidas dos não indígenas contra aquilo que possa cessar a continuidade e a luminescência desse cosmos extremamente pungente em sua beleza brilhante. Portanto, o brilho aqui constitui uma cosmopolítica que é feita de maneira a garantir a possibilidade de um céu suspenso; para que indígenas e não indígenas possam continuar existindo por debaixo dele.

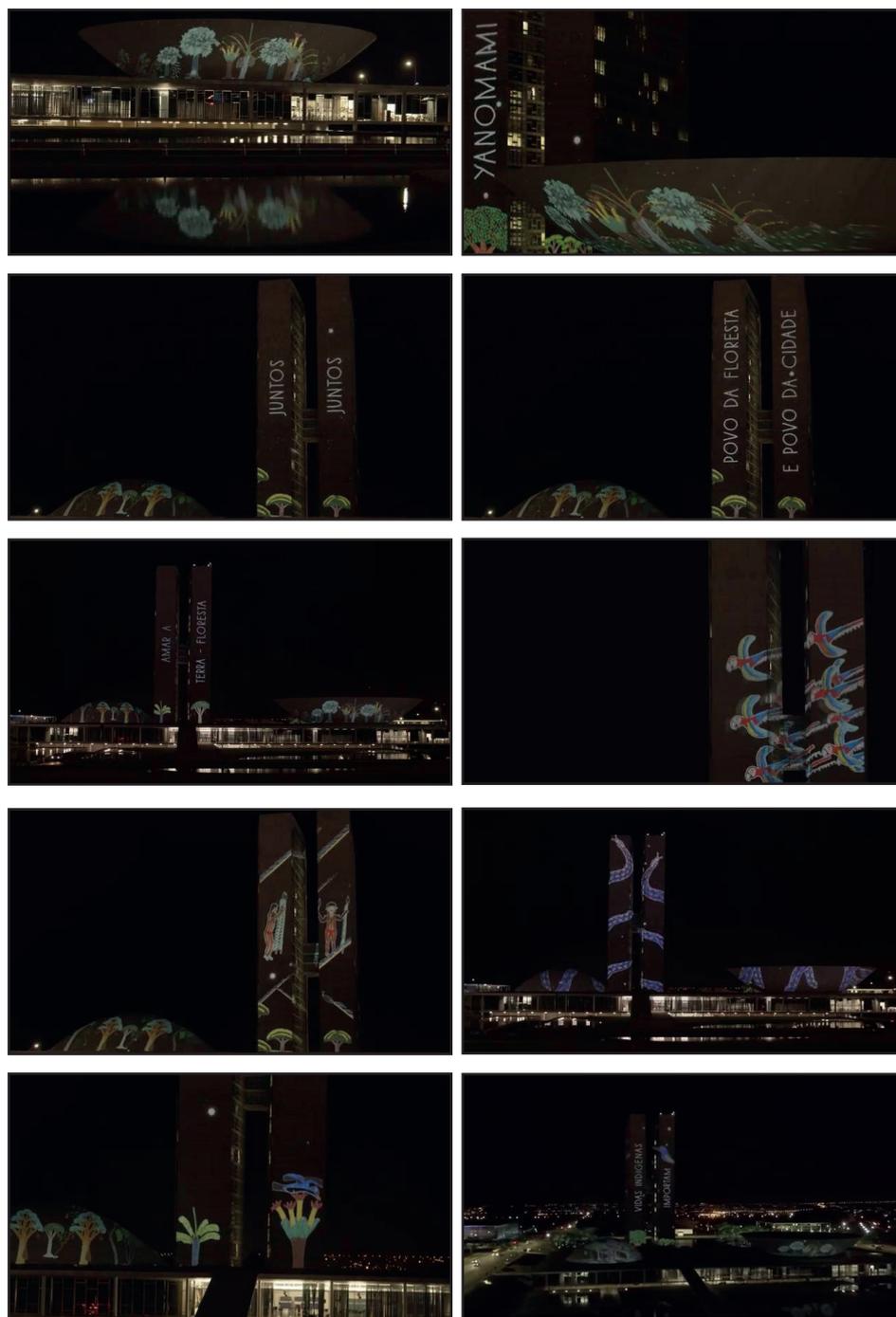
A emergência dessa produção artística na última etapa da Campanha #ForaGarimpo-ForaCovid entrelaça o brilho inerente do cosmos yanomami a uma negociação com o mundo dos brancos. A intensa claridade – ainda mais enfatizada com os pontos de luz da projeção no Congresso Nacional – é uma forma de tradução que dá a ver aos não indígenas aspectos desse mundo forjado na própria resplandecência dos companheiros-espíritos do povo Yanomami: os *xapiri*.

¹⁶ Cf. algumas notas sobre “Como amarrar o céu com firmeza?” em: Andrade Neto (2020b).

¹⁷ “Floresta de cristal” em referência à sugestão de Viveiros de Castro (2006) para tratar da luminescência dos espíritos amazônicos. E a “Floresta de cristal” corresponde também à integridade dos mundos ameríndios. Ela assegura a ecologia das relações emergentes entre pessoas, animais, plantas, espíritos, pedras, espelhos, parafernálias xamânicas, e assim por diante.

¹⁸ Como explica o caderno de notas do livro *A queda do céu*, “os Yanomami consideram que as doenças contagiosas se propagam na forma de fumaça, de onde [vem] a expressão *xawara wakixi*, ‘fumaça de epidemia’ [...]. *Xawara* designa, genericamente, todas as doenças infecciosas contagiosas” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613).

FOTOGRAFIA 3 – Frames do vídeo *O sopro dos xapiri – Xapiri Pë Në Mari*



Fonte: Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana e Instituto Socioambiental (2020).

Demarcar as telas: guerrear no ciberespaço

O Acampamento Terra Livre (ATL)¹⁹ foi a primeira grande mobilização dos povos indígenas a ocorrer de forma virtual no mês de abril do ano de 2020, diante da pandemia de coronavírus. No ano de 2021, em sua segunda edição *on-line*, experimentaram um evento maior e de grande engajamento nos espaços virtuais. A expressão “demarcar as telas” circulou nas redes sociais, inaugurou um novo formato para essa mobilização e firmou um lugar para tantas outras iniciativas na pandemia.

Aliado à luta pela “demarcação de terras”, o “demarcar as telas” recebeu notoriedade no ciberespaço, ocupando lugares antes nunca adentrados com tanta vivacidade pelos povos indígenas. Foram mobilizados *sites*, redes sociais, plataformas de vídeos e de áudio. Quanto à arte indígena contemporânea, exposições puderam ser visitadas virtualmente e também no modo presencial.

Nesse contexto, os trabalhos artísticos foram produzidos na frente das câmeras, alcançando distintas formas de registro e audiência. Na urgência de fazer da arte protesto e proporcionar afetos, a luta pela vida e existência de incontáveis seres fez emergir o cosmo brilhante da arte indígena contemporânea em sua vitalidade cintilante, que confrontou as mortes dos indígenas e não indígenas que sucumbiram à sufocante doença infecciosa.

Assim como o ATL, os projetos artísticos que trouxemos logo acima compartilham da mesma necessidade e do mesmo anseio de fazer ações de enfrentamento circularem no ciberespaço, devido às medidas restritivas de combate ao coronavírus. Sendo assim, os trabalhos de Jaider Esbell e Joseca Yanomami partiram de uma ação em dois momentos: (1) a instalação das cobras-grandes e a projeção de desenhos a céu aberto – respeitando as normas de segurança e buscando manter o distanciamento social; e, ao mesmo tempo, (2) a veiculação e a promoção dessas ações no espaço *on-line* – com um *modus operandi* alinhado à “demarcação das telas”. Dessa forma, elaborar uma reflexão artística para tratar desses tempos pandêmicos exigiu uma estrutura que pudesse dar continuidade aos projetos desses artistas de maneira que estivessem de acordo com as normas sanitárias para frear a circulação do SARS-CoV-2 e que pudessem se ajustar às telas de celulares, computadores, entre outros, para fazer circularem suas cosmo-propostas.

Com atenção às ações no ciberespaço, ambas as propostas lançaram múltiplas formas de ocupação das redes. Observamos, por exemplo, a circulação de fotografias de *Entidades* dentro do perfil do artista Jaider Esbell nas redes sociais, bem como o compartilhamento dessas mesmas fotografias em inúmeros perfis dedicados às ou solidarizados com as questões indígenas. Ainda, peças audiovisuais da instalação com as cobras-grandes foram produzidas para uma plataforma gratuita de vídeos (ESBELL, 2020). De forma semelhante, foi feita a veiculação de *O sopro dos xapiri* por meio de fotografias nas redes sociais e *sites*. Como também foi produzida uma peça audiovisual para adensar e difundir as reivindicações da campanha #ForaGarimpoForaCovid (FÓRUM, 2020). Essa intervenção com os desenhos de Joseca Yanomami em Brasília foi ainda documentada e transformada em um curta-metragem intitulado *O sopro dos xapiri – Xapiri Pë Në Mari*, com direção do coletivo Barreira Y (formado por Gisela Motta, Isabella Guimarães e Mariana Lacerda).

¹⁹ O ATL teve início em 2004 por meio de uma mobilização nacional articulada por organizações indígenas (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo (Apoimne), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpin Sudeste), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpin Sul), Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY Guasu), Comissão Guarani Yvyrupa, Conselho do Povo Terena, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e Mobilização Nacional Indígena (MNI)), visando reivindicar direitos conquistados através de suas lutas e garantidos pela Constituição Federal de 1988 (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2021).

Além disso, transpondo as estruturas e apagamentos coloniais, as produções artísticas ameríndias provocaram novos sentidos ao ocuparem simultaneamente os espaços virtuais e físicos. Assim, além de “demarcar as telas” propriamente no ciberespaço, tal ação também “demarcou” o Viaduto Santa Tereza e o Congresso Nacional – ora imputando à área central da capital mineira uma memória de aldeamentos ancestrais, ora reativando no modernismo brasileiro uma indianidade que foi transfigurada pelas mãos do projeto político-urbanístico-arquitetônico da capital federal. Dessa forma, essas estratégias de “demarcação” são asseguradas também pela via da “retomada”, de repovoar os espaços originários que foram soterrados e invisibilizados pela “marcha do progresso”.

Em relação à vídeo-carta de Graciela Guarani, a qual fez parte do projeto *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* [Conversas entre mulheres guerreiras], realizada também por outras profissionais audiovisuais, chama a atenção o fato de ser uma documentação – no calor dos fatos – a respeito das vivências indígenas em pandemia e um relato sobre os entraves decorrentes da doença contagiosa para os povos indígenas no contexto urbano e nos territórios não urbanos. Nos primeiros meses da circulação do vírus no Brasil, o longo projeto de vídeo-cartas já conseguiu elaborar reflexões que giravam em torno dos ataques contra os povos indígenas, acentuados na pandemia.

Dessa forma, com vistas a elaborar uma narrativa que abarcasse as mazelas cotidianas provocadas pelo surto de contágios, as vídeo-cartas estimularam reflexões no sentido de sugerir alternativas à devastação perpetrada pelos brancos contra os povos indígenas. Logo, o *Nhemongueta Kunhã Mbaraete* dinamiza com perspicácia um documento que trata da pandemia nos mundos indígenas com o interesse de estimular a disseminação desse conteúdo cosmo-crítico no ciberespaço. Assim, ganhando projeção e se inserindo numa audiência ampla por meio da disponibilização da série audiovisual em uma plataforma gratuita de vídeos, bem como na sua veiculação em festivais de cinema e na disseminação dessas palavras-imagens em redes sociais e publicações científicas *on-line*.

Entre outras coisas, “demarcar as telas” durante a pandemia possibilitou a continuação das lutas dos povos indígenas também no sentido de tomar para si o ciberespaço como uma arena de reivindicações, buscando a visibilidade de suas ações na defesa de direitos originários e constitucionais, assim como na batalha contra o genocídio dos povos originários e de diferentes minorias, intensificado com a Covid-19.

Outra dimensão importante desses levantes é o modo como estes responderam às crises dos tempos pandêmicos, forjando reflexões com vistas às novas formas de habitar o mundo e sublinhando alternativas em oposição à obstinação predatória dos não indígenas (KRENAK, 2020a; BENITES, 2020b). Além disso, entendemos ainda que as propostas artísticas de Jaider Esbell, Graciela Guarani e Joseca Yanomami se aliam às plataformas *on-line* e trazem sensíveis contribuições artísticas às lutas indígenas, as quais se firmam junto às “memórias ancestrais” (BENITES, 2020a), guiando suas artes a fazerem luzir inúmeras partículas luminosas em um céu encoberto pela “fumaça do metal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e apontando para um bem-viver das “constelações de gente”²⁰ (KRENAK, 2020b).

Considerações finais

Este artigo pretendeu abordar o contexto da pandemia de Covid-19 ancorada nas narrativas ameríndias sobre os processos de constantes ameaças aos povos originários e a suas lutas. Por meio da produção de três artistas indígenas, seguimos suas criações no resquício de partículas luminosas deixadas ao longo do caminho como filamentos de uma rede de articulações virtuais, espirituais,

²⁰ “Constelações de gente” é como o autor Ailton Krenak (2020b, p. 26) se refere aos povos originários em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo*.

materiais, biológicas, ancestrais e assim por diante. Consideramos, portanto, o engajamento com o brilho como uma ação pela qual se revelam relações ancestrais, constantemente atualizadas em cosmopolíticas, fazendo da arte indígena contemporânea uma ferramenta de transformação do “estado de energia densa” (ESBELL, 2018) em um imbricado imaterial/material gerador das próprias produções artísticas.

Sáimos da Pan-Amazônia em direção a Belo Horizonte (MG) seguindo o rastro da poderosa entidade onipotente Cobra-grande; caminhamos e pedalamos com o brilho ancestral dos saberes das mulheres Guarani; e, além disso, também flutuamos com os coloridíssimos *xapiri* refletidos em seus espelhos luminosos na capital federal. Para, assim, seguirmos pelo ciberespaço demarcado com as ações ameríndias nas redes sociais e plataformas virtuais – as quais promovem visibilidades e visualidades das produções indígenas nas artes, na música, no audiovisual e nas articulações de suas organizações de luta em defesa de seus direitos originários.

Desse modo, sugerimos a “cosmopolítica do brilho” como uma chave analítica para a compreensão das iniciativas artísticas frente ao contexto da pandemia de coronavírus e, ainda, entendendo-a como uma cosmopolítica ancestral contrária às devastações generalizadas do “povo da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015). E, nesta pesquisa, a “cosmopolítica do brilho” emergiu por meio dos projetos artísticos de Jaider Esbell, Graciela Guarani e Joseca Yanomami, dinamizando uma atenção voltada às precarizações (re)forçadas pelo SARS-CoV-2 e à produção de horizontes alternativos com vistas a futuros possíveis. Portanto, o brilho imanente da arte indígena contemporânea produz contraproposições ao poder mortífero da destruição, atenuado em tempos de pandemia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE NETO, Alberto Luiz de. Andança cambaleante: cosmopolítica do brilho. In: *Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia Saberes insubmissos: diferenças e direitos*, 2020, Rio de Janeiro (evento *on-line*), 2020a.

ANDRADE NETO, Alberto Luiz de. Como amarrar o céu com firmeza? *Wamon* – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM, v. 5, pp. 135-150, 2020b.

ANDRADE NETO, Alberto Luiz de; SOUSA, Alexsander Brandão Carvalho de. Sandra Benites [verbete]. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2021.

ARTICULAÇÃO DOS Povos Indígenas do Brasil. Acampamento Terra Livre. 2021. Disponível em: <<https://apiboficial.org/atl2021/>>. Acesso em: 03 ago. 2021.

BENITES, Sandra. Entrevista com Sandra Benites. In: OBRIST, Hans Ulrich. *Hans Ulrich Obrist: entrevistas brasileiras*, vol. 2. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, pp. 269-280, 2020a.

BENITES, Sandra. Piração. In: *Corpos que falam: um lugar para as vozes de estudantes de pós-graduação em quarentena [on-line]*. Museu Nacional: Rio de Janeiro, 2020b. Disponível em: <<https://corposquefalam.weebly.com/escritas/piracao-sandra-benites-ppgasmnufrj>>. Acesso em: 23 fev. 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ESBELL, Jaider. *Memória e cultura Makuxi* [E-book]. Por Jaider Esbell; Simone Oliveira, Verli Petri (orgs.). Santa Maria, RS: Laboratório Corpus/PPGL/UFSM, 2014.

ESBELL, Jaider. Makunaima, meu avô em mim! *Illuminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, jan./jul., pp. 11-39, 2018. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/85241>>. Acesso em: 23 fev. 2022.

ESBELL, Jaider. *Entidades*. Escultura inflável, formada por duas cobras de 17 m de comprimento e 1,5 m de diâmetro cada, instaladas no Viaduto Santa Tereza. Belo Horizonte, 2020. Disponível em: <<https://cura.art/index.php/portfolio/jaideresbell/>>. Acesso em: 21 fev. 2022.

ESBELL, Jaider. *Entidades*. [Vídeo do processo de instalação da obra]. CURA, Circuito Urbano de Arte, 1 out. 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/Doc3UXn70M4>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

ESBELL, Jaider. [Entrevista ao canal Arte1, sobre a obra *Entidades*], 23 out. 2020. Disponível em: <<https://youtu.be/6nGKE98ldzE>>. Acesso em: 13 jul. 2021.

FÓRUM DE Lideranças Yanomami e Ye'kwana e Instituto Socioambiental. *O sopro dos xapiri* [Xapiri Pë Nē Mari]. [Intervenção urbana: animação em três canais projetada no Palácio do Congresso Nacional, Brasília]. Desenhos: Joseca Yanomani. Frases: Davi Kopenawa Yanomani, 7 dez. 2020. 1:39 min. Youtube. Disponível em: <https://youtu.be/_b-Itr31QwY>. Acesso em: 03 jun. 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015[2010].

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b[2019].

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2009.

NHEMONGUETA KUNHÃ Mbaraete. Conversas n. 1. Direção: Michele Kaiowá, Graciela Guarani, Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Sophia Pinheiro. Instituto Moreira Salles, Programa “Convida”. Vídeo-cartas, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X7RLf1-TaRo&feature=emb_title>. Acesso em: 20 jun. 2021.

PEREIRA, Rosilene Fonseca; ANDRADE NETO, Alberto Luiz de. Os pássaros dos sonhos. *Revista ClimaCom*, Universidade Estadual de Campinas, v. 7, n. 19, [s.p.], 2020. Disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/os-passaros-dos-sonhos/>>. Acesso em: 23 fev. 2022.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, pp. 442-464, 2018[2007].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Revista Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, pp. 319-333, 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>>. Acesso em: 23 fev. 2022.

Recebido em: 10/09/2021

Aceito em: 31/01/2022

Testemunhos etnográficos da pandemia: a COVID-19 entre povos indígenas e quilombolas na Amazônia

Testimonios etnográficos de la pandemia: COVID-19 entre pueblos indígenas y quilombolas en la Amazonia
Ethnographic testimonies of the pandemic: COVID-19 among indigenous peoples and quilombolas in the Amazon

Alexandre Aniceto de Souza¹
Liliane Lizardo Salgado²
Ozaias da Silva Rodrigues³
Thiago Mota Cardoso⁴

Resumo: O presente artigo é uma contribuição de mestrandes e doutorantes em antropologia para os esforços reflexivos, constituindo-se como uma experimentação coletiva, em várias mãos, para a produção antropológica em torno da pandemia do coronavírus. Resultado de uma experimentação de produção textual no âmbito da disciplina “Vida, Pandemia e Política: Olhares Antropológicas” do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), o texto se inspira na noção de “testemunho” e de “etnografia em retalhos” para cruzar olhares antropológicos sobre a pandemia, seus efeitos no “chão” onde vivem povos indígenas e comunidades quilombolas e a estratégias destes coletivos em con-viver num evento catastrófico.

Palavras-chave: pandemia, covid-19, Amazônia, povos indígenas, quilombolas

Resumen: Este artículo es un aporte de los estudiantes de maestría y doctorado en antropología a los esfuerzos reflexivos, constituyendo una experiencia colectiva, en varias manos, para la producción antropológica en torno a la pandemia del coronavirus. Fruto de un experimento de producción textual en el ámbito de la disciplina “Vida, Pandemia y Política: Perspectivas Antropológicas” del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS / UFAM), el texto se inspira en las nociones de “testimonio” y “ etnografía “en parches” para cruzar perspectivas antropológicas sobre la pandemia, sus efectos en el “suelo” donde viven los pueblos indígenas y las comunidades quilombolas y las estrategias de estos grupos para convivir en un evento catastrófico.

Palabras clave: pandemia, covid-19, Amazonia, pueblos indígenas, quilombolas

Abstract: This article is a contribution of master’s and doctoral students in anthropology to this reflective effort, constituting a collective experience, in several hands, for the anthropological production around the coronavirus pandemic. Result of an experiment in textual production within the scope of the discipline “Life, Pandemic and Politics: Anthropological Perspectives” of the

¹ Graduado na Licenciatura Intercultural Indígena do Instituto INSIKIRAN de Formação Superior Indígena da UFRR. Atualmente cursando Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. pawankasko@gmail.com

² Mestre e Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. lilianelizardo49@gmail.com

³ Mestre em Antropologia pelo PPGA - UFC/UNILAB e Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. ozaiaufc@gmail.com

⁴ Doutor em Antropologia Social pela UFSC, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. thiagocardoso@ufam.edu.br

Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS/UFAM), the text is inspired by the notions of “testimony” and “ethnography in patches” to cross anthropological perspectives on the pandemic, its effects on the “ground” where indigenous peoples and quilombola communities live and the strategies of these groups in living together in a catastrophic event.

Keywords: pandemic, covid-19, Amazon, indigenous peoples, quilombolas

Introdução

Dezembro de 2019, na província de Wuhan, China, emerge um caso de pneumonia reportado à Organização Mundial da Saúde (OMS) como uma variante de um Coronavírus, o SARS-COV 2. Um caso de pneumonia de origem desconhecida. A infecção respiratória por ele gerada, chamada de Covid-19, logo se mostrou altamente contagiosa. Em pouco tempo o vírus prolifera por meio dos circuitos globais de pessoas e mercadorias, tendo se espalhado rapidamente por mais de 115 países, engendrando uma pandemia que perdura até o presente momento (COSTA, 2020). A despeito dos negacionistas de extrema-direita, medidas sanitárias são tomadas pelos Estados Nacionais e por bairros e comunidades locais, com maior ou menor grau de coerção ou por meio do apoio mútuo, como a instituição do “isolamento social” (com restrições de movimento), o fechamento do comércio e instituições laborais e o uso de máscaras e medidas de higienização. Apesar destas medidas, o impacto da proliferação viral gerou enorme número de casos de infecção e morte, sobrecarga na infraestrutura de saúde, colapso social e econômico e uma corrida biomédica em torno da vacina.

Muito se tem especulado sobre as origens da pandemia. Seria o SARS-COV 2 um vírus que emerge da natureza, num salto selvagem por entre corpos humanos ou foi malignamente uma criação laboratorial? A tese mais convincente é de que o vírus emerge de um “encontro infeliz”: quando a maquinaria do desenvolvimento da modernidade capitalista, por meio da destruição dos habitats e da criação de fábricas de confinamento animal, engendra a fricção inesperada entre espécies (WALLACE, 2020; BENSUSAN, 2020). Soma-se isso à precariedade dos sistemas de solidariedade social dos diversos países afetados e temos aí uma pandemia mortal. Como diria Bruno Latour, a agência viral paralisou o mundo, escancarando as ruínas da modernidade (LATOURE, 2020).

A antropologia e a filosofia não deixaram de acompanhar os rastros virais e uma série de publicações ensaísticas e artigos foram sendo produzidas no desenrolar de uma vida em transe. Destacamos a publicação dos textos do projeto *Pandemia Crítica*, na página da editora N-1⁵, o *Boletim Cientistas Sociais e Coronavirus* no site da ANPOCS⁶ e dossiês como os dois números da revista *Mundo Amazônico* com o tema *Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19*⁷. As relações da pandemia com as históricas técnicas de gerir a vida e a morte das populações foram atualizadas para compreender as novas formas de produção dos corpos, a somatopolítica como descrita por Paul Preciado (2020), bem como sobre as facetas do racismo no campo da saúde (MARIN, 2020; SANTOS, 2020; STOLL et al. no prelo). A própria noção de vivo e não vivo, bem como das (im) possibilidades de compor vínculos com os “seres criaturais” (HARAWAY, 2019), como os vírus, foram objetos de reflexão filosófica (COSTA, 2020; FERREIRA, 2020; COCCIA, 2020) e das abordagens da etnografia multiespécie (KIRKSEY, 2020). Outros trabalhos reflexivos de cunho mais militante encaravam a tarefa de romper com o dualismo natureza e sociedade, ao articular a emergência da pandemia como fruto das configurações infraestruturais no capitalismo

⁵ Ver em <https://www.n-1edicoes.org/textos>

⁶ Ver em <https://anpocs.com/index.php/ciencias-sociais/destaques/2325-boletim-semanal>

⁷ Ver em <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/issue/view/5527>

tardio e no neoextrativismo, que faz confluir mercadorias, infraestruturas, transformação de paisagens e rompimento de modos de vida em múltiplas-escalas e temporalidades (Coletivo Chuang, 2020; WALLACE, 2020; BENSUSAN, 2020; MORAES, 2021).

Neste circuito de produção reflexiva, podemos dar destaque a todo esforço em se pensar a circulação do SARS COV 2 como um acontecimento cosmopolítico por meio das reflexões e estratégias de povos indígenas. O livro de Aparecida Vilaça (2020), *Morte na Floresta* traz, ao mesmo tempo, uma contundente reflexão sobre a história dos genocídios dos povos indígenas sul americanos e sua relação com epidemias coloniais e às perspectivas dos povos indígenas sobre como responder aos processos epidêmicos e pandêmicos. O livro de Vilaça acompanha as reflexões cosmológicas e etiológicas oriundas do pacto etnográfico entre o líder yanomami David Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2019). O artigo de Els Lagrou (2020) sobre a noção Huni-Kuin de Nissun e a vingança do povo morcego é um outro exemplo desse exercício reflexivo. Cabe, sobretudo, destacarmos a incursão de antropólogos e antropólogas indígenas na escrita sobre seus pensamentos e estratégias frente a Covid-19 (AZEVEDO et al. 2021; AURORA, 2020; BARRETO, 2020; MUNDURUKU, 2020; KRENAK, 2020), muitas destas publicadas no site da plataforma Pandemias na Amazônia⁸, situado na Universidade Federal do Amazonas.

O presente artigo é uma contribuição de mestrandes e doutorantes em antropologia para esses esforços reflexivos, constituindo-se como uma experimentação coletiva, em várias mãos, para a produção antropológica em torno da pandemia do coronavírus. Resultado de uma experimentação de produção textual no âmbito da disciplina “Vida, Pandemia e Política: Olhares Antropológicos” do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), o texto se inspira na noção de “testemunho” e de “etnografia em retalhos” (APARICIO, et al. 2020) para cruzar olhares antropológicos sobre a pandemia, seus efeitos no “chão” onde vivem povos indígenas e comunidades quilombolas e a estratégias desses coletivos em conviver num evento catastrófico.

A chegada da COVID 19 na “cidade mais indígena do Brasil”

por Liliane

A humanidade e principalmente nós indígenas não imaginávamos que no ano de 2020 iria se iniciar um novo modo de viver que mudaria a vida de milhares de pessoas de todas as classes sociais, pobres, ricos, negros, brancos e indígenas que enfrentariam a doença desconhecida. Um vírus invisível que foi capaz de fazer muitas pessoas perderem parentes e enfrentarem dias de pesadelo, sem saber se existiria o amanhã, onde a fé se fortaleceu e as medicinais tradicionais indígenas que estavam desaparecendo e perdendo o seu valor, foram resgatadas e mais valorizadas pelos indígenas da região.

As notícias referentes a Covid -19 foram informadas pelos jornais, fazendo com que a cidade mais indígena entrasse em desespero, pensava-se que, pelo fato de o vírus estar em um país distante, os indígenas não seriam afetados. Em São Gabriel da Cachoeira, localizada no Estado do Amazonas, foi criado um comitê de enfrentamento com representantes de vários órgãos do município, com o objetivo de fazer barreiras sanitárias para tentar impedir que o vírus desembarcasse na cidade mais indígena do Brasil e matasse os indígenas da região. Foram feitas várias reuniões para se preparar para o dia em que o vírus chegasse à cidade. Equipes de saúde ficavam nos portos da cidade, nos aeroportos, onde tivesse acesso de chegada de outros locais, como cidades vizinhas e vindas da Capital, para tentar impedir que pessoas de outras cidades desembarcassem e ficassem circulando na cidade transmitindo o vírus. As pessoas que estavam em Manaus não conseguiram retornar para São Gabriel da Cachoeira e, assim, o inverso, o trânsito de pessoas querendo ir para

⁸ Ver em <https://www.pandemiasamazonia.com.br/>

Manaus em busca de tratamento também estava impedido, pois não havia barcos, lanchas transportando passageiros, havia apenas avião para locomoção de pacientes doentes.

Panfletos foram criados pelo Instituto Socioambiental - ISA nas línguas indígenas, informando a importância do distanciamento social e da higiene das mãos para evitar que os indígenas se contaminassem, pois no início foi difícil. Como falar para um parente parar de se reunir no centro comunitário aos domingos para comerem juntos a *quinhampira*? Como falar para o parente não cumprimentar o outro parente sem apertar as mãos? Pensei que estariam “fritos”, porque achei que seria impossível.

Equipes de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI foram designadas a irem nas beiradas dos rios onde os Hup'dah estavam instalados no momento em que resolviam as situações de documentos, bolsa família etc.. As equipes tinham o objetivo de informar que uma doença nova e desconhecida estava chegando à cidade e que o meio de prevenção seria o distanciamento social e a lavagem das mãos, pois a única informação que tínhamos é que não havia cura para a doença, não havia remédio e que caso a pegássemos, provavelmente morreríamos. O que poderia ser feito era retornar as suas aldeias o mais rápido possível, para fugir do vírus que estava a caminho e se isolar, não recebendo visitas de outros parentes indígenas.

Depois de diversas tentativas de impedimento de o vírus desembarcar em São Gabriel, infelizmente o tão temido dia chegou, em abril de 2020, quando diversos parentes indígenas começaram a ir a óbito no Hospital Militar de São Gabriel da Cachoeira. A partir daí começamos a enfrentar uma guerra diária com um vírus invisível, sem saber que tipo de invasor estaríamos enfrentando, sem ter remédio certo para a cura. A única informação repassada foi sobre os métodos de prevenção, porém a cura da doença não existia para os “brancos”. A partir de então, era tudo ou nada, já que não tinha remédio dos brancos, já que é uma doença de branco, os indígenas foram usando seus conhecimentos tradicionais que foram repassados de geração a geração, remédios caseiros feitos à base de plantas, como cascas e raízes de árvores, acompanhados de benzimentos. Defumações eram feitas ao redor das casas e nas pessoas, para evitar que o vírus entrasse naquela casa, naquele momento eram as armas que os indígenas possuíam para enfrentar a Covid-19.

Sendo que os pajés ou benzedores indígenas estão acostumados a curar as doenças nossas, de índios, como as doenças causadas por seres encantados ou por outros pajés, com a chegada da Covid 19 os remédios caseiros tradicionais indígenas foram mais valorizados, pois já vinham sendo usados desde muitos séculos para cura de diversas doenças que enfrentam até os dias atuais. Há famílias que tomavam diariamente chá de casca de saracura mirá, paracanaúba, entre outros, para evitar que pegassem a doença, ingerindo como método de prevenção, sendo assim desde crianças até os anciãos tomavam o remédio. As defumações com breu, chicantá, casa de cupim eram feitas ao redor da casa para evitar que o vírus chegasse naquela residência. Além disso, as coisas simples que não eram mais valorizadas começaram a ter valor, como o simples aperto de mão que serve para cumprimento fez falta, o abraço não pode mais ser dado, as festas com datas importantes não poderiam mais ser comemoradas.

Nós, indígenas, já havíamos enfrentado outras epidemias ou pandemias desde a colonização, sendo que só conhecíamos por histórias dos nossos antepassados e não havíamos vivenciado.

Segundo Munduruku (2020, p. 06):

Nós pedimos tanto, mas infelizmente o vírus chegou aqui. A gente não vê esse inimigo, ele é tão traiçoeiro que qualquer um pode pegar. Uma doença do capitalismo, que veio da matança dos animais, veio da destruição das florestas, veio da contaminação dos rios. Uma doença dos pariwat que só querem os recursos para abastecer o desenvolvimento que produz morte. É um desenvolvimento de morte esse que o capitalismo faz, e esse desenvolvimento trouxe o vírus até aqui.

Concordo com Alessandra Korap Munduruku e também com Els Lagrou, que afirma que,

as epidemias são o resultado do desmatamento e da extinção dos animais que antes eram seus hospedeiros simbióticos. As epidemias são também o resultado de uma relação extrativista das grandes cidades com as florestas. Elas surgem nas franjas das florestas ameaçadas, nos interstícios da fricção interespecie e de lá são rapidamente transportadas para o mundo inteiro através de caminhões, barcos e aviões. E não é somente a caça, cujo estresses causa pandemias, outros animais também sofrem e causam doenças. Estes são prisioneiros de outra área intersticial entre a floresta e a cidade, a área rural do grande agronegócio alimentício, notória para o surgimento de novas gripes virulentas que podem virar pandemias. É nas grandes criações industrializadas de galinhas e porcos confinados que surgiram há alguns anos a chamada ‘gripe suína’ e outras que foram um prenúncio do vírus que observamos hoje (LAGROU, 2020).

Para Araújo (2020), o eco das epidemias anteriores e o fato de eles próprios reconhecerem que “quase acabaram”, levou o grupo a se concentrar em seus territórios e procurarem formas de enfrentar o período difícil que se avizinhava. Os pedidos dos profissionais de saúde para que permanecessem nas aldeias, os esforços das lideranças para abastecerem as famílias e as notícias do aumento das mortes no Brasil, não foram suficientes para que o grupo deixasse de frequentar a cidade. As notícias de que os beneficiários do programa de transferência de renda Bolsa-Família também se tornaram detentores do auxílio emergencial – garantia do pagamento de seiscentos reais por três meses –, fez com que alguns Karitiana se deslocassem para os bancos e o comércio de Porto Velho.

Os deslocamentos de indígenas da aldeia para a cidade em busca de alimentos industrializados e benefícios sociais, foi uma das grandes causas de o vírus ter chegado nas aldeias do Alto Rio Negro. Os indígenas não tinham o hábito de usar máscaras e outros equipamentos de proteção individual, álcool em gel ou lavagem para higienização contínua das mãos e muito menos manter distanciamento social que são as orientações da OMS. Havia filas em caixas lotéricas do município, onde os indígenas iam em busca de auxílio emergencial, como bolsa família, entre outros benefícios.

Sendo assim, São Gabriel da Cachoeira decretou estado de emergência e implementaram medidas para conter sua propagação, com recomendação de evitar aglomerações de pessoas e restrições severas de circulação até certos horários, palestras realizadas nas aldeias pelas equipes de saúde, temendo a lotação do único hospital da cidade com poucos leitos e a morte de vários indígenas.

Na cidade é mais fácil se isolar e se trancar em sua casa, na aldeia é mais complicado, sendo que quando alguém da aldeia adoece, os vizinhos querem visitar, levar remédio caseiro ou ajudar de alguma forma. Essa seria uma forma de um passar para o outro, pois se um indígena se contaminasse na cidade e fosse para a aldeia, isso seria o suficiente para contaminar todos da aldeia. E ainda tem aldeias de difícil acesso, onde para chegar no local, além de passar horas tentando entrar no igarapé, ainda tem que andar pelo caminho na mata diversas horas, sem contar a distância da cidade até o igarapé de voadeira. Não tem telefone ou algum meio de comunicação, os resgates, em caso de emergência, são somente de helicóptero pela equipe do DSEI, ficando mais difícil durante a pandemia, devido à questão de logística para sair de suas aldeias, seja via terrestre, fluvial ou até mesmo aérea. Ainda corriam o risco de se deslocar à cidade e não conseguirem uma

vaga no leito do Hospital por conta do alto índice da população que também procurava esse tipo de tratamento na cidade e, ainda, ir a óbito e ser enterrado longe de sua casa, família e amigos.

Muitos parentes morreram fora de suas terras, de suas aldeias, longe de seus parentes, pois foram encaminhados para Manaus ou estavam na cidade e, como seguiram o previsto, não puderam ter velório. Não puderam fazer o ritual de velar, chorar, cantar, contar histórias com os parentes, isso doeu demais em nossos parentes, pois já é doloroso perder um parente e, ainda mais, sem poder dar um enterro digno, ninguém quer perder alguém dessa forma, ou mesmo ninguém quer partir desse mundo para outro local. Me senti impotente sem poder fazer nada quando perdi o meu tio às 20 h e às 23 h ele já estava sendo enterrado no túmulo de meus avós maternos, sem a presença de seus parentes, sem seus amigos próximos para a última despedida. Meu peito sentia uma dor, estava sangrando. É muito dolorido uma pessoa forte e saudável, cheio de vida, perder a guerra para esse vírus. Tive medo pela minha mãe, filhos, tios e hoje estou aqui falando sobre esse assunto, após o noticiário falar de morte atrás de morte.

O indígena na aldeia tem o ar puro da natureza, desperta com o sol da manhã, tem os cantos do pássaro, tudo isso a mãe natureza dá para as pessoas, que não a preservam. Com a chegada desse vírus percebemos o quanto o ar puro ou respirar é tão importante, o valor é percebido em um leito de hospital sem poder respirar ou então respirar com a ajuda de um aparelho. Esse vírus está afetando a humanidade, pois as fruteiras continuam a dar frutos, as árvores continuam a crescer, os animais estão vivendo bem, percebe-se que esse vírus não mata pássaros ou outro tipo de animal. Quem está em desespero são os seres humanos, lembro que em janeiro os cachorros da rua choravam dia e noite que era de assustar, parecia que estavam sentindo que muita gente ia morrer ou que seus donos partiriam desse mundo.

Percebe-se que a quarentena nas aldeias e na cidade, imposta pela Covid – 19, nos faz refletir como a outra pessoa é importante, como somos tão frágeis perto de um vírus invisível, o que nos faz pensar como o dinheiro não serve para comprar o ar dos pulmões. Essa doença veio para mostrar que não importa a classe social, ela chega para todos, onde as pessoas aprenderam a valorizar as coisas simples da vida. Os indígenas resgataram seus conhecimentos tradicionais que estavam sendo substituídos pelos medicamentos industrializados e nessa nova doença o que foi mais valorizado foi a medicina tradicional e não a ocidental. Mas os dois caminhando juntos terão mais eficácia, tomando a vacina de um lado e tomando seu chá benzido de outro lado.

COVID-19 e as concepções Waiwai, ponderações acerca da pandemia

por Alexandre

Os Waiwai vivem na Amazônia setentrional, na região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana, são falantes de uma língua da família karib. No Brasil, as comunidades Waiwai estão localizadas em três Terras Indígenas: a T.I. Waiwai, no sudoeste de Roraima, T.I. Nhamundá-Mapuera, no noroeste do Pará e no norte do Amazonas a T.I. Trombetas-Mapuera, que abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará (CAIXETA DE QUEIROZ, 2008). Neste ensaio serão abordadas as experiências vividas pelos Waiwai e os acontecimentos durante a pandemia da COVID-19, que estão nas comunidades em Roraima, com quem tive maior aproximação desde o início da pandemia até a época atual.

No final do ano de 2019 os Waiwai souberam, por meios das mídias, do surgimento de um novo vírus no mundo, fortemente mortal para as pessoas. Inicialmente, algumas pessoas moradoras das comunidades Waiwai, não acreditaram que o vírus poderia alcançar o país e também o grupo, pois, na visão deles, pelo vírus estar do outro lado mundo, tão longe, não chegaria a atingi-los. Outra idéia era que, antes que o vírus pudesse se espalhar mais, alguns Waiwai acreditavam que o não índio encontraria uma cura, “o remédio”, e isto estava relacionado ao pensamento de que acre-

ditavam que não pegariam o vírus, e se pegassem não teriam como solucionar, primeiramente porque esta era uma doença do branco, advinda das poluições das grandes cidades, do desmatamento descontrolado das matas. Dessa forma, o vírus circulava no ar deles, que não estava mais natural, pelo mal que causam ao meio ambiente e ao planeta, assim como Nurit (2020) em “Alice no país da pandemia” apresenta como efeito colateral das mudanças climáticas, é o que fazem com que alguns animais entrem em contato com outros que nunca haviam se encontrado antes, causando “o transbordamento de vírus de um para o outro, gerando novas doenças que podem nos atingir” (BENSUSAN, 2021, p. 04). Também para refletir sobre essas discussões apresentadas pelos Waiwai, trago Costa (2020) que discorre a respeito do vírus no antropoceno.

“... diversos estudos científicos indicam que um dos efeitos mais preocupantes do aquecimento global é a maior propagação de doenças infecciosas, em especial as respiratórias. Além disso, como inúmeros trabalhos nos campos da história ecológica e da biologia demonstram, há uma estreita correlação entre os distúrbios ecossistêmicos causados por processos de antropização de paisagens e a proliferação de pragas e vírus. Ainda que a necessidade de agir o quanto antes e de modificar profundamente nossos hábitos cotidianos para impedir que o surto se alastre ofereçam analogias do que poderia ser feito para frear as mudanças climáticas e impedir as catástrofes que o Antropoceno prenuncia: é preciso que a preocupação com os mais vulneráveis aos efeitos dessas mutações, prevaleça sobre o temor de eventuais perdas econômicas geradas pela premente reorganização de nossos modos de vida” (COSTA, 2020, p. 202).

O momento assustador para os Waiwai ocorreu depois da chegada do vírus no estado, no início do ano de 2020. Para a grande maioria, essa notícia representava “o cumprimento da palavra de Deus”. Isso depois da “Waiwaização”, que é um processo de “evangelização” deste grupo, ocorrido em meados de 1949. Desse modo, esta sociedade deixou de praticar quaisquer rituais de proteção em público. O xamanismo, que era exercido para resolver qualquer situação entre o grupo, perdeu a força para dar espaço para o evangelho, este foi o principal acordo feito entre os Waiwai e os missionários daquele tempo, visto que, na época, foi o líder do grupo que era um xamã muito respeitado, quem aceitou a mudança e renunciou a essas práticas para o grupo. Não que atualmente todos os Waiwai desconheçam completamente os processos do xamanismo, percebe-se que, durante toda a vivência com o povo, que algumas práticas não desapareceram completamente, mas que, no entanto, esta sociedade passou a cumprir com mais rigor com o que manda a lei bíblica. Porém, com a constante aproximação da doença, os Waiwai se viram compelidos a tomar medidas mais severas, mas que não envolvessem tais práticas.

Com isso, as lideranças se espelharam nas criações de barreiras como medida protetiva para o vírus nos municípios próximos e no que acompanhavam pelos telejornais. Então, construíram um portão na vicinal que demarca o limite da terra indígena. Ainda assim, estavam amedrontados por não saber o que mais fazer para proteger os familiares. Essa ideia que os Waiwai tiveram, baseados no que era apresentado a eles, de como o não índio estava lidando, com a criação de barreiras de vigilância sanitária, especialmente no início na primeira onda de contaminações, remete ao que COCCIA (2020), reivindica sobre a metáfora do vírus informático que deve ser revertido e afirma que,

“toda informação é um vírus. Toda informação vem de outra parte. Nesse mesmo sentido podemos falar que a linguagem e o pensamento estão estruturados como genes: todo pensamento pode ser decomposto em elementos mais ou menos complexos, os quais, como os genes, podem ser transmitidos. Isso possibilita que as mentes daqueles que recebem informação pensem o mesmo ou emitam o mesmo gesto em um novo contexto” (COCCIA, 2020, p. 07).

Nessa abordagem, apesar de sermos uma mesma sociedade, feita de pessoas, uma informação ou medida não conseguirá surtir o mesmo efeito para todas, muito menos que as medidas sejam aplicadas com a mesma eficiência que ocorre em outro contexto. Portanto, o portão era para servir de controle para o vírus por meio dos que entravam na terra indígena e dos que saíam, porém, os Waiwai tendem a ir com frequência para as vilas e municípios tanto para passear, como para comprar alimentos como arroz, sal, açúcar, entre outros, que acostumaram a comer, mas só conseguem comprar e carregar até as comunidades em pequenas quantidades e semanalmente. Com isso, o portão passou a ser um grande desafio, pois algumas pessoas não estavam contentes com o horário estabelecido para entrada, saída e pagamento às pessoas que ficavam de guarda, principalmente após a descoberta de que algumas lideranças haviam ido embora das aldeias.

Nas comunidades Anauá e Xaari, o vírus fez com que os Waiwai se recordassem de um acontecimento no passado que assombra a história do povo, sobre outra doença, o sarampo, que exterminou os Tarumás/Caruma, seus vizinhos, com quem praticavam suas trocas de mercadorias, uma tradição que é milenar. Na época, eles ouviram e viram o povo inteiro sendo contaminado pelo sarampo e, depois disso, o grupo vizinho não resistiu e foi exterminado por essa doença, um mal que foi trazido por outros índios, os Uapixanas, fato que ocorreu na região da Guiana inglesa. Foi um período muito triste para o grupo Waiwai, que não podiam se aproximar para ajudá-los, senão todos morreriam juntos. Alguns da etnia Tarumá só sobreviveram porque eram casados com outro grupo e não moravam mais naquela aldeia. Na época, a solução foi fugir da doença, indo para mais dentro da mata, longe dos que estavam contaminados, foi isso que os vizinhos dos Tarumá fizeram.

Os Waiwai se encontram na região de matas, é um ambiente onde sabem como sobreviver por meio da caça, pesca e da coleta e, por conhecerem bem a região, alguns chegaram a relatar o pensamento em mudar de lugar, sair de suas casas na aldeia e construir mais longe, dentro da mata, para fugir mesmo dessa nova doença e esperar que este tempo ruim passasse ou acabasse e eles pudessem retornar. Dessa forma, fazendo permanecer aquele primeiro pensamento de fuga que se deu a tempos atrás, por causa do sarampo. Chegaram a formular esse pensamento também porque ao acompanharem, pelas notícias, o crescimento dos números de pessoas infectadas em todo país e de mortes, de que não haveria espaço para atender aos indígenas nos hospitais, caso fossem atingidos.

Pelos municípios próximos que frequentam, as pessoas orientavam a cumprir com as regras da organização Mundial da Saúde - OMS, para evitar a proliferação do vírus. Inclusive pela própria equipe de saúde SESAI/RR que, quinzenalmente, atendem ao povo, passavam as mesmas informações. Destas, o uso de máscaras foi a mais chocante, principalmente entre os mais velhos, pois ao verem os rostos das pessoas pela metade, achavam cômico, sorriam e se perguntavam como iriam saber, na verdade, se estavam felizes ou tristes e que, por meio delas, o não índio encontrou um jeito de controlá-los, de impedi-los de respirar a natureza onde vivem. Contudo, poucos Waiwai aderiram ao uso de máscaras de proteção e de álcool em gel com frequência. Alguns usam apenas quando vão para as cidades, mas ao retornar para a aldeia, deixam de fazer o uso destes materiais e continuam fazendo suas aglomerações dentro da comunidade, principalmente

com o trabalho de roça. É muito difícil para nós, os Waiwai, ficarmos só dentro de casa na aldeia.

A situação descontrolada que a pandemia revelou sobre vários aspectos da política no país, tem causado inquietação e insegurança nos povos Waiwai. Devido às trocas e aos jogos, que eles consideram ser apenas para atender aos gostos dos que rejeitam os indígenas, como as trocas de ministros, principalmente os da saúde, do meio ambiente e também os representantes dos órgãos indígenas, com a simples finalidade de retirar as conquistas que levaram tempo para conseguir. Essa condição fortaleceu a ideia de desamparo do povo indígena que passou a não acreditar na busca pela cura da doença, por parte dos políticos, que acompanhavam de perto as pessoas morrendo e não investiam para descobrir o que fazer para resolver.

Diante do caos instaurado, se a população que vive na cidade é bem informada e tem condições de pagar para ser atendida, não está recebendo o atendimento que precisam para se salvar e salvar seus familiares, tanto pela falta de remédio e de leitos, imaginem os Waiwai, que chegaram à conclusão de que, para os indígenas, a dificuldade é bem maior, porque teriam que aguardar muito mais e com maior chance de não resistir à doença. Fato que se comprovou, para os Waiwai, quando um índio da comunidade Xaari foi infectado pela doença, desenvolveu o estágio grave, no meio do ano de 2020, precisou ser removido para o hospital, não resistiu e veio então a óbito.

Essa notícia fez com que todos tivessem a certeza de que, se mais indígenas fossem parar nos hospitais, aconteceria o mesmo, e de que o nosso país está frágil, sem condições de cuidar da população. Essa fragilidade, os Waiwai acreditam que seja atribuída à falta de união entre as pessoas e à falta de confiança no próprio país. Passamos a ser gerenciados por pessoas que querem decidir por si só o que é melhor para todos, sem buscar diálogos com quem realmente entende do assunto e, ainda mais que isso, barrá-las para priorizar pessoas e pesquisas de outros lugares. Destaco as observações de Cesarino (2020) a respeito do que os Waiwai tratam como desunião e falta de valorização das pessoas próximas.

“A condição pós-colonial brasileira, marcada há séculos pela dependência (material, senão cultural) do que vem de fora, mostra toda sua dramaticidade na atual pandemia. Em contextos em que relações comerciais internacionais complicam-se e torna-se necessário importar quase tudo – testes, máscaras, respiradores – é que vemos os custos das escolhas históricas das nossas elites. Nem o verniz nacionalista do atual governo, nem a falsa oposição globalização globalismo martelada pelo bolsolavismo são capazes de esconder nossas vulnerabilidades e o alto custo dessa falta de autonomia” (CESARINO, 2020, p. 05).

O atual governo foi acompanhado também das “pessoas superiores”, afirmando que a estratégia da imunidade do rebanho faria com que todos pudessem desenvolver uma proteção própria. Não cabe essa ideia a todos, pois alguns iriam se sacrificar, como os Waiwai. Nós, Waiwai, nos espantamos com tanta falta de sentimento, pois em nossa sociedade as pessoas trabalham em conjunto, buscam cuidar do parente doente ou que precisa de ajuda para que sobreviva. Não os abandonam à própria sorte para que só os fortes tenham direito à vida, como foi colocado por Cesarino (2020) a respeito do que estava sendo pronunciado pelos governos.

“É preciso, afinal, que algo seja feito com os muitos que vão sendo deixados pra trás pela desigualdade galopante, precarização do trabalho e automação de funções puxada por uma revolução digital perpétua. Fortalecem-se assim, no senso

comum, as gramáticas que traçam uma linha entre quem merece (tentar) uma vida plena, e quem deve ser excluído da sociedade (ou seja, do mercado) por meio do encarceramento, da morte física ou da expulsão das fronteiras nacionais (...). Gramáticas xenofóbicas, armamentistas, punitivistas, e mesmo eugênicas vão se tornando inextricáveis da lógica do livre-mercado: meritocracia e necropolítica se misturam. Não é apenas que, no Antropoceno, não haverá “natureza” para todos no planeta, como sugeriu Bruno Latour (2015): na “sociedade” neoliberal já não havia” (CESARINO, 2020, p. 03).

Contudo, passaram então a procurar outros meios para se prevenir e tratar, como preparar remédios caseiros, principalmente chás, feitos de folhas e cascas de árvores, e também raízes que encontram pela floresta, como o Timbó e o Gengibre. Como foi comentado anteriormente, os Waiwai, apesar de passarem pelo processo da “evangelização”, em vista do qual tiveram que deixar de lado muitas coisas, ainda assim, por meio do convívio, percebem se que nem todos desconhecem completamente os rituais que praticavam antigamente, mas sim que, não chegam a afirmar que conhecem em público ou revelam de forma clara para os outros. Neste sentido, já existia um histórico para esses elementos, que não foram inventados ou surgidos de uma hora para outra, e carregam neles a história e a vivência desse povo, voltando a serem usados por essa geração, por causa da pandemia que não tinha encontrado ainda nenhum remédio. Alguns buscaram esses conhecimentos tradicionais que seus antepassados usavam para se tratar da febre, dores, infecções ou acidentes, para usarem nos seus parentes que se encontravam com sintomas da Covid-19.

As reflexões diante desse contexto só foram possíveis de serem desenvolvidas a partir da convivência entre o grupo Waiwai. A contribuição por parte deles foi fundamental e, segundo a visão que tem acerca do vírus, que sempre repetem muito entre si, principalmente quando alguém está se descuidando demais, é a de que esse vírus não tem preconceito, portanto, não escolhe atingir tal população ou tal pessoa.

As vidas quilombolas numa pandemia amazônica

por Ozaias

Além dos povos indígenas também os povos quilombolas tiveram que lidar com a pandemia e suas consequências funestas. As considerações aqui feitas foram elaboradas a partir de conversas com duas lideranças quilombolas do Amazonas: Keilah Fonseca, do Barranco de São Benedito (Manaus-AM), e Maria Amélia, de Santa Teresa do Matupiri (Barreirinha - AM). Devido à pandemia, nossas conversas foram feitas por aplicativo de comunicação e, além das informações dessas mulheres quilombolas, farei uso de matérias publicadas em diversos sites e de um artigo acadêmico, como forma de compor um quadro mínimo dos impactos da pandemia sobre as vidas quilombolas no Amazonas.

Coloquei a expressão “pandemia amazônica” no título deste tópico para enfatizar que nas análises sobre a pandemia é importante se ater a contextos sóciogeográficos específicos para entendermos as particularidades de uma pandemia que, além de viral, é também social, econômica e política (SEGATA, 2020).

Começamos, então, pelos *sites*. Quando pesquisamos no *Google* as seguintes palavras em conjunto ‘pandemia quilombolas amazonas’ temos várias notícias sobre o assunto. Algumas realmente falam dos quilombolas amazonenses e outras falam dos quilombolas do Pará e do Amapá. É a partir do que encontrei nessas várias notícias que inicio essa discussão.

Uma matéria publicada no dia 01 de fevereiro de 2021, no site Terra de Direitos⁹, informa que a Coordenação dos quilombolas do Pará empreendeu ações de vigilância em saúde durante a pandemia. Nesse sentido, os quilombolas do Pará não estão sozinhos, pois em várias comunidades quilombolas do país, como no Ceará e no Amazonas, ações que visaram/visam resguardar os quilombolas de contágios e mortes pelo coronavírus foram tomadas. A matéria referida cita um artigo coletivo no qual essas ações e outras questões, como a negligência das autoridades, são discutidas.

Enfatizando a questão da insegurança alimentar em territórios indígenas e quilombolas da Amazônia, a matéria de Raphael Rabelo, publicada no dia 15 de julho de 2020¹⁰, narra as incertezas com relação à renda, pois nesse contexto não ter renda e não ter comida na mesa são faces da mesma moeda. As atividades de comércio foram reduzidas e o auxílio financeiro do Governo Federal não foi acessado por essas populações devido a inúmeros fatores. Esse quadro apresentado em 2020 só se agravou em 2021, mas o foco do autor era o Pará.

Outras duas matérias, por exemplo, falam especificamente de quilombolas paraenses e amapaenses e suas dificuldades em garantir água potável, alimentação, renda e o isolamento necessário para prevenir a entrada de não-quilombolas nas comunidades (RIBEIRO, 2020). Essas duas matérias foram publicadas no *Amazônia Real*: uma no dia 19 de janeiro de 2021¹¹, e a outra no dia 6 de maio de 2020¹². Esta última matéria cita uma parceria entre o Instituto Tenho um Pé na África e a associação das Crioulas de São Benedito para produzir e vender máscaras a preço acessível¹³. Como o foco são os quilombolas amazonenses, comentarei mais sobre as matérias que tratam especificamente dessas populações.

Em uma matéria do *InfoAmazonia*¹⁴ publicada em 26 de agosto de 2020 e de autoria de Maria Amélia dos Santos, essa líder quilombola fala em isolamento antes e durante a pandemia. Depois de ler essas palavras de Maria Amélia perguntei a ela acerca desse isolamento de antes. Ela afirmou que o mesmo se refere à ausência de políticas públicas naquela comunidade. Estudando e morando, temporariamente, em Manaus ela faz de tudo para ajudar seus irmãos quilombolas do Andirá e também os que estão em Manaus. Passado mais de um ano desde aquela matéria, algumas coisas mudaram, como o número de infectados nas comunidades do Andirá e também os primeiros óbitos, que até aquele 26 de agosto de 2020, data da publicação da matéria, não havia nenhum devido à Covid-19.

Uma outra matéria, do portal G1, de 28 de junho de 2020, que também falou sobre qui-

⁹ Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/covid19/artigos/direito-ao-territorio-quilombola-na-amazonia-e-a-pandemia/23532>. Acesso em: 14/09/2021.

¹⁰ Disponível em: <http://ecam.org.br/noticias-e-editais/noticias/vulnerabilidade-nas-comunidades-tradicionais-da-amazonia-diante-da-covid-19/>. Acesso em: 27/09/2021.

¹¹ Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/caos-na-pandemia-quilombolas-tambem-ficarao-de-fora-da-vacinacao-prioritaria/>. Acesso em: 27/09/2021. Neto (2021) destaca a falta de prioridade na vacinação dos quilombolas, citando a ADPF 742/2020 e trazendo os seguintes dados: “Segundo a Conaq, a taxa de mortalidade do grupo por Covid-19 é superior à média nacional de cerca de 3%. No Norte, chega a 11, 5%. Entre os estados com maior número de mortes pela doença nessa população, dois deles estão na Amazônia: o Pará, em primeiro lugar no ranking com 47 óbitos, e o Amapá, em terceiro, com 25” (NETO, 2021).

¹² Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/pandemia-ja-deixa-rastro-de-destruicao-nos-quilombos-da-amazonia/>. Acesso em: 27/09/2021.

¹³ No Barranco e em Barreirinha ações de produção de máscaras foram uma das ações contra o avanço do vírus. Grupos de mulheres se reuniram para produção dessas máscaras, tanto para distribuir no próprio quilombo quanto para doar a outros.

¹⁴ Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/08/26/portugues-quilombolas-do-rio-andira-e-o-enfrentamento-a-pandemia/>. Acesso em: 27/09/2021.

lombos amazonenses chegou a afirmar que não havia óbitos nesses quilombos até aquela data¹⁵. A matéria cita um levantamento/pesquisa feito a partir da tese de doutorado de Ítalo Ferreira de Oliveira: “Apesar do Amazonas não ter registrado mortes entre os quilombos, segundo a pesquisa, o estudo diz que a ausência de uma política de governo que atenda às necessidades das populações tradicionais logo fará com que aconteça registro de óbitos”. Infelizmente esse quadro não se manteve, pois o prognóstico feito pelo historiador Ítalo Ferreira fez-se realidade. Em 2021, não apenas no Barranco de São Benedito, mas também em Santa Teresa do Matupiri, comunidade à qual Maria Amélia pertence, houve mortes devido à Covid-19, como me informaram Maria Amélia e Keilah Fonseca.

Nessa matéria do G1 é citada o controle de entrada de pessoas nas comunidades do Andirá. No Barranco não foi diferente: os quilombolas rapidamente agiram, porém, seus cuidados não foram suficientes para impedir os contágios e as mortes. Após meses e meses de pandemia, o cansaço e o vírus vieram. Com o título ‘Covid-19 mata mais quilombolas na Amazônia do que em qualquer outra localidade da América Latina, diz estudo’, a matéria do G1 reforça o alerta que deve ser feito em torno da questão. A frase que se segue ao título coroa nossas preocupações: ‘Pesquisa mostrou que estados da Amazônia representam 63% das mortes causadas pela doença entre populações mocambeiras e quilombolas’.

Albuquerque e Oliveira (2020) comentam sobre a situação no rio Andirá nos seguintes termos:

Nem mesmo o pouco tratamento dado pelo Estado brasileiro a indígenas do rio Andirá foi estendido a populações quilombolas. Não há ações humanitárias e nem assistenciais, excluindo aproximadamente 600 famílias afrodescendentes que possuem como única alternativa plantar e pescar para o sustento. O isolamento social realizado não foi fomentado por agentes estatais, como Fundação de Vigilância Sanitária (FVS) e Polícia Militar (PM). O que houve foi um lockdown alternativo, realizado pelos próprios comunitários dos quilombos do Andirá, pois lideranças temem o espalhamento do Sars-coV-2 pela região (ALBUQUERQUE; OLIVEIRA, 2020, p. 19-20).

Como essas palavras foram escritas em 2020 há algumas diferenças a serem apontadas quando comparamos com o contexto de 2021. Maria Amélia informou que os quilombolas do Andirá tiveram ajuda de ONGs com cestas básicas e que os mesmos foram vacinados em abril de 2021, com a primeira dose. Também houve uma parceria entre o Fórum Permanente de Afrodescendentes do Amazonas (FOPAAM) e a prefeitura de Barreirinha para se investir na agricultura familiar dos quilombolas. Assim, algumas ações humanitárias e assistenciais foram executadas, em 2021, nos territórios quilombolas do Andirá, porém, isso ainda pouco perto das necessidades mais urgentes daquelas comunidades. Como os autores colocam os quilombolas do Andirá “ainda têm de enfrentar o negacionismo do poder municipal a respeito de suas origens históricas negras, somado às rarefeitas ações sanitárias em combate à Covid-19” (ALBUQUERQUE; OLIVEIRA, 2020, p. 55-56).

¹⁵ Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/natureza/amazonia/noticia/2020/06/28/covid-19-mata-mais-quilombolas-na-amazonia-do-que-em-qualquer-outra-localidade-da-america-latina-diz-estudo.ghtml>. Acesso em: 27/09/2021.

Posso dizer que Albuquerque e Oliveira (2020) fazem um relato da pandemia no Amazonas ao calor do momento, pois sua narrativa segue um fluxo de acontecimentos ao longo de 2020, como se escrevessem ao tempo em que as coisas iam ocorrendo - quase como um realismo etnográfico. Os autores também entrevistaram Keilah Fonseca e Maria Amélia. Em seu relato, Keilah destaca que os quilombolas do interior do Amazonas, como de Barreirinha, por exemplo, estão numa situação de vulnerabilidade social maior do que os quilombolas que estão em Manaus.

No relato que Albuquerque e Oliveira (2020) trazem de Maria Amélia transparece a indignação e o cansaço dos quilombolas por terem que lutar pelo mínimo de direitos e reconhecimento dos territórios do Andará. A partir da fala de Maria é preciso apontar que a falta de políticas públicas nesses territórios está ligada ao um reconhecimento parcial e até preconceituoso da identidade quilombola, por parte dos governantes. A desassistência é geral, impactando na saúde, economia, educação e mobilidade dos moradores. Albuquerque e Oliveira (2020) narram ações de solidariedade que partiram do Barranco de São Benedito e ajudaram quilombolas de Barreirinha e Itacoatiara¹⁶.

No site Alma Preta, em uma matéria de 9 de fevereiro de 2021¹⁷ a autora começa narrando a morte de Jennyfer Sousa da Silva, moradora do Barranco de São Benedito. As informações trazidas por Nataly Simões confirmam e complementam as conversas que tive com Keilah, pois ela teve parentes e amigos que foram a óbito no primeiro semestre de 2021, bem como Rafaela Fonseca, outra liderança quilombola do Barranco citada na matéria, que viu parentes falecerem pela Covid. Trazendo as palavras de Rafaela a matéria afirma que:

¹⁶ Um outro exemplo de auxílio aos quilombolas aconteceu em Itacoatiara, no Lago de Serpa. No dia 25 de maio de 2020 foram entregues cestas básicas, como nos narra uma notícia publicada no site Secretaria de Estado de Produção Rural (Sepror): “[...] a Secretaria de Estado de Produção Rural (Sepror) ofereceu apoio à Ação da Cidadania de Combate à Fome e à Pobreza do Betinho, organizada pela Sociedade Civil, realizada na comunidade quilombola do Lago do Serpa, em Itacoatiara (distante 176 quilômetros de Manaus). A secretaria ofereceu auxílio logístico na ação, por meio da qual os moradores da comunidade receberam a doação de 50 cestas básicas, com o objetivo de ajudar as famílias durante a pandemia de Covid-19. [...] De acordo com o coordenador do Fórum Permanente de Afrodescendentes do Amazonas, Gláucio Fernandes, o evento foi importante não somente pela entrega das cestas, mas também para trazer a visibilidade para a comunidade negra no interior do estado. Por ser em uma região distante e de difícil acesso, essas populações acabam ficando isoladas, situação que se agravou durante o isolamento social causado pela pandemia do novo coronavírus. O projeto distribuiu 1.000 cestas para 14 instituições que apoiam pessoas em vulnerabilidade social, nas cidades de Manaus, Barreirinha e Itacoatiara. A ação continuará com a previsão da chegada de mais 3 mil cestas básicas no próximo mês”. Disponível em: <http://www.se-pror.am.gov.br/2020/05/26/sepror-apoia-acao-social-em-comunidade-quilombola-de-itacoatiara/>. Acesso em: 29/09/2021.

A CONAB também atuou com entrega de cestas básicas às populações quilombolas amazonenses, como informa uma matéria publicada no site desta instituição em 7 de maio de 2021: “A doação de alimentos pela Companhia Nacional de Abastecimento (Conab) a famílias quilombolas isoladas em razão dos protocolos da COVID-19 e em situação de risco alimentar chega nesta sexta-feira (7) a Novo Airão, município que fica na região metropolitana de Manaus. Serão entregues, com utilização de veículo da própria Companhia, 880 cestas básicas para 220 famílias. Parte da doação (400 unidades) vai para a comunidade Tambor Rural, enquanto o restante (480) segue para a extensão da comunidade na região metropolitana. A entrega será feita na Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo do Tambor (AMCT). Até hoje, a Conab já produziu no estado 21.720 cestas. Estão na relação de entrega Atalaia do Norte (6.144) e Benjamin Constant (11.685), e já foram atendidas as comunidades quilombolas de Manaus (580), de Itacoatiara (380), de Barreirinha (720) ...”. Disponível em: <https://www.conab.gov.br/ultimas-noticias/3982-amazonas-co-munidades-quilombolas-do-tambor-recebem-auxilio>. Acesso em: 29/09/2021.

¹⁷ Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/ser-negro-e-quilombola-na-amazonia-e-depender-ape-nas-do-sus-para-atendimento-na-pandemia>. Acesso em: 27/09/2021.

Nesta segunda onda da pandemia, que afeta duramente a capital do Amazonas, os quilombolas recorrem às inalações, remédios para tosse e aos recursos naturais para se tratar. “Eu tomava chá, coisa das nossas ancestrais, com jambu e alho. Era isso o que a gente tomava aqui”, afirma a quilombola, que suspeita ter contraído o novo coronavírus, assim como o marido e os filhos (SIMÕES, 2021).

Aqui enfatizo duas coisas. Primeiro: a menção às lideranças femininas pioneiras do Barranco, presente na expressão ‘nossas ancestrais’, manifesta que o protagonismo feminino no Barranco se dá desde a sua fundação. Segundo: Maria Amélia também me contou sobre uso de remédios caseiros, com jambu, por aqueles que foram contaminados pelo vírus, mas que não precisaram ser hospitalizados. Ainda nessa matéria, enfatizando a importância do SUS para uma população negra sem acesso a planos de saúde, Simões narra o quadro dramático vivido pela população manauara no primeiro semestre de 2021, com ênfase nos meses de janeiro e fevereiro.

Ao tentar contato com Keilah Fonseca, no primeiro semestre de 2020, fui informado que deveria esperar alguns meses antes de fazer uma visita ao Barranco. Naquele momento, Manaus já estava rotineiramente nos noticiários do país. Aguardei a poeira baixar, mas por vários motivos não cheguei a visitar a comunidade. Mesmo assim, o diálogo que desenvolvi com Keilah, enquanto liderança no Barranco, me fez perceber a dramática situação daquela comunidade. Nada passava despercebido na narrativa de Keilah: desde o protagonismo feminino, sendo as mulheres quilombolas a linha de frente da comunidade durante a pandemia, até a negligência das autoridades e a ajuda de ONGs e várias parcerias civis que foram fundamentais para garantir o mínimo de proteção e alimento àquela comunidade. Tudo isso, e mais um pouco, surgiu como detalhes de uma paisagem pandêmica desesperadora. O tom de denúncia e desabafo nos áudios que Keilah me mandava mostra do quanto é necessário que outras pessoas saibam o que o Barranco estava/está passando durante a pandemia.

Nas conversas com Keilah falamos sobre o presente, o passado e futuro. Falamos sobre as incertezas que permeiam o cotidiano e a iniciativa dos quilombolas do Barranco; falamos sobre avós, pais e os tempos de infância; e falamos sobre o que ela desejava que fosse o quilombo, enquanto possibilidade de uma existência futura. A pandemia se somou aos perigos que rondam cotidianamente os quilombolas no Brasil e veio para ameaçar a existência futura desses povos. Como se não bastasse o racismo, os preconceitos, a negligência estatal e as ameaças dos opositores, o vírus, tanto em sua forma biológica quanto sócio-política, veio para compor um quadro social que já era desfavorável aos quilombolas¹⁸.

Vemos que com a pandemia muito já se escreveu, se está escrevendo e irá se escrever sobre ela e, nesse sentido, as vidas quilombolas não podem ser esquecidas, mas devem ter suas realidades pandêmicas reveladas¹⁹. Num contexto político onde o governo federal sabotou as ações de combate à pandemia e certos governos estaduais e municipais deixaram os setores mais vulneráveis à míngua, devemos discutir os impactos econômico-pandêmicos nas vidas quilombolas, mas não num sentido amplo e abstrato e sim num sentido específico e localizado. Ou seja, qual o custo socioeconômico para os desempregados e mais vulneráveis como os quilombolas amazonenses?

¹⁸ Essa percepção também foi manifestada pela coordenadora da CONAQ, Givânia Silva: “O fato de não ter serviço de saúde nessas comunidades não tem nada a ver com a pandemia, se trata de uma ausência histórica que o coronavírus reforça e mostra como essas populações vivem às margens dos serviços de saúde. A Covid-19 piorou um quadro que historicamente sempre foi pior” (RIBEIRO, 2020).

¹⁹ Nesse sentido, a Revista Quarentenas Amazônicas fez uma contribuição importante, como podemos ver na matéria publicada no site da Universidade Federal do Amazonas, disponível em: <https://ufam.edu.br/ul-timas-noticias/1510-revista-quarentenas-amazonicas-aborda-a-tematica-indigena-e-quilombola-durante-a-pandemia.html>. Acesso em: 28/09/2021. Como diz a matéria, citando Albuquerque e Oliveira (2020) “ape-sar da invisibilização, os quilombolas são resistentes e vigilantes no que se refere a seus direitos” (COE-LHO, 2020).

Qual o custo da pandemia para essas populações que não detêm os meios de produção do país e nem mesmo têm seus territórios titulados?

Numa pandemia as necessidades das pessoas de carne e osso devem vir antes da economia abstrata do PIB que só gera lucro, mas não o distribui. Como Albuquerque e Oliveira (2020) defendem, essa pandemia veio para tornar mais vulneráveis os que já eram vulneráveis antes dela. Mas os quilombolas resistem como podem: estabelecendo parcerias, exigindo respeito e reconhecimento por parte das autoridades, sendo solidários uns com os outros e se fortalecendo, apesar das circunstâncias extremamente desfavoráveis. Percebe-se que os quilombolas amazonenses estão lutando, em primeiro lugar, pelo direito de continuar suas vidas. Para finalizar de forma otimista é preciso crer que a pandemia vai passar e que o quilombo continuará existindo, pois como já cantou Caetano Veloso “o povo negro entendeu que o grande vencedor se ergue além da dor”.

Considerações finais

Os “retalhos” narrativos, trazem relatos que diferenciam e confluem as percepções sobre o impacto violento do contágio social da SARS COV 2 e as estratégias dos indígenas em São Gabriel da Cachoeira e do território dos Waiwai em Roraima, como de quilombos Amazonenses. Destaca-se, nos relatos, a articulação da autonomia e do cuidado comunitário frente à pandemia com os modos biomédicos de tratar o corpo, numa fricção para o entendimento e a convivência entre diferentes práticas de conhecimento e não a negação e a invisibilidade.

Se, de um lado, a biomedicina afirma os cuidados com corpos individuais e a partir do isolamento social, a perspectiva de comunidades indígenas e quilombolas do presente texto é o de tensionamento do dualismo entre indivíduo e sociedade, na abertura de estratégias que visam à composição de possibilidades de cura e cuidado por meio do social. Neste sentido, quatro são as estratégias visibilizadas: a “fuga” ou o deslocamento, como estratégia coletiva de evitação do contágio; a revitalização, mobilização e difusão de práticas médicas locais, com uso de plantas medicinais e outras técnicas; a mobilização de ontoepistemologias que trazem à tona as noções de mundo, doença e cura dos diversos povos, e afirmam o papel dos especialistas locais, notadamente pajés, xamãs, rezadores e benzedores e; por fim, a articulação destas estratégias com os modos de cuidado e cura apontados pela ciência e pelo sistema de saúde público (SUS).

Tais articulações apontam para modos de lidar com a pandemia que buscam incorporar diversas epistemologias no rol de práticas de cuidado e multiplicar as possibilidades de tratamento e cura. Trazer à tona estes testemunhos de pós-graduandos em suas situações etnográficas, contribuir para visualizarmos que o presente do coronavírus, bem como o futuro pós-pandêmico já está em disputa, ao mesmo tempo que nos coloca frente a processos que convocam a formas de, como diria João Biehl (2021), descolonizar a saúde planetária.

Agradecimentos

Agradecemos a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) pelo apoio às pesquisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Renan; OLIVEIRA, Georgio Ítalo Ferreira de. Solidariedade e resistência quilombola em tempos de pandemia. In: ALBUQUERQUE, Renan;

FERREIRA, Gerson André A (orgs.). *Revista Quarentenas Amazônicas* – volume 4. Embu das Artes/SP: Alexa Cultural; Manaus/AM: EDUA, 2020.

ARAÚJO, Íris.M. Os Karitiana e a Covid-19. *Mundo Amazônico*, 11(2), 2020, pp.201-210.

AURORA, Braulina et al. O impacto de uma doença colonial que chega de caravela e de avião: reflexão de quatro estudantes indígenas. *Vukápanavo: Revista Terena*, 2020, p. 277

AZEVEDO, D. L., FERNENDES, Jaime. M., GOUVEIA, Jonilda. H., SALGADO, Liliane I., BARRETO, Silvio. S.; REZENDE, Justino. s.. Breves narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura do coronavírus em Manaus. *Mundo Amazônico*, 12(1), 2021, pp.201-215.

BARRETO, Silvio. A narrativa de kama-wëéri kití, A origem das doenças e males sociais Povo indígena Tuyuka (alto rio negro, noroeste amazônico). *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 7 (2),2020

BEATRIZ, Rebeca. *Covid-19 mata mais quilombolas na Amazônia do que em qualquer outro localidade da América Latina*, diz estudo. 28/06/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/natureza/amazonia/noticia/2020/06/28/covid-19-mata-mais-quilombolas-na-amazonia-do-que-em-qualquer-outra-localidade-da-america-latina-diz-estudo.ghtml>.

BENSUSAN, Nurit. *Alice no país da pandemia*. 34p. 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/116>

BIEHL, João. Descolonizando a saúde planetária. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre,-v.27,n.59,p.337-359, 2021. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832021000100337&lng=pt&nrm=iso>

CASTRO, Rosana. Covid-19 e economias da diversidade: uma crítica antropológica da biologização da raça nos ensaios clínicos com vacinas. *ClimaCom – Epidemiologias*, Campinas, ano 7, n. 19, Dez. 2020. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/covid-19-e-diversidade/>

CHUANG, *Coletivo Contágio social. Coronavírus, China, capitalismo tardio e o “mundo natural”*. São Paulo: n-1 edições. Coleção Pandemia Crítica. Disponível em <https://n-1edicoes.org/022>, 2020.

COCCIA, Emanuele. *O vírus é uma força anárquica de metamorfose*. Philosophie Magazine e em La Vorágine. 2020. 9p. 2020.

COELHO, Irina. Revista ‘*Quarentenas Amazônicas*’ aborda a temática indígena e quilombola durante a pandemia. 08/06/2020. Disponível em: <https://ufam.edu.br/ultimas-noticias/1510-revista-quarentenas-amazonicas-aborda-a-tematica-indigena-e-quilombola-durante-a-pandemia.html>.

CONAB. Amazonas – *Comunidades quilombolas do Tambor recebem auxílio*. 07/05/2021. Disponível em: <https://www.conab.gov.br/ultimas-noticias/3982-amazonas-comunidades-quilombolas-do-tambor-recebem-auxilio>. Acesso em: 29/09/2021.

COSTA, Alyne. Fronteiras entre vida e não vida: O vírus no Antropoceno *Calibán - RLP*, 18(1) -

Volume 18-1, 2020, pp. 202-208.

CESARINO, Leticia. Coronavírus como força de mercado e o fim da sociedade. *AntropoLÓGICA*, 2020, Disponível em: <https://www.antropologicas-epidemicas.com.br/post/coronav%C3%A9rus-como-for%C3%A7a-de-mercado-e-o-fim-da-sociedade>.

FERREIRA, Pedro P. Entre vírus e devires: a pandemia como informação. *ClimaCom – Epidemiologias*, Campinas, ano 7, n. 19, 2020. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/pandemia-como-informacao/>

GONÇALVES, Flora Rodrigues. Medicalização da política: a vida social da cloroquina e seus demais agenciamentos. *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 27, 2020.

HARAWAY, Donna. *Las promesas de los monstruos*. Barcelona: Holobionte Ediciones, 2019.

KIRKSEY, Eben. The emergence of COVID-19: A multispecies story. *Anthropology Now*, v. 12, n. 1, p. 11-16, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. Companhia das letras, 2020.

LAGROU, Els. *Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo corona vírus*. Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social, 2020.

LATOUR, Bruno. *Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise*. Trad. Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: n-1 edições. Coleção Pandemia Crítica. 2020. Disponível em <https://n-1edicoes.org/008-1>

MARIN, Andreia A. Vidas que as “vidas que importam” comportam: alteridade e exclusões. *ClimaCom – Epidemiologias*, Campinas, ano 7, n. 19, 2020. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/vidas-que-importam/>

MORAES, Alana. Neoextrativismo, guerra de mundos e hegemonia cibernética: como nos tornamos um laboratório pandêmico? *Revista do PIMENTALAB- Laboratório de Tecnologia, Política e Conhecimento da UNIFESP*, Volume 1, Abril de 2021

MUNDURUKU, Alessandra Korap; CHAVES, Kena Azevedo. “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. *Mundo Amazônico*, v. 11, n. 2, 2020.

NETO, Cicero Pedrosa. *Caos na Pandemia: quilombolas também ficarão de fora da vacinação prioritária*. 19/01/2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/caos-na-pandemia-quilombolas-tambem-ficaram-de-fora-da-vacinacao-prioritaria/>.

PRECIADO, Paul B. 2020. *Aprendendo do vírus*. São Paulo: n-1 edições. Coleção Pandemia Crítica. Disponível em <https://n-1edicoes.org/004>

RABELO, Raphael. *Mapas mostram vulnerabilidade nas comunidades tradicionais da Amazônia*

diante da pandemia de COVID-19. 15/07/2020. Disponível em: <http://ecam.org.br/noticias-e-ediciais/noticias/vulnerabilidade-nas-comunidades-tradicionais-da-amazonia-diante-da-covid-19/>.

RIBEIRO, Maria Fernanda. *Pandemia já deixa rastro de destruição nos quilombos da Amazônia*. 06/05/2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/pandemia-ja-deixa-rastro-de-destruicao-nos-quilombos-da-amazonia/>.

SANTOS, Maria Amélia dos. *Quilombolas do rio Andirá e o enfrentamento à pandemia*. 26/08/2020. Disponível em: <https://infoamazonia.org/2020/08/26/portugues-quilombolas-do-rio-andira-e-o-enfrentamento-a-pandemia/>.

SANTOS, Márcia dos et al. *População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde*. *Estudos Avançados*, v. 34, n. 99, p. 225-244, 2020.

SEGATA, Jean. *A pandemia e o digital*. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, 2020, p. 7-15.

SEPROR. *Sepror apoia ação social em comunidade quilombola de Itacoatiara*. 26/05/2020. Disponível em: <http://www.sepror.am.gov.br/2020/05/26/sepror-apoia-acao-social-em-comunidade-quilombola-de-itacoatiara/>. Acesso em: 29/09/2021.

SIMÕES, Nataly. *Ser negro e quilombola na Amazônia é depender apenas do SUS para atendimento na pandemia*. 09/02/2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/ser-negro-e-quilombola-na-amazonia-e-depender-apenas-do-sus-para-atendimento-na-pandemia>.

STOLL, Emilie; ALENCAR, Edna; BENITZ, Tabatha. ; CARDOSO, Thiago. M. ; FLORES, Lúiza. D.; CAPREDON, Elise; FOLHES, Ricardo; CORTES, João Paulo.; TUPIASSU, Lise; FISCHER, Luly; PRIAM, Jonathan. *La difficile transparence des statistiques épidémiologiques de la Covid-19 ou comment les minorités peinent à exister dans la bataille des chiffres en Amazonie*. *Anthropologica*, Société canadienne d'anthropologie (CASCA), no prelo.

TERRA DE DIREITOS. *Direito ao território quilombola na Amazônia e a pandemia*. 01/02/2021. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/covid19/artigos/direito-ao-territorio-quilombola-na-amazonia-e-a-pandemia/23532>.

VILAÇA, Aparecida. *Morte na Floresta*. São Paulo: Editora Todavia. 2020, 56 p.

VIVEIROS de Castro, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify., 2002

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. Editora Elefante, 2020.

Recebido em: 31/10/2021

Aceito em: 31/01/2022

A AGÊNCIA INDÍGENA AMAZÔNICA NA PANDEMIA DE COVID-19 NO PERU

The Amazonian indigenous agency in the COVID-19 pandemic in Peru
La agencia indígena amazónica en la pandemia de COVID-19 en el Perú

Cynthia Cárdenas Palacios¹

Resumo

Neste artigo, procuro demonstrar que durante a crise sanitária produzida pelo COVID-19, no Peru, os povos indígenas amazônicos tiveram um papel fundamental na implementação das medidas -tardias- governamentais. Diante de um Estado para o qual os indígenas continuam invisíveis, esses povos estão fazendo uso de seus conhecimentos e sua medicina, assim como de outras estratégias para o enfrentamento ao coronavírus em seus territórios.

Palavras chaves: Agência indígena, amazônia peruana, COVID-19.

Abstract

Through this article I want to show that during the sanitary crisis in Peru caused by COVID-19, Indigenous people have played a key role to reduce the health impact resulting from the delayed governmental response. In response to a government that continues to ignore and invisibilise Indigenous peoples, this group is using their knowledge and medicine as well as other strategies I will describe in the article, to face the presence of COVID-19 in their territories.

Keywords: Indigenous agency, Peruvian Amazon, COVID-19.

Resumen

En este artículo tengo la intención de mostrar que durante la crisis sanitaria producida por el COVID-19, en el Perú, los pueblos indígenas amazónicos han tenido un papel fundamental en la implementación de las medidas tardías gubernamentales. Frente a un Estado para el cual los indígenas continúan invisibles, está población haciendo uso de sus conocimientos y medicina, así como de otras estrategias conseguirán hacer frente al coronavirus en sus territorios.

Palabras claves: Agencia indígena, amazonia peruana, COVID-19.

Introdução

O hashtag “Emergência Indígena” se popularizou no Peru durante a pandemia de COVID-19, como uma estratégia das organizações indígenas amazônicas, principalmente da Asociación Interétnica de Desarrollo da Selva Peruana (AIDSESP), para tornar visível a vulnerabilidade estrutural e a situação emergencial que atravessavam os povos indígenas. Inicialmente, AIDSESP e suas bases solicitaram ao governo a implementação urgente de medidas para fortalecer os cercos epidemiológicos, formados pelas comunidades com o fechamento de suas fronteiras e o auto isolamento. Apesar das inúmeras alertas, a falta de previsão, orçamento, entraves burocráticos e a lentidão na atuação do governo expôs os povos indígenas ao contágio em massa e à morte. Neste contexto pandêmico, as demandas e denúncias indígenas, as redes de solidariedade, o diálogo de saberes, mas especialmente a aplicação da medicina indígena foram chaves para que com novas e

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

velhas estratégias enfrentassem o COVID-19, dentro e fora de seus territórios.

Este texto visa refletir sobre as medidas adotadas pelo governo peruano na pandemia por COVID-19 para a Amazônia, bem como as estratégias de AIDSESEP e suas bases para deter a propagação da doença. A partir dos questionamentos indígenas aos discursos e atuações do governo, mostra-se que o aparato estatal, sem a participação e envolvimento da estrutura organizacional e a logística indígena, dificilmente poderá melhorar a assistência sanitária nas comunidades. Estes questionamentos, além disso, tencionam a concepção pública estatal e a aplicação de categorias como interculturalidade, diálogo e participação. Sugiro que a incorporação destas categorias acabam sendo discursos vazios, quase impossíveis de serem aplicados em um contexto, onde as políticas públicas são definidas por aspectos econômicos que não consideram as epistemes e propostas indígenas em sua formulação. Considero significativo (re) pensar além da pandemia o que os povos indígenas estão colocando em torno da relação estado-povos indígenas no campo da saúde.

Durante a pandemia, uma das ferramentas mais empregadas pelas organizações indígenas para difundir suas demandas e propostas tem sido as plataformas virtuais. Através de conferências, animações, cartazes, pronunciamentos públicos, entre outros, nos fizeram conhecer sua problemática. Por isso, neste texto, retomo alguns dos cartazes -gráficos que percebo-os como marco, lembretes virtuais e visuais da agência indígena-elaborados por AIDSESEP e suas bases, para apresentar alguns traços do ocorrido na pandemia, de março a dezembro de 2020. Neste tempo, devido ao meu trabalho prévio no Programa de Saúde Indígena de AIDSESEP, pude acompanhar algumas federações indígenas. Em grande parte, a informação aqui apresentada está baseada em minha participação em reuniões e conversações com profissionais indígenas da saúde, dirigentes e lideranças indígenas, e na informação difundida em suas plataformas virtuais.

Os indígenas são cidadãos de segunda classe?



Os indígenas não são cidadãos de segunda classe, é uma frase utilizada pelo movimento indígena amazônico peruano para enfatizar que têm os mesmos direitos que os demais cidadãos peruanos. Este lema surgiu em 2009, no contexto das mobilizações indígenas lideradas por AIDSESEP contra as “Leis da Selva”, que punham em risco a integridade territorial das comunidades nativas, como uma resposta às expressões do então presidente Alan Garcia. Quem manifestou publicamente que “estas pessoas não são cidadãos de primeira classe, que possam dizer 400 mil nativos a 28 milhões de peruanos você não tem direito de vir aqui (...), quem pensar dessa maneira quer nos levar à irracionalidade, ao retrocesso primitivo”. Este discurso expôs, uma vez mais, a discriminação estrutural existente no Peru, pois os indígenas continuam sendo percebidos, repre-

sentados e tratados como inferiores e não civilizados.

O dia 05 de junho, como se vê no cartaz, representa uma data importante para os indígenas amazônicos. Esse dia lembram que em Bagua-Amazonas, em 2009, após 55 dias de greve, quando os manifestantes Awajún e Wampis estavam por retornar da curva do diabo às suas comunidades, depois que seus líderes concordaram em liberar a estrada, foram violentamente desalojados pela polícia e pelas forças armadas. O Baguazo, como é conhecido este conflito social, foi um ponto de inflexão na história do Peru, já que colocou os indígenas amazônicos pela primeira vez no imaginário nacional enquanto atores chave dispostos a defender seus direitos. Para atender a dívida histórica com esta população, pós-Baguazo, o Estado, enquanto perseguia judicialmente as lideranças envolvidas neste conflito, conformou 4 mesas de diálogo com os representantes indígenas. Apesar do trabalho árduo e da formulação de ações concretas, nem todos os objetivos traçados pelos grupos foram cumpridos, mas se conseguiu avançar na construção de propostas de políticas públicas orientadas a solucionar a problemática indígena (CAVERO, 2011).

Com a criação, em 2010, do Ministério da Cultura (MINCU), entidade orientadora das políticas para o desenvolvimento dos povos indígenas e a incorporação da abordagem intercultural nas políticas públicas, tal como a formulação, nos diferentes sectores, de normas que incorporam a interculturalidade em determinados processos, deram a aparência de uma sorte de “avanços”. No entanto, esta tentativa de fortalecer a frágil institucionalidade estatal indígena não impediu que as tensões entre os povos indígenas e o Estado permanecessem. Assim, quando a pandemia do COVID-19 chegou ao território amazônico, fomos testemunhas de que além dos papéis e da retórica intercultural, o Estado continua ausente e são mínimas as ações interculturais ou para esta população postas realmente em prática. No bicentenário, o vírus veio mostrar quão pouco se tinha avançado na relação e atenção dos povos indígenas.

O Peru é um dos países mais afetados pelo COVID-19, já que tem a maior taxa de mortalidade por cada milhão de pessoas, atualmente o número de mortos é maior que 190 mil (MINSA², 2021). Embora se esteja progredindo com a vacinação e o número de casos e mortes tenha diminuído, a situação continua crítica, devido à precariedade do sistema de saúde. O COVID-19 encontrou o Peru com hospitais velhos, especialistas e médicos mal remunerados e sem seguros médicos, falta de materiais, laboratórios especializados, camas UCI³ e ventiladores mecânicos (MAGUIÑA-VARGAS, 2020). Por esta razão, para além da imobilização social, da paralisação das atividades, do subsídio às famílias vulneráveis, as medidas governamentais centraram-se no reforço do sistema de saúde, principalmente nas cidades, a fim de evitar o seu colapso. No entanto, o recrutamento de pessoal, a compra de testes rápidos, insumos, equipamento de biossegurança e medicamentos, a concentração das medidas nos estabelecimentos de alto nível, a saturação dos espaços de cuidados, e a falta de regulação de preços na venda de medicamentos e de oxigênio medicinal acabou provocando uma crise sanitária.

² Ministerio de Salud.

³ São as camas disponíveis na Unidade de Terapia Intensiva (UTI). No Peru esta área se chama UCI.

Declaração da emergência indígena ante o coronavírus



A crise sanitária provocada pelo COVID-19, foi sentida com mais força nos estratos socioeconômicos mais pobres e nos territórios indígenas amazônicos. O Peru goza de uma diversidade cultural e linguística, já que é habitado por 55 povos indígenas e 12 povos em isolamento voluntário (MINCU, 2021). Esta diversidade não se vê refletida na prestação dos serviços públicos, como assinala AIDSESEP, no cartaz viralizado em 03 de abril de 2020. Esta população está invisibilizada pelos registros e estatísticas nacionais, por mais que existe uma normatização para incorporação da variável étnica nas histórias clínicas, não se conhece com precisão seus indicadores sanitários nem seu perfil epidemiológico.

Cabe precisar que a oferta sanitária no contexto amazônico é de baixa qualidade⁴. Apenas 32% das comunidades contam com um estabelecimento de saúde, a maioria são postos, que estão desabastecidos; pois faltam medicamentos e insumos, e há pouco pessoal de saúde, principalmente médicos, (INEI, 2017; DEFENSORIA DEL PUEBLO, 2017). Para aceder a estes serviços, devido à dispersão geográfica, a população deve percorrer longas distâncias. Neste cenário, os povos e organizações indígenas, conhecedores desta realidade, ao saber do COVID-19, declararam-se em Emergência Indígena, alertaram as autoridades sobre o perigo que esta doença representava para eles e tomaram ações imediatas de proteção. Tais como isolar-se, restringir o trânsito de pessoas nas comunidades, ativar redes de solidariedade, estabelecer vigilância comunitária e protocolos de biossegurança (CÁRDENAS, REYMUNDO, 2021).

Paralelamente, as organizações fizeram incidência política e pressão mediática para que se implemente com urgência um Plano de Saúde diferenciado. Além disso, solicitaram sua participação na abordagem, desenvolvimento e gestão das medidas, e para manter o isolamento a incorporação na ajuda social de um bônus COVID-19 comunidades indígenas, equivalente em víveres e materiais de desinfecção (AIDSESEP, 2020). Como a dispersão e as distâncias geográficas dificultam a chegada do Estado à Amazônia, disponibilizaram sua logística para transportar mais rápida e diretamente os medicamentos, testes e equipamentos.

Em tempos caracterizados por uma redistribuição desigual da vulnerabilidade e por compromissos com formas de violência futuristas e arcaicas (MBEMBE, 2021), apesar da predisposição das lideranças de colaborar com o governo, na pandemia os povos indígenas foram obviados

⁴ O gasto em Saúde do Peru é um dos mais baixos da América Latina, o orçamento para o ano 2020 neste setor foi de 18 milhões 495 novos sóis, o que representa 3,2% do Produto Interno Bruto.

na formulação das estratégias gerais. Somente cem dias após a declaração de Emergência Sanitária, como consequência da pressão mediática, começaram a serem formuladas medidas específicas para esta população.



Neste cartaz com o testemunho de Lizardo Cauper, divulgado no Facebook do AIDSESEP em 21 de abril de 2020, se aprecia o questionamento indígena feito à atuação do governo na pandemia. Por outro lado, revela a falta de um sistema de saúde diferenciado, a exclusão, a discriminação e o racismo estrutural que vivem estes povos. Gostaria notar que esta população vem experimentando uma transição epidemiológica, devido à maior presença de forasteiros em seus territórios, a extração de recursos, a contaminação, o deterioro de seu meio ambiente e a mudança em seus padrões de assentamento (DEFENSORIA DEL PUEBLO, 2018). Isto está causando o surgimento de doenças como dengue, tuberculose, HIV/Aids, malária, parasitose, diabetes, leishmaniose, anemia, entre outras. Em consequência, a alta prevalência destas doenças juntamente com as condições precárias dos serviços de saúde na Amazônia, coloca aos povos indígenas numa situação de vulnerabilidade estrutural.

Propagação do coronavírus nos povos indígenas amazônicos



Não obstante tenham sido tomadas medidas nas comunidades para deter a entrada do coronavírus, este chegou aos territórios amazônicos, especialmente quando se flexibilizou o isolamento

para permitir a entrada e saída de pessoas das comunidades. Embora o isolamento voluntário tenha sido uma prática comum dos povos indígenas para se protegerem das invasões e epidemias, e ainda se mantém entre alguns deles, na pandemia comunidades com um intenso contato optaram por isolar-se (VILAÇA, 2020). Inclusive algumas famílias Urarina no rio Chambira ou Awajún em Imacita deixaram suas casas habituais e buscaram proteção selva dentro. Mas para muitos indígenas, manter o isolamento nas atuais condições foi complicado, pois não têm recursos suficientes para garantir sua autossuficiência e dependem cada vez mais dos produtos de fora, o dinheiro e a assistência social que recebem do Estado.

O isolamento foi flexibilizado, pelo menos, por 4 razões: gerir o apoio com as autoridades, cobrar o dinheiro dos programas sociais, abastecer-se de alimentos e deixar entrar os *retornantes*⁵. Os *retornantes*, indígenas que viviam nas cidades, na pandemia ficaram sem recursos pela quarentena, por isso decidirão voltar caminhando a suas comunidades, seus parentes inteirados da situação, embora pudessem estar contagiados, decidiram recebê-los. Para evitar o contágio, tomaram algumas medidas como relata o técnico Achuar Alfredo Sandi (2020, conversa pessoal); “foi criado um acampamento em frente à Nova Aliança, na boca do Urituyacu, para que os *retornantes* mantivessem sua quarentena. Eles permanecem cerca de 25 dias, e toda a comunidade colabora para a sua alimentação”.

Assim os indígenas criaram seus próprios protocolos para a quarentena dos *retornantes*, estabelecendo locais fora ou dentro das comunidades ou permitindo que as famílias isolem seus parentes. Além disso, solicitavam ao pessoal de saúde a realização de testes rápidos. Em alguns casos, os testes não puderam ser aplicados a toda a população que regressava, porque não se dispunha de provas suficientes. Em geral, a flexibilização do isolamento foi acompanhada de medidas tais como: criação de seus próprios protocolos para a distribuição de alimentos, remédios e bônus, quarentena dos *retornantes*, manejo de cadáveres. No entanto, revelaram-se insuficientes para conter a rápida propagação do vírus.

Um dos principais agentes de transmissão do coronavírus na Amazônia indígena tem sido as políticas do governo. Como enfatiza o líder Awajún Zebelio Kayap (2020, conversa pessoal) “em vez de resolver o problema, o Governo com sua ajuda trouxe o vírus para lá. Assim como começou a promover os bônus e as pessoas começaram a transitar para os pagamentos, tal como tem que se comprometer com atender à população” (CÁRDENAS ET AL, 2020). Muitos relatos de casos suspeitos de COVID-19, ocorreram depois que as autoridades públicas desrespeitaram os protocolos relativos à entrega de alimentos, à falta de normas para a entrega de bônus e o pagamento de programas sociais. Embora as organizações e a população questionem a forma como esta assistência social foi prestada e a reconheçam como um vetor de contágio, preferiram expor-se já que são necessárias para o contexto atual que vivem.

A propagação desigual deste vírus respiratório deve-se à vulnerabilidade estrutural que afeta mais gravemente os grupos sub-representados (Biehl, 2021). Nesse cenário, a recuperação econômica, os *retornantes*, a entrega de ajuda social de víveres e bônus, e a cobrança dos programas Pensão 65 e JUNTOS⁶, sem protocolos de biossegurança para o contexto amazônico, acabaram se tornando agentes de transmissão. A falta de previsão e vontade política para contemplar a vulnerabilidade dos indígenas, os expôs ao contágio massivo.

Diante do aumento do número de contágios, as lideranças indígenas buscaram formular uma estratégia conjunta com o Estado para a contenção e atendimento dos enfermos. Em 9 de julho de 2020, na conferência “AIDSESEP se mobiliza”, Julio Cusirichi, dirigente da *Federación*

⁵ Decidi manter a palavra em espanhol pois expressa a potencia do que este fenómeno significa.

⁶ A cobrança do dinheiro é feita nas filiais do Banco da Nação, por isso os indígenas se deslocam às cidades mais próximas onde funcionam estes escritórios.

Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD), perguntou às autoridades: “se em nossas comunidades todos sabemos que faltam postos de saúde, e se os postos de saúde não têm técnicos, não têm medicamentos, como vamos enfrentar esta pandemia?”⁷

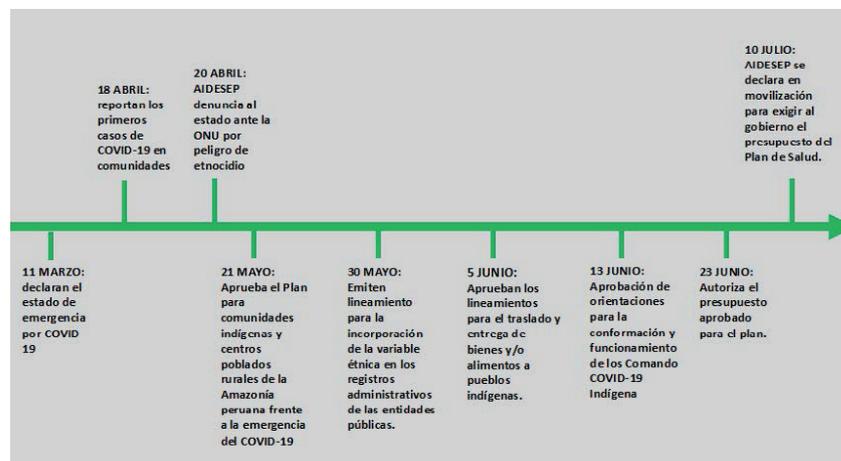
Respostas tardias do governo

Durante a Emergência Sanitária as medidas adotadas pelo Estado, basearam-se em critérios de especialistas e técnicos do nível central, que conheciam muito pouco a realidade amazônica, o que atrasou a formulação de respostas e a transferência de orçamento. O MINSA solicitou à AIDSESEP mapas das comunidades por região para fazer chegar os medicamentos, insumos e materiais, pois não contavam com uma cartografia atualizada, que permitisse calcular as distâncias e fixar pontos de entrega próximos dos estabelecimentos de saúde nessas zonas.

Por outro lado, o MINCU, como responsável das políticas públicas interculturais, em lugar de promover uma maior articulação entre os setores para a adequação das medidas, escolheu desenhar propostas insignificantes (CHIRIF, 2020). Neste cenário pandêmico, a falta de sentido de urgência e emergência nas instituições públicas para atender aos indígenas (CHIRIF, 2020), somado a desconhecimento da Amazônia, a invisibilidade estatística, a desarticulação entre setores e os mecanismos para aprovar determinados processos dentro do setor público foram alguns dos

entraves burocráticos⁸ que dilataram o desenho das medidas e sua posterior execução.

Na próxima linha de tempo, podemos ver com mais detalhe as medidas do governo, as quais ocorreram quando esta população já estava contagiada, e responderam, em parte, às pressões das organizações indígenas.



Como se nota na linha de tempo, em 21 de maio de 2020, setenta dias após o início da emergência sanitária, foi aprovado o “Plano de intervenção para comunidades indígenas e centros povoados rurais da Amazônia peruana frente à emergência do COVID-19”, com um orçamento de 88.426.234 soles. Para contribuir à redução e contenção do impacto da pandemia, foram estabele-

⁷ Inclusive alguns estabelecimentos tiveram que paralisar suas atenções, porque grande parte do pessoal se contagio. Assim, a já precária situação dos serviços de saúde nas comunidades torna-se ainda mais precária.

⁸ Entendo por entraves burocráticos certos mecanismos no interior das instituições públicas que dificultam e atrapalham o desenvolvimento das suas atividades.

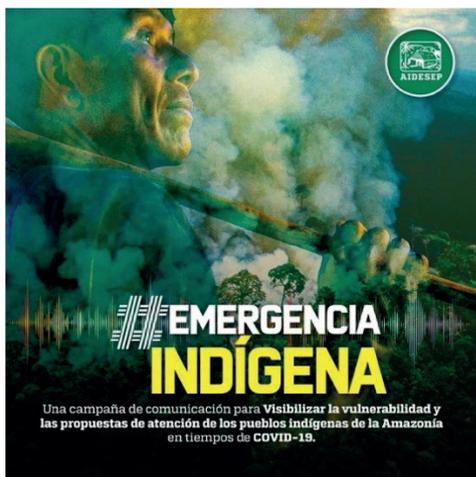
cidos dois objetivos: fortalecer as medidas de prevenção desde o nível comunitário e melhorar a capacidade resolutiva dos estabelecimentos de saúde I-3 e I-4 (MINSAs, 2021). A aprovação deste plano não garantiu a transferência do orçamento, que foi autorizado o 23 de junho desse ano.

Os estabelecimentos priorizados no plano são centros de saúde e hospitais localizados em pontos intermediários, de difícil acesso para os indígenas, pelas distâncias a percorrer e o custo que esta deslocação implica⁹. Além disso, estas instituições são percebidas como “lugares onde os indígenas vão morrer”, por isso preferem ficar em suas casas, sendo atendidos por seus familiares e profissionais da saúde em quem confiam.

Quanto ao orçamento e às ações do Plano, como assinala o presidente da ORPIO, Jorge Pérez; os recursos dispostos pelo Ministério de Saúde não são suficientes e a atenção itinerante não está relacionada com o problema e a letalidade (CÁRDENAS, 2020). Devo destacar que, mesmo nas instituições priorizadas no plano, o orçamento, insumos e equipamentos enviados pelo MINSAs foram insuficientes para atender a crise sanitária na Amazônia. Diante deste cenário, as organizações indígenas propuseram que se realizem: cuidados de saúde comunitários urgentes e a execução de um sistema de saúde intercultural, baseado nos promotores/agentes comunitários em saúde.

De acordo com o Centro Nacional de Epidemiologia, Prevenção e Controle de Doenças do MINSAs, até o 15 de dezembro de 2020 foram confirmados 19,458 casos de COVID-19 em povos indígenas amazônicos, sendo Loreto a região mais afetada apresentando 6,901 casos (35% dos casos totais), seguido de Amazonas com 6.582 casos (34%) e Ucayali com 2.268 casos (MINSAs, 2021). Esta informação epidemiológica diferenciada foi elaborada recentemente a partir do mês de junho do 2020, após a aprovação do plano de saúde e a incorporação da variável étnica nos registros de informação. Apesar das melhorias na recolha de dados e em seu registro, existe uma subnotificação do número de contágios e mortes indígenas por COVID-19, pois nem todos os estabelecimentos tiveram meios e equipamentos para confirmar os casos suspeitos a tempo.

Ações indígenas para enfrentar ao COVID-19



Este cartaz divulgado em 16 de abril na conta oficial do Facebook do AIDSESEP, mostra a campanha de comunicação “Emergência Indígena”, realizada por esta associação para informar a suas bases sobre a doença do coronavírus e a agenda apresentada ao governo. Como já foi dito,

⁹ A maioria das comunidades só dispõe de postos de saúde I-1 e I-2, que carecem de capacidade operacional para responder à acelerada propagação do COVID-19.

desde o início da emergência sanitária, os povos indígenas organizaram suas próprias estratégias para evitar a entrada do vírus em seu território. No nível comunal, o isolamento, o controle do trânsito, o estabelecimento de protocolos sanitários, a formação de comitês de vigilância, as campanhas de comunicação e a coordenação com o pessoal de saúde, foram algumas das medidas tomadas. O empenho em controlar a penetração do vírus foi exemplar, no entanto, com a confirmação dos primeiros casos suspeitos de COVID-19, os seus esforços de contenção foram comprometidos.

No mês de abril do 2020, os primeiros relatos de contágio entre os Shipibo, Awajún, Achuar, Kechwas e Urarinas acenderam os alarmes. Para o mês de maio deste ano o vírus já havia chegado a quase todas as comunidades, principalmente nos lugares mais próximos às cidades e nas zonas de fronteira. Nos meses seguintes, a situação foi dramática; os estabelecimentos de saúde seguiam sem medicamentos e equipes, e não dispunham de pessoal suficiente para tratar o número de casos suspeitos notificados, pois alguns deles se contagiaram e tiveram que paralisar suas atividades até recuperarem-se. Como se pode ver na carta da FECOTYBA¹⁰, enviada em 11 de maio de 2020 ao Ministério da Cultura:

Hoje em dia comunidades, como Bellavista Callarú, Buen Jardín, Yahuma Callarú, San Francisco de Yahuma I Zona, Nova Jerusalém de Erené, Paraiso, Chinería, Gamboa, Cushillo Cocha, San Juan de Barranco e outras comunidades, estão contagiadas pelo COVID-19. A mais atingida de todas as comunidades é a Comunidade de Bellavista Callarú, com uma população de mais de 2500 habitantes, onde há um posto de saúde, com três pessoas que trabalham nela e totalmente desabastecida, sem medicina, sem equipamentos de biossegurança, totalmente em estado de abandono, onde já morreram 7 pessoas, 6 homens e 1 mulher por causa do COVID-19



Gostaria de notar que as organizações indígenas, desde o início da pandemia, ao receberem informações das autoridades comunais sobre pessoas com sintomatologia suspeita de COVID-19, começaram a criar seus próprios registros para exigir a intervenção imediata das autoridades. Cada organização gerou seus próprios formatos, como pode ser observado nos cartazes de 19 de maio

¹⁰ Federación de Comunidades Tikuna y Yahuas del Bajo Amazonas

de AIDSESEP e de 22 de maio de ORPIO. Além disso, a AIDSESEP utilizou seu Geoservidor¹¹ para reportar em tempo real ameaças ao território indígena e contágios de COVID-19. Neste contexto, um caso emblemático é a região de Ucayali, onde foi formada uma rede de aliados entre autoridades sanitárias, líderes indígenas e cooperantes que possibilitou à Direção Regional de Saúde (DIRESA) consolidar uma boa sala situacional COVID-19 de população indígena.

A pandemia por COVID-19 caracteriza-se por uma “infodemia”, excesso de informação (precisa e imprecisa) relacionada a esta nova doença, a qual é compartilhada a uma velocidade sem precedentes (RUI et al., 2021). Este dinamismo na produção e difusão de informação, parece não ter advertido as autoridades peruanas sobre a necessidade de gerar informação oportuna e precisa sobre e para os povos indígenas. Perante as demoras nas comunicações a cargo do MINCU, bem como na adequação e incorporação da pertinência cultural nas informações transmitidas pelo MINSA, as organizações e algumas instituições aliadas do movimento indígena se encarregaram de produzir relatórios a respeito.

Do meu ponto de vista, a difusão de informação por parte das organizações indígenas teve, pelo menos, duas características: informar sobre sua situação, e promover a produção de informação para as comunidades relacionadas ao COVID-19. Inclusive antes que o próprio Estado desenvolva uma estratégia comunicacional, estas organizações, seja de forma independente e/ou em colaboração com seus aliados estratégicos, apesar de suas limitações, desenharam diferentes peças comunicacionais, com mensagens claras sobre a doença, linguagem simples, nas suas próprias línguas e relevante para os seus contextos. É paradoxal que o MINCU e o MINSA, com todo o aparelho público a sua disposição, tenham demorado tanto tempo a elaborar as suas mensagens.

Uma vez mais, as organizações indígenas demonstraram que quando existe um verdadeiro espírito de diálogo de saberes, articular os conhecimentos e experiências entre os indígenas e não indígenas, é muito mais simples e menos burocrático do que a maneira como o Estado o propõe. No cartaz seguinte, elaborado por ORPIO e Tafa¹², pode-se apreciar uma destas iniciativas.



Como dizia o Apu Alberto Pizango, ex-presidente do AIDSESEP (2010, conversa pessoal), “os povos indígenas passaram do protesto à proposta”. Na pandemia esta população não só teve um papel vigilante, de denúncia, como também mostrou uma atitude colaborativa com o governo para que a ajuda possa chegar a todo o território amazônico. Como resultado dessas ações foram criados espaços de diálogo e participação, como o Comando COVID-19 Indígena. Lamentavel-

¹¹ Este Geoservidor de AIDSESEP, é um sistema que permitia às comunidades e povos indígenas antes da pandemia reportar em tempo real a deflorestação na Amazônia. Ademais era usado para monitorar a poluição, o tráfico de drogas, o desmatamento e a mineração legal, e gerar informação sobre as demandas territoriais, diagnósticos, entre outros.

¹² Tafa – Taller Ambulante de Formación Audiovisual é um grupo de cineastas e audiovisuais que fazem oficinas de cinema, animação com populações indígenas.

mente, este envolvimento não garantiu a participação indígena na distribuição de orçamento (DEFENSORIA DEL PUEBLO, 2021), isso continua sendo “uma coisa de técnicos”.

Reconhecer a importância da participação indígena na prestação de serviços de saúde, foi antes e durante a pandemia outra das principais reivindicações indígenas.

A importância das plantas e da medicina indígena na atenção dos contagiados



Em resposta à demora, inflexibilidade e anacronismo das iniciativas estatais na pandemia, estes povos apostaram em fortalecer o autocuidado comunitário e a autogestão para conseguir doações de medicamentos. O cartaz tem uma imagem do *Comando Matico COVID-19*, uma iniciativa de luta coletiva e solidariedade, surgida entre os Shipibo em Ucayali para oferecer tratamento com plantas medicinais às pessoas com COVID-19.

Quando ocorreram os contágios, embora a população indígena se tratasse com medicamentos, também usaram plantas medicinais. Da mesma forma que este novo vírus se espalhou rapidamente, o conhecimento e a informação sobre a preparação de plantas para tratar o coronavírus foram disseminados na Amazônia. Por exemplo; o *Comando Matico* enviou matico de Pucallpa para seus parentes em Lima, e através de diferentes plataformas compartilhou seus tratamentos, receitas e vaporizações. Na comunidade Yine de Ramón Castilla em Atalaya, frente ao contágio em massa, as mulheres aprenderam um tipo de vaporização da parte alta do corpo. Por sua vez, AIDSESEP criou um canal de comunicação telefônica entre suas bases para trocar as práticas e plantas que estavam funcionando nas comunidades. Estes são apenas alguns exemplos que mostram como os conhecimentos indígenas têm sido chave para enfrentar desde o local a pandemia.

Ainda que esses povos procurem cada vez mais acesso aos serviços de saúde, e historicamente ocorra um forte processo de satanização do uso da medicina indígena,

especialmente sobre o consumo de plantas o que provocou o esquecimento de vários de seus conhecimentos, essas continuam sendo utilizados na prevenção e cura de doenças. Nas comunidades é frequente que quando uma pessoa adocece, a escolha do repertório terapêutico, por parte da família, se baseie nas noções indígenas de saúde e doença, e se empreguem plantas na sua cura. No caso da afecção da pessoa seja de gravidade, costumam procurar xamãs ou curandeiros, que identificam as causas do mal-estar e proporcionam o tratamento adequado.

Na pandemia praticar, voltar a praticar e/ou aprender a medicina indígena foi fundamental para recuperar a saúde dos contagiados. O papel que os vegetais desempenham na cura é decisivo, não só pela sua função terapêutica, mas porque são fonte de conhecimento, na linguagem xamânica conhece-se o seu espírito ou mãe como entidades que ensinam e agem por si mesmas (REATEGUI, 2003). Algumas das plantas utilizadas para o COVID-19 foram: gengibre, ajosacha, folhas

de goiaba, pão de árvore, vara de remo, matico, sangue de grau, folhas de ayahuasca, mucura, chicória, eucalipto, camomila, herva luisa, pinhão colorado e malva. Além de mel, cebola, limão, laranja, toranja e alho. Estas plantas combinavam-se para fazer preparações, infusões, massagens, vaporizações, banhos e incenso.

Por outro lado, alguns doentes Awajún, Yine e Shipibo manifestarão que enquanto dormiam uma pessoa os vigiava e incomodava, fazendo-os sentir intranquilos, delirar e ter dificuldade para respirar. Para alguns curandeiros o coronavírus tem seu dono, sua mãe, seu pai ou seu espírito. Este espírito é uma pessoa, que às vezes se apresenta em sonhos e/ou ronda a casa da pessoa afetada. No caso dos Yine e Shipibo, o curandeiro, costumava *fumar* (passar fumaça de tabaco) pelo corpo do doente, principalmente a cabeça, para que possa descansar, assim como a casa para afastar o espírito do COVID-19. No caso Awajún, além disso, o COVID-19 aparecia-lhes em sonhos, e aí deviam vencê-lo para recuperar-se, como se vê no seguinte relato da liderança Edwin Montenegro (2020, conversa pessoal):

O COVID é uma pessoa que me apareceu no meu sonho. Tem o seu pai, esse pai era muito feio e tinha as suas crias, isso é o que penetra as pessoas, mas eu quase o matei no meu sonho, assim que o vi peguei numa faca e essa pessoa levantou-se e fugiu. Cada vez que eu suspirava sentia seu pai do COVID, isso era o que me matava, eu penso assim, e isso tinha que dominá-lo, e assim o fiz.

Uma vez que a pessoa havia se recuperado, um dos principais cuidados era evitar o frio, pois certas dores voltavam. Nesses casos era proibido tocar ou consumir água fria, estar em lugares com vento e se tomavam preparados que aqueciam o corpo. Incluso um grupo de enfermeiros técnicos interculturais de AIDSESEP, que vivem em Atalaya, depois de serem infectados, optaram por consumir preparações de mel, aguardente e *chuchuwasa*. Como profissionais de saúde estavam altamente expostos ao contágio, para evitar que o vírus penetre em seu corpo, em vez de usar equipamentos de proteção, os quais eram incômodos pelo calor, preferiram cuidar-se com plantas. Mostrando que para combater este vírus é preciso ter primeiro cuidado e depois coragem (Krenak, 2020). Assim tomaram preparados para fortalecer seu corpo, levaram folhas de matico dentro de suas roupas o em suas mãos, e antes de ir ao estabelecimento se passaram fumaça de matico para gerar uma espécie de barreira de proteção.

A medicina indígena, nos testemunhos, é ressaltada como fundamental para enfrentar o coronavírus, no entanto; nem todas as suas estratégias foram eficazes e o uso de seus repertórios terapêuticos não foi suficiente para impedir as mortes. Por exemplo, os Awajún perderam vários de suas lideranças e sábios. Isto não significa que as explicações ocidentais sobre este vírus tenham relegado ou subordinado às explicações indígenas. Como assinala Aparecida Vilaça (2020) “o que eles querem é capturar a diferença em seus corpos, mantendo-se fortemente enraizados em seu mundo, que é onde buscam o sentido para as novidades”. Grande parte das explicações sobre o COVID,19 estão associadas às percepções sobre o processo saúde - doença- cura.



Enquanto comunidades inteiras já haviam se contagiado e as ações do Estado se concretizavam lentamente, a nível local, os povos indígenas, independentemente ou com apoio de seus aliados, levaram a cabo estratégias nas quais combinaram as melhores

práticas da biomedicina e da medicina indígena. Assim solicitaram doações de medicamentos para reativar os botequins comunais e o uso de plantas foi acompanhado da administração de medicamentos. Por exemplo, o Comando Matico recomendou tomar o xarope de laranja junto com 2 comprimidos de paracetamol. Com um olhar otimista, considero que estas práticas indígenas mostram que estabelecer um diálogo de saberes entre ambos os sistemas médicos é possível e é muito menos complicado e violento do que o Estado pensa, se reconhecida a agência desta população.

Outros caminhos possíveis para pensar o sistema de saúde na Amazônia



Ao longo deste texto, a tentativa foi trazer uma visão caleidoscópica do sucedido nas comunidades indígenas no Peru, para mostrar que diante da inflexibilidade e das demoras do governo para melhorar a prestação dos serviços de saúde no território amazônico, os indígenas enquanto exigiam a realização de ações, desenvolveram estratégias para conter a propagação do vírus e atender os doentes. Agora gostaria de apresentar algumas reflexões surgidas da análise de suas ações e os desafios que suas propostas trazem para (re) pensar a prestação de serviços de saúde, o mito da interculturalidade, e o lugar que as iniciativas e conhecimentos indígenas ocupam na formulação de propostas do Estado.

“Se o MINSA não chega à alternativa são os promotores comunais”, foi uma das proposições levantadas pelas organizações, diante da incapacidade do Estado para enfrentar de forma rápida a realidade indígena. Quando se produziu o contágio, quase de forma imediata, os sábios, os promotores de saúde¹³, em coordenação às vezes com o pessoal, começaram a atender às pessoas atingidas pelo vírus. Mesmo quando o pessoal foi infectado e suspenderam temporariamente suas atividades, os promotores, indo contra as normativas, assumiram a responsabilidade de cuidar dos doentes. Embora as autoridades sanitárias se recusem a reconhecer a participação destes atores, nas comunidades, a primeira linha na luta contra o coronavírus também foram os promotores, os sábios, as famílias e os grupos conformados autonomamente.

Neste contexto, a figura do promotor torna-se novamente relevante, principalmente nas comunidades onde não há estabelecimentos de saúde, pois eles prestaram as primeiras atenções às pessoas com sintomas suspeitos de coronavírus. Enquanto para o MINSA o promotor é um acompanhante do pessoal médico e não médico, que se dedica a atividades de prevenção e promoção, para os indígenas o promotor está treinado para prestar cuidados e administrar tratamento em casos de emergência, até o pessoal chegar. Nas comunidades, onde não há estabelecimentos, os promotores são a primeira porta de acesso ao sistema de saúde, por isso para as lideranças é fundamental reativar os botequins comunais, dotá-los de medicamentos, incorporá-los na rede de cuidados e melhorar os seus meios de comunicação.

Ainda quando as comunidades desejem um melhor sistema de saúde, isso não significa que tenham deixado de lado seus próprios sistemas médicos. Na Amazônia, ambos sistemas se desenvolvem como linhas paralelas, que às vezes se cruzam, combinam ou complementam, especialmente, no atendimento das “doenças vindas de fora ou trazidas pelos não indígenas”. Para as quais não contam com tratamentos próprios, mas às vezes até nesses casos preferem usar seus próprios conhecimentos, como sublinha o testemunho de Delfina Katip (2020, conversa pessoal);

O MINSA só sabe injetar ou dar pílulas, não sabe diagnosticar, conversar com as pessoas que comeu, que fez. Por isso, nesta pandemia não nos garantiu atenção. Nós, com base na nossa experiência, de como nos temos atendido com plantas e medicina farmacêutica, assim temos enfrentado o coronavírus, porque o governo não chega às comunidades.

Este tipo de rejeição dos serviços de saúde, num cenário marcado por uma forte autome-dicação, explica-se porque existe uma desconfiança em relação aos serviços públicos. Estes são geralmente vistos como deficientes e onde, muitas vezes, o pessoal maltrata. Além disso, devido às mortes por coronavírus que ocorreram nos centros de saúde e hospitais, a percepção destas instituições como um lugar onde os indígenas

morrem, aumentou. Consequentemente, os doentes graves recusam-se a serem transferidos para estes estabelecimentos e preferem ficar nas suas casas, perto dos seus parentes.

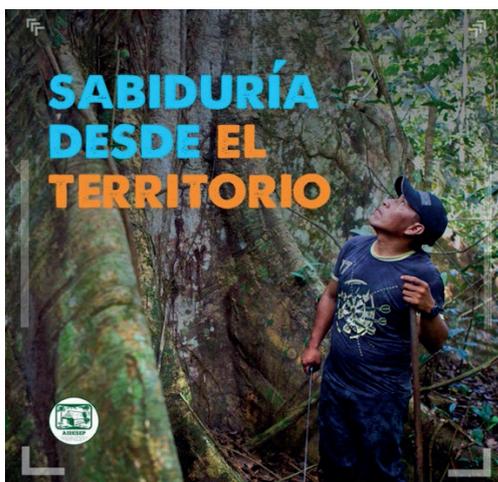
A meu ver, neste cenário pandêmico, AIDSESEP e suas bases colocaram de novo no centro do debate a necessidade de criar um sistema de saúde intercultural amazônico, baseado nos seus conhecimentos e na realidade regional e local. Esta não é uma proposta nova, pelo contrário, desde o ano 2000, AIDSESEP incorporou na sua agenda a saúde intercultural, como uma estratégia po-

¹³ Embora o MINSA não utilize mais o termo promotor, opte por manter esta denominação porque nas comunidades continua a ser utilizada.

lítica para que o Estado reconheça a existência de outros sistemas de conhecimentos, tão válidos como a biomedicina, e que a população, apesar da repressão e erosão de suas práticas ainda utiliza.

Para AIDSESEP, desenvolver um sistema de saúde intercultural é complexo, por isso é necessário formar profissionais indígenas, desde uma abordagem que articule o melhor de ambos sistemas médicos. Isto possibilitará que, ao inserirem-se no sistema de saúde oficial, estes profissionais, irão incorporando desde dentro parâmetros de trabalho diferentes, e assim com o tempo conseguirão modificar as estruturas rígidas e homogêneas do setor saúde (REATEGUI, 2003; CÁRDENAS, PENSANTES, 2017). Esta não é uma tarefa fácil, mas eles estão tentando fazer com que a visão indígena intercultural de saúde ganhe espaços nas políticas públicas atuais.

Fazer em lugar de ficar no discurso: a saúde intercultural feita pelos indígenas



Entre 2005 e 2013, a AIDSESEP e suas bases formaram 69 enfermeiros técnicos em saúde intercultural da Amazônia, provenientes dos povos Shipibo, Yine, Asháninka, Asheninka, Kechwa, Awajún, Wampis e Achuar. Um número ainda insuficiente para produzir transformações significativas no sistema de saúde. Na pandemia, a maioria dos

técnicos estava trabalhando em estabelecimentos do MINSA, e nas suas estratégias de luta contra o COVID-19, quase todos coordenaram estreitamente com as autoridades comunais e municipais as medidas tomadas. Para prestar atenção a todas as comunidades dentro de sua jurisdição, inclusive aquelas onde não há estabelecimentos, treinaram os promotores sobre o coronavírus, e embora a normativa os impeça, lhes entregaram medicamentos básicos para serem usados em caso de emergência. Paralelamente, alguns deles conversaram com os especialistas indígenas em saúde, para que tenham cuidado com o uso da saliva em suas curas, pois o vírus se transmite por este meio.

Gostaria de destacar uma iniciativa implementada por um dos técnicos formados por AIDSESEP, que é um exemplo concreto da visão indígena de interculturalidade. A qual não pretende somente adequar e/ou incorporar certos elementos da língua e da cultura dos indígenas aos serviços, como o faz o MINSA, subalternizando e instrumentalizando de certa maneira os conhecimentos e práticas indígenas à biomedicina¹⁴. A interculturalidade em saúde para os indígenas se constrói em base a diálogo e intercâmbio de saberes e perspectivas para criar novas respostas concretas. Estas respostas, de certa forma, desafiam a noção intercultural do Estado e as estruturas ho-

¹⁴A proposta estatal de interculturalidade em saúde, principalmente incorpora certos aspectos da língua e a cultura em seus serviços para desta maneira acercar aos indígenas a sistema de saúde estatal.

mogéneas e rígidas da prestação de serviços de saúde, pois mostram que, ao simplificar os trâmites burocráticos e flexibilizar os protocolos de atenção, é possível gestar outras novas possibilidades para o sistema de saúde na Amazônia.

Gilto Samekash é um enfermeiro técnico intercultural awajún que, em fevereiro de 2021, devido à falta de pessoal, assumiu a chefia da microrede da Galilea, que funciona no Rio Santiago, na região do Amazonas, e dentro de sua jurisdição atende principalmente a população Awajún e Wampis. Devido às mortes por coronavírus, as pessoas contagiadas com um quadro grave rejeitavam ser levadas aos centros e hospitais, pois tinham medo de morrer sozinhas, sem companhia de seus parentes. Diante da recusa das pessoas de ir ao estabelecimento, decidiu implementar a *hospitalização domiciliar*. Assim as pessoas podem permanecer em suas casas, perto de seus parentes, recebendo cuidados por parte deles, ao mesmo tempo que são monitorados pelo pessoal de saúde, que lhes administra medicamentos e permite o uso de terapias indígenas, como a vaporização para limpar os pulmões. É interessante que esses profissionais, tendo em conta as necessidades da população, tenham optado por adaptar as normas rígidas do MINSA, por atender coordenadamente com os especialistas e famílias indígenas.

A meu ver, o conflito que está por trás é como lidar com a diferença, como assinala Vilaça (2020). O Estado por mais discursos interculturais, reconhecimento da diversidade e/ou políticas interculturais aprovadas, lida geralmente com a diferença tratando de ignorá-la ou homogeneizá-la. Na pandemia, por mais que os indígenas buscassem estabelecer espaços de diálogo com os representantes do governo, para participar no desenvolvimento das medidas e estas se adaptassem aos diversos contextos amazônicos, a sua incorporação ocorreu após uma série de denúncias. Criados estes espaços de diálogo, as propostas indígenas foram dificilmente consideradas, pois estas reuniões não tinham a capacidade de tomar decisões. Assim, mais uma vez, a maior ou menor participação destas populações esteve condicionada à força que seus representantes puseram em suas reivindicações e demandas.

Como assinala Mbembe (2021); no meio da cratera fazer um arranjo não será suficiente, é necessário reinventar tudo começando pelo social. No caso da saúde intercultural estatal, é preciso reorientar o rumo e deixar de pensar que a única via de fazer interculturalidade é a preconizada pelo Estado, a qual não contempla a medicina indígena nem os aspectos que produzem os desencontros com esta população e afastam, ainda mais, os já distantes serviços públicos. Por outro lado, a interculturalidade por si só não poderá resolver os problemas de saúde se não se abordam os problemas estruturais que os provocam. Nesse sentido, são necessárias respostas criativas para pensar em outros cenários, como de certa maneira nos tem demonstrado os indígenas na pandemia.

Considerações Finais

Sugiro que na pandemia, enquanto a visão indígena da interculturalidade, produziu em algumas comunidades respostas criativas, a perspectiva estatal da interculturalidade acabou-se tornando um obstáculo. Os trâmites burocráticos e o aparelho pensado para a sua implementação, somado à falta de orçamento e vontade de alguns funcionários, enquistados nos escritórios encarregados da sua operacionalização, contribuem para que a interculturalidade permaneça no discurso e seja difícil aplicá-la nos serviços públicos.

Ainda que o diálogo seja uma parte fundamental da abordagem intercultural para o Estado, parece que no momento de estabelecer estes diálogos após tivesse “esquecido”

que um princípio básico deste processo é a capacidade de saber escutar para aprender do/ com o outro. Assim o diálogo que põe em prática, é sobretudo um mecanismo para validar com os indígenas as propostas técnicas desenhadas previamente por seus especialistas desde Lima. Implementando desta maneira, um diálogo de uma só via, onde os indígenas, geralmente, são percebidos como ouvintes passivos, pois suas reflexões e propostas não são consideradas ou somente tomadas em conta, quando o diálogo se põe tenso ou se rompe passando ao plano do confronto.

O entendimento que têm os povos indígenas sobre a necessidade de seu envolvimento no desenvolvimento de um sistema de saúde pensado nas comunidades, motivou-os a propor mais uma vez, um sistema de saúde intercultural amazônico, baseado nos seus conhecimentos e relevante para cada realidade regional e local. Neste sistema, a medicina indígena e a biomedicina são colocadas no mesmo nível de valorização, possibilitando um verdadeiro diálogo de saberes, a articulação de conhecimentos e iniciativas, a tomada de decisões conjuntas, e a incorporação de promotores e especialistas indígenas. Para que esse sistema seja posto em prática a vontade política do Estado é importante, mas requer principalmente contar com profissionais indígenas que com criatividade e flexibilidade, assumam o desenvolvimento deste sistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESEP). Carta pública às autoridades peruanas. Lima, 07 abr 2020. Disponível em: <http://aidesep.org.pe/sites/default/files/media/COMUNICADOS/V3%20Carta%20AIDSESEP%20GOBIERNO%20-rev.pdf>. Acesso em: 29 jun 2021.

_____. Denuncia al Estado del Perú ante el Sistema Internacional de Protección de los Derechos Humanos. Lima, 20 abr 2020. Disponível em: <http://aidesep.org.pe/sites/default/files/media/noticia/Denuncia%20AIDSESEP%20ante%20la%20%20ONU.pdf>. Acesso em: 20 jun 2021.

_____. Conferencia de prensa “AIDSESEP se moviliza”, Lima: 9 jul 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=3061679693916483&ref=watch_permalink. Acesso em: 10 jul 2021.

BIEHL, Joao. Descolonizando a saúde planetária. In: *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 27, nº 59, pp. 337-359, jan./abr., 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/mYh65g7LyM-WLJhfP9XvcTnn/>. Acesso em: 15 jun 2021.

CÁRDENAS, Cynthia. Promotores de salud, una alternativa para atender el COVID-19 en las comunidades indígenas. In: *La Mula*, Lima, 09 ago 2020. Disponível em <https://www.salsa-tipiti.org/category/covid-19/covid-19-lowland-south-america/>. Acesso em: 30 jun 2021.

CÁRDENAS, Cynthia; PESANTES, María. *ENTRECRUZANDO RÍOS. Sistematización de la propuesta pedagógica de formación de enfermeiros técnicos en salud intercultural de AIDSESEP*. Lima: IEP, 2017

CÁRDENAS, Cynthia; BELAUNDE, Luisa y REYMUNDO, Lucero. Las políticas del gobierno como um vector de contagio. In: *Servindi*, Lima, 27 jun 2020. Disponível em Servindi. <https://bit.ly/3aNX45M>. Acesso em: 15 jul 2021.

CÁRDENAS, Cynthia; REYMUNDO, Lucero. ¿A donde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas. In: *Mundo Amazónico*. Amazonas, v. 12, n. 1, pp. 151-168, jan./jun., 2021. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/88499/78205>. Acesso em: 5 jul 2021.

CAVERO, Omar. *Después del Baguazo: informes, diálogo y debates*. Lima: PUCP, 2011. Disponível em: https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/52663/baguazo_cavero.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 4 jul 2021.

CHIRIF, Alberto. 2021. ¿Cónocen en el Mincú qué significan las palabras emergencia y urgencia? 202. In: *Servindi*, Lima, 22 abr 2020. Disponible em: <https://bit.ly/3aLztCB>. Acceso em: 18 jul 2021

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *Salud de los pueblos indígenas amazónicos y explotación petrolera en los lotes 192 y 8 ¿Se cumplen los acuerdos en el Perú?* Informe N° 001-2018-DP. Lima: Defensoría del Pueblo, 2018. Disponible em: <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2018/10/Informe-de-Adjunt%C3%ADa-N%C2%BA-001-2018-DP-AMASPPI-PI.pdf>. Acceso em: 2 jul 2021.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. *La participación de los pueblos indígenas durante la emergencia sanitaria por el COVID-19*. Informe de Adjuntía n° 03-2020-DP. Lima: Defensoría del Pueblo, 2020. Disponible em: <https://www.defensoria.gob.pe/wp-content/uploads/2020/12/Inf-Adj-003-2020-AMASPPI-PPI-Participaci%C3%B3n-PPII.pdf>. Acceso em: 3 jul 2021.

FEDERACIÓN DE COMUNIDADES TICUNAS Y YAHUAS DEL BAJO AMAZONAS (FECOTYBA). Carta dirigida al Ministerio de Cultura. Cushillo Cocha, 11 mai 2020. Disponible em: <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/13/05/2020/edit-pueblo-ticuna-clama-atencion-ante-expansion-del-covid-19-en-sus>. Acceso em: 5 jul 2020.

FLORES, Ximena; LAZO, Rodrigo. Veinticinco pruebas rápidas y una ambulancia fluvial son las armas del Estado contra la Covid-19 en El Cenepa. In: *La Mula*, Lima, 11 jun 2020. Disponible em: <https://redaccion.lamura.pe/2020/06/11/veinticinco-pruebas-rapidas-y-una-ambulancia-fluvial-son-las-armas-del-estado-contra-la-covid-19-en-el-cenepa/redaccionmulera/>. Acceso em: 10 jul 2021

GARCIA, Alan. Conferencia de prensa sobre el Baguazo. Disponible em: <https://www.servindi.org/file/alan-garcia-indigenas-ciudadanos-de-segunda-clase>. Acceso em: 18 jul 2021

KRENAK, Ailton. *O Amanha não está a venda*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 2020.

MAGUIÑA-VARGAS, Ciro. El COVID-19 en el Perú. In: *Revista Sociedad Peruana Médica*. Lima, v. 33, n. 4, pp. 129-131, 2020. Disponible em: <http://revistamedicinainterna.net/index.php/spmi/article/view/558/630>. Acceso em: 10 jul 2021.

MBEMBE, Achille. O direito universal à respiração. In: *Coleção Pandemia Crítica*, São Paulo, 2020.

MINISTERIO DE SALUD (MINSA). *Informe de Evaluación del Plan de Intervención del Ministerio de Salud para comunidades indígenas y centros poblados rurales de la Amazonia Peruana frente a la emergencia del COVID-19*. Lima: MINSA, 2021.

MINISTERIO DE CULTURA (MINCU). Base de Datos de Pueblos Indígenas u originarios – BDPI. Disponible em: <https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos-indigenas>. Acceso em: 01 jul 2021

REATEGUI, Juan. Articulación de conceptos y conocimientos indígenas. In: HAVLKOF, Soren. *Sueños Amazónicos. Un Programa de Salud Indígena en la Selva Peruana*. Lima: Fundación Karen Elise Jensen, 2003, pp. 186-189.

RUI, Taniele; LINS, Isadora, FONSECA, Bernardo; ROSSI, Gustavo, ARRUTÍ, José. Antropologia e pandemia: escalas e conceitos. In: *Horizontes antropológicos*, Porto

Alegre, v. 27, nº 59, pp. 337-359, jan./abr., 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/Rhpt4H9Vp9fMDf8Jy39z38C/>. Acesso em: 29 jun 2021.

SANDI, Alfredo; CÁRDENAS, Cynthia; Reymundo, Lucero. Río Urituyacu: “No queremos que pase aquí lo que está pasando con nuestros hermanos achuar en Corrientes”. In: *Servindi*, Lima, 3 jun 2020. Disponível em: <http://bit.ly/3eQUjiR>. Acesso em 02 jul 2021

VILAÇA, Aparecida. 2020. *Morte na floresta*. São Paulo: Editora Todavia, 2020.

Recebido em: 01/11/2021

Aceito em: 31/01/2022

Para além das máscaras: Uma Etnografia Visual das Manifestações Políticas na Praça da Saudade em Manaus durante a Pandemia da Covid-19.

Beyond the masks: A Visual Ethnography of Political Demonstrations at *Praça da Saudade* in Manaus during the Covid-19 Pandemic.

Mas allá de las máscaras: Una Etnografía Visual de las Manifestaciones Políticas en la *Praça da Saudade* en Manaus durante la Pandemia del Covid-19.

Eduardo Pereira Monteiro (UFAM)¹
Samile Magalhães Pereira (UFAM)²

Resumo: A etnografia visual apresentada ao longo deste trabalho objetiva demonstrar o descontentamento de um determinado grupo de pessoas que residem em Manaus – Am, em relação às estratégias do poder público para lidar com o caos ocasionado pela pandemia. Os grafites, as pichações e os lambes fotografados nas colunas da *Praça da Saudade* - localizada no Centro da cidade - destacam-se pelas críticas diretas ao Presidente da República, passando por outros temas, tais como o domínio do espaço social entre facções e as representações imagéticas diversas.

Palavras-chave: Etnografia Visual; Covid-19; Manaus; Patrimônio; Praça da Saudade.

Abstract: The visual ethnography presented throughout this work aims to demonstrate the discontent among a certain group of people residing in Manaus - in the state of Amazonas – over the strategies of the State to deal with the chaos caused by the pandemic. The graffiti, spraying and wheatpaste posters photographed on the columns of *Praça da Saudade* - located in the city center - stand out for their direct criticism against the President of the Republic; also going over other themes, such as the domination of the social space between criminal factions and the representations of diverse imagery.

Key words: Visual ethnography; Covid-19; Manaus; Heritage; Praça da Saudade.

Resumen: La etnografía visual presentada a lo largo de este trabajo, pretende demostrar el descontentamiento de un determinado grupo de personas que residen en Manaus-AM, con relación a las estrategias del poder público para lidiar con el caos ocasionado por la pandemia. Los grafitis, pintadas y los carteles lembe lambe fotografiados en las columnas de la *Praça da Saudade* - localizada en el centro de la ciudad - que se destacan por las críticas directas al presidente de la República, mencionando también otros temas tales como: el dominio del espacio social entre las facciones y las diversas representaciones en imágenes.

¹ Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM) e pesquisador pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Sexualidades e Interseccionalidades (GESECS) do Departamento de Antropologia (UFAM). E-mail: < eduardo.monteiroantropologia@gmail.com >

² Mestranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFAM) e professora do Ensino Médio pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas (SEDUC-AM). E-mail: < anthropomagalhães@gmail.com >

Palavras-chave: Etnografia visual; Covid-19; Patrimônio; Manaus; Praça da Saudade.

Introdução

Em dezembro de 2019, na província de *Wuhan*, na China, surge um inimigo invisível aos olhos, o Sars-CoV-2, usualmente chamado de coronavírus. O Sars-CoV-2 é uma variante do grupo da família de vírus *Coronaviridae* e trouxe consigo uma infecção causada por ele, chamada de Covid-19. Essa infecção, vista inicialmente como uma *epidemia*, logo espalhou-se para além da China e do continente asiático, assolando o mundo todo em uma *pandemia* (palavra grega que significa *todo o povo*).

Além da crise sanitária causada pela Covid-19, o mundo viu-se diante de um caos político, econômico e social. O Brasil, seguindo a escalada trágica de outros países, também sucumbiu ao avanço do vírus e a região Norte do país tornou-se manchete nos jornais, uma vez que Manaus – capital do Amazonas – sepultou muitos de seus cidadãos, vitimados não somente pela ação do vírus, mas em decorrência da falta de oxigênio na rede de saúde pública e privada da capital. Eis a tragédia anunciada!

Em virtude do caos que isolou os cidadãos amazonenses, ao mesmo passo que movimentou as unidades hospitalares com aqueles que traziam seus familiares e amigos, Manaus tornou-se o epicentro da mortandade causada por dois grandes inimigos: o vírus e a política genocida de um governo estadual e federal despreparado e desumanizado para atender e auxiliar a população em dos momentos mais delicados de sua história. Em consequência de tantas perdas e a ausência de responsáveis por elas, a população viu-se insatisfeita e abandonada por seus representantes. Não demorou para que os amazônidas começassem a protestar via mídias sociais e televisivas, sensibilizando diversos setores da sociedade, tais como a classe artística e grupos marginalizados, tais como os grafiteiros e pichadores – consolidando esses protestos em vias públicas pela cidade de Manaus.

Essa etnografia visual pretende explorar essas manifestações políticas, trazidas por esses artistas, grafiteiros e outros movimentos sociais, expressadas de forma artística nas colunas que compõem o quadrilátero de um espaço público – muito conhecido por todos aqueles que já visitaram Manaus ou residem nessa cidade – a *Praça 5 de Setembro*, popularmente conhecida como a *Praça da Saudade*.

Sem dúvida, a Praça da Saudade é um dos patrimônios públicos que pode contar a história da cidade de Manaus, segundo Nascimento (2014). Ao explicitar o conceito de patrimônio público a partir do trabalho antropológico de José Gonçalves (1996;2002), a autora reflete sobre a construção múltipla dos sentidos discursivos presentes no centro histórico de Manaus e entende que esse espaço público carrega uma linguagem. Nossa escolha sobre essa praça é marcada pelas vivências ocorridas em seu seio: protestos políticos, manifestações de diversas ordens, trabalhos artísticos, feiras e eventos acadêmicos e econômicos, culturais e, principalmente, pelo tráfego e acesso que os moradores da cidade de Manaus possuem em relação a este espaço.

Os moradores de Manaus viram esse espaço de grandes alegrias e geração de renda ser isolado e fechado durante um longo período de pandemia. Diante disso, qual o sentimento de seus frequentadores e trabalhadores, que por um tempo, viram-se impedidos de ali trafegar ou divertir-se com amigos ou simplesmente sentar em um dos seus bancos e descansar?

Não podemos dimensionar tais sentimentos ou até mesmo perdas econômicas, mas o que podemos evidenciar é que mesmo sem o tráfego corriqueiro em suas vias, a Praça da Saudade acolheu protestos pintados e pichados em suas colunas durante a pandemia. Manifestações artísticas nem sempre são bem recebidas pelo público. Portanto, o discurso político presente nas expressões artísticas da Praça não vem de atores e de interesses ideológicos legitimados pelo poder institucional, tal e qual é a mesma conclusão a que chega Ricardo Campos (2012), quando em sua tese de doutoramento explorou espaços públicos em Lisboa.

Desse modo, percebemos que a Praça se torna o palco de um discurso a favor da vida durante a pandemia e que congrega em suas colunas outras manifestações: em prol do meio ambiente, da arte e até mesmo torna-se palco para rixas entre facções.

Índice de Imagens:

Imagem I: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), coluna do corredor em frente à Rua Simão Bolívar.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.

Imagem II: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), colunas do corredor em frente à Rua Simão Bolívar, que abrigam vendedores ambulantes.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.

Imagem III: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), centro do corredor virado para a Rua Simão Bolívar. As pessoas descem da parada de ônibus e consomem produtos dos vendedores ambulantes.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.

Imagem IV (abaixo): Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), coluna com lambes políticos que chamam o presidente de “Genocida”. Ao fundo, o monumento central da praça.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.

Imagem VI: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), visão em escala das colunas com pichos contendo a sigla *CV* (sigla para Comando Vermelho). Corredor localizado ao lado da Avenida Ramos Ferreira.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.



Registro fotográfico: Eduardo Monteiro.

Imagem VII: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), visão central do corredor localizado ao lado da Avenida Ramos Ferreira, onde às facções *CV* e *FDN* disputam espaço entre colunas.



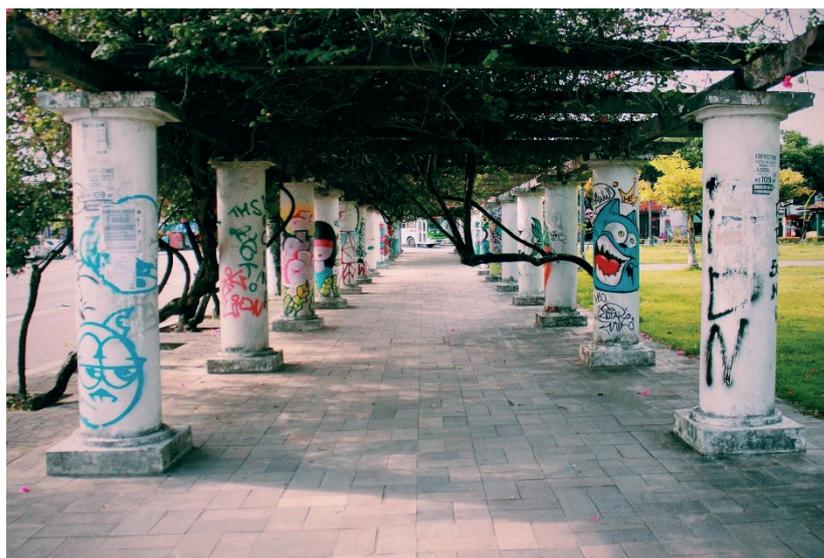
Registro fotográfico: Samile Magalhães.

Imagem VIII: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), colunas do corredor virado para a Avenida Ramos Ferreira com pichos numéricos que dizem: “100ntro” seguido por outros pichos.



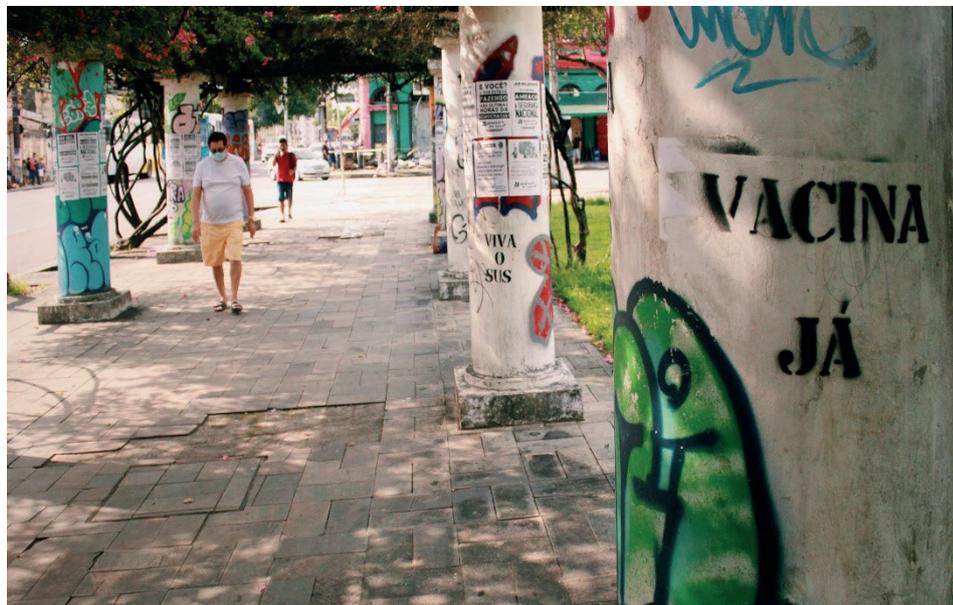
Registro fotográfico: Samile Magalhães.

Imagem XIX: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus) - corredor localizado ao lado da Avenida Epaminondas, colorida por grafites que exprimem diversos trabalhos artísticos.



Registro fotográfico: Samile Magalhães.

Imagem X: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), colunas do corredor virado para a Avenida Epaminondas, que em meio aos grafites reivindica: “VACINA JÁ”, frase usada em protestos a favor da vacinação contra a COVID-19.



Registro fotográfico: Samile Magalhães.

Imagem XI: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), homem deitado aos pés de uma das colunas do corredor virado para a Avenida Epaminondas, no mesmo corredor que abriga pichos e grafites que pedem a saída do Presidente da República, entre outras palavras de ordem.



Registro fotográfico: Samile Magalhães.

Imagem XII: Praça 5 de Setembro (Praça da Saudade - Manaus), coluna do corredor que fica ao lado da Avenida Epaminondas e enaltece a existência do Sistema Único de Saúde (SUS).



Registro fotográfico: Samile Magalhães.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Ricardo. *Paredes comunicantes. Foto-ensaio sobre espaço público e comunicação ilegal. Cadernos de Arte e Antropologia* [Online]. Bahia, v. 01, n. 1, p. 73 - 76, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/746?file=1> . Acesso em: 26 out. 2021.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

_____. “Monumentalidade e cotidiano: os patrimônios culturais como gênero do discurso”. In OLIVEIRA, Lucia Lippi (org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

NASCIMENTO, Maria Evany do. *Do Discurso à Cidade: Políticas de Patrimônio e a Construção do Espaço Público no Centro Histórico de Manaus*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Design, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2014.

Recebido em: 01/11/2021

Aceito em: 31/01/2022

E se volta à “normalidade”: aglomeração e governamentalidade da pandemia em Barcelona

Y si vuelve a la “normalidad”: aglomeración y gubernamentalidad de la pandemia en Barcelona

And it goes back to the “normality”: agglomeration and pandemic governmentality in Barcelona

Rosana Carvalho Paiva¹

Este conjunto de fotos recolhe um retrato da rua, com um olhar sobre festa, mobilidade urbana e manifestação política em zonas centrais da cidade de Barcelona, Espanha. O contexto é uma cidade na sua volta a aglomerar-se quatro meses depois do fim do segundo estado de alarma que perdurou de outubro de 2020 a maio de 2021. As fotos foram tiradas entre o final do verão e início do outono de 2021. A menção às estações do ano não tem razões poéticas e sim à governamentalidade relacionada à pandemia por Covid-19.

O plano de vacinação espanhol estabeleceu o marco de 70% da população vacinada “no verão”. A escolha desta estação para o alcance de uma maioria da população imunizada está associada ao auge do consumo relacionado a setores econômicos relevantes e bastante atingidos pelas restrições e confinamentos: o turismo e os serviços de alimentação, ócio e cultura. Vale considerar que destes setores se desdobram diversos outros relacionados à mobilidade, à agroindústria e ao comércio em geral.

Com a vacinação massiva - em passo paralelo ao agenciamento dos “anti-vacina” - o verão barcelonense tornou-se o antípoda do isolamento social vivido principalmente nos primeiros meses da pandemia. As restrições sanitárias, como o toque de recolher, o fechamento de locais de ócio e restrições de aforo mais rigorosas, passaram a ser eliminadas pouco a pouco. Em Barcelona, ainda se alongaram em discotecas e eventos organizados pelo setor público, ainda que lado a lado ao seu descumprimento. A obrigação da comprovação de vacinação para acesso a locais públicos e privados também não esteve implementada em toda a Espanha. A escalada econômica acompanhou, porém, a subida epidêmica entre julho e agosto com acentuado contágio entre jovens, segundo dados do Instituto de Saúde Carlos III.

A governamentalidade da pandemia se materializa na ambiguidade entre a imposição de algumas restrições sanitárias coadunada com a derrubada de outras restrições seguindo uma justificativa principalmente econômica. Esta ambiguidade também adquire materialidade cotidiana na regulamentação da ocupação do espaço público, onde normas paradoxais convivem com a ritualidade prática da obediência relativa e o aumento das aglomerações.

Em meio à ambiguidade entre restrições e liberações, a ocupação das ruas principalmente pelos jovens foi se impondo junto ao desejo de retomada da vida social. Antes da redução das restrições, a ocupação do espaço público, aberto, por jovens para divertir-se à noite converteu-se em uma face da realidade do cotidiano deste segundo ano de pandemia. Os *botellones* (encontros espontâneos em praças, praias e outros lugares abertos para beber, conversar e ouvir música) foram restringidos pela repressão policial. Se antes referiam-se a grupos pequenos, os *botellones* passaram a girar em torno de 1000 até 30.000 pessoas, segundo dados policiais divulgados pelas mídias.

¹ Doutora em Antropologia pelo PPGAS/ UFAM.

As ruas voltaram a ser ocupadas por mobilizações de diferentes espectros políticos sem a obrigação de distanciamento de um metro entre pessoas, tal como se havia tornado impositivo para as manifestações públicas. Estas põem a corrente como as pautas reivindicativas, sejam relacionadas a minorias identitárias oprimidas ou a nacionalismos, não foram freadas pela pandemia e pelas correlatas políticas restritivas.

Depois do confinamento muito restritivo nos começos da pandemia em 2020 e de um posterior desgaste político e social, um aspecto da governamentalidade da pandemia refere-se à mescla entre proibições e permissões de modo a atrair a simpatia de todos os descontentes. Por fim, vale ressaltar que o olhar deste ensaio é localizado, de modo que a conclusão derivativa também visa indicar a posição de privilégio do Norte nas políticas globais da vacinação.

Palavras-chave: Pandemia; Governamentalidade; Aglomeração; Espaço público.

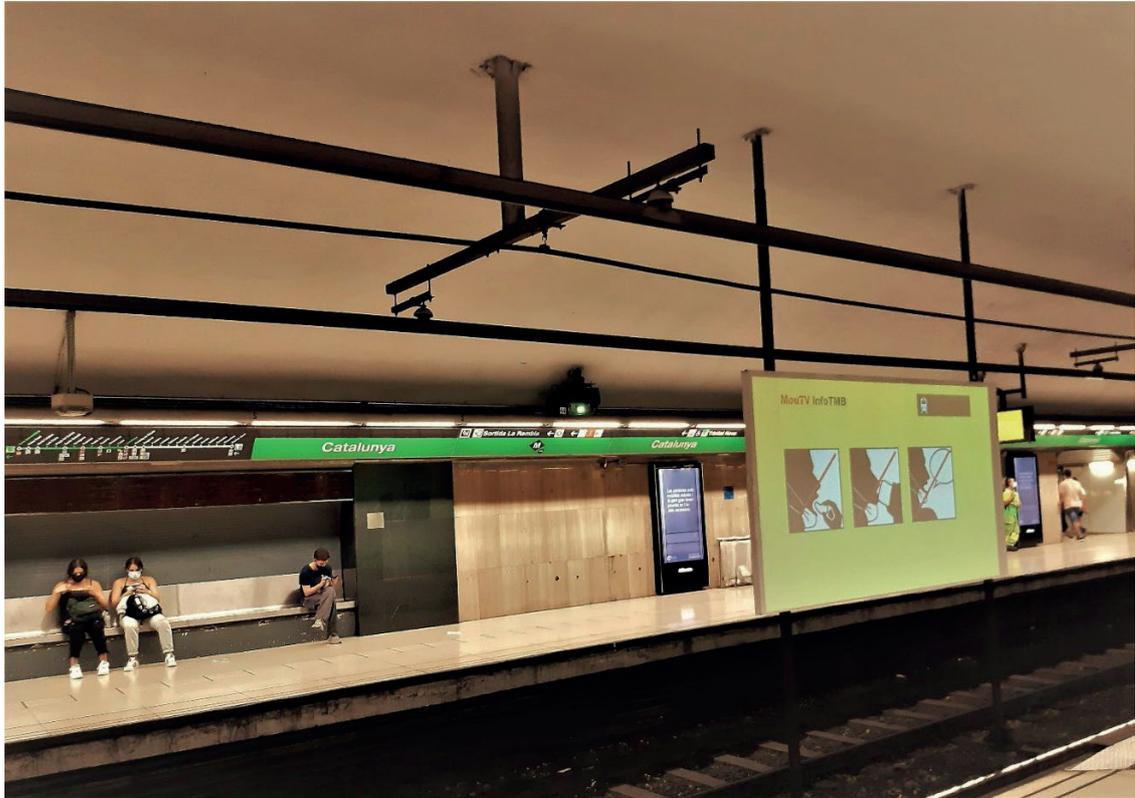
Palabras-clave: Pandemia; Gubernamentalidad; Aglomeración; Espacio público.

Keywords: Pandemic; Governmentality; Agglomeration; Public space.



Foto 1: “Eu me vacino com certeza”

Um dos locais onde as políticas vinculadas à pandemia mostram a face de materialidade mais evidente no ordinário cotidiano da cidade. A campanha do governo espanhol apresenta o intuito de fomentar a vontade de vacinar-se entre os jovens, ou convencê-los diante do aumento dos agenciamentos anti-vacina. Letreiros e cartazes afixados nas estações e nos trens indicam a obrigatoriedade do uso da máscara e as restrições de comer, beber e falar no transporte público.



Fotos 2 e 3: “Evite falar no transporte público”



Foto 4: Fazendo botellón

21 de agosto: última noite da Festa Major de Gràcia. A tradicional festa do bairro de Gràcia tem duração de uma semana e é organizada pelos coletivos locais em conjunto com a prefeitura e o governo da Catalunha. Este ano esteve de acesso restringido, sendo necessário reservar entradas previamente pela internet para participar das atividades lúdicas e shows musicais em algumas das praças e ruas. Enquanto isso, os jovens espontaneamente realizaram festas paralelas, com música e bebida sentados às praças.



Foto 5: distanciamento interpessoal

23 de setembro. Ordenamento das cadeiras para show musical durante a Festa Maior da Mercê. Organizado pela prefeitura e dedicado à padroeira de Barcelona, a Santa Mercedes, constitui um dos maiores eventos da cidade e sua data coincide com o fim do verão. Além da obrigatoriedade do uso da máscara, os shows foram modelados de maneira a seguir o isolamento social com as cadeiras pegadas duas a duas. Na prática, ao contrário de eventos semelhantes organizados de igual forma em 2020, o público não se manteve nas posições determinadas.



Foto 6: Ala das Baianas desfila contra o estigma do HIV

Celebração do Pride! - Dia do Orgulho LGBTQ+, trasladado do 28 de junho ao 04 de setembro por causa da pandemia. A manifestação festiva trouxe o lema “Juntas contra o estigma do HIV. Indectável = Intransmissível” e congregou 5.500 pessoas segundo os dados da Guardia Urbana. A foto 6 mostra uma das atrações, o desfile da Escola de Samba Unidos de Barcelona. Enquanto o desfile era aberto, justo ao lado a feira das associações e entidades LGBTQ+ estava regulamentada por foro máximo, ordenamento da circulação das pessoas, obrigatoriedade do uso da máscara e do distanciamento interpessoal (foto 7).



Foto 7: Entrada regulamentada para o Pride!



Foto 8: Nacionalismo catalão

La Diada”, 11 de setembro, data da celebração nacionalista e de posicionamento independentista da Catalunha. Depois da tentativa fracassada de independência unilateral em 2017, as reivindicações seguem curso desde então entre uma parte da população catalana, inclusive durante a pandemia. Em 2020, devido às medidas de segurança sanitária, era necessário realizar uma inscrição prévia para participar, mas que no presente ano já não foram aplicadas. Ainda que as questões políticas e sociais da pandemia tenham sido mencionadas nos discursos, o tema prevalecente segue sendo a independência e a formação de uma república.



Foto 9: Migração e latinidades aos pés cobertos de Colombo

12 de outubro. Manifestação de migrantes afro-latino-americanos contra o Dia da Hispanidade, data festiva espanhola interpretada como de glorificação da colonização, do genocídio e da escravidão. Sob o monumento dedicado a Cristóvão Colombo, organizações e coletivos ergueram a bandeira de Abya Yala. A manifestação reivindica o fim da celebração desta data, reparação e regularização imediata de migrantes e refugiadxs *sinpapeles*. Mais que isso, lança o recordatório sobre o seguimento das lógicas e práticas (neo)coloniais e racistas sob as duas jurisdições estatais que governam a cidade: a Catalunha e a Espanha. Como nas demais festas e manifestações, os rostos já não levam mais máscaras, mas neste caso aqui são as estátuas do monumento que estão encobertas por tecidos. Às pautas de reivindicações preexistentes, acrescenta-se agravamento da vulnerabilidade vivida pela população migrante à raiz dos efeitos sociais da pandemia.

Recebido em: 31/10/2021

Aceito em: 31/01/2022

Agir e esperar entre as incertezas

Act and wait
Actuar y esperar

Monique Malcher¹

Agir e esperar entre as incertezas é uma série de colagens digitais cuja feitura se deu no ano de 2020, durante o período de quarentena. Movida pela tristeza e incerteza do momento, comecei a investigar não só os meus desconfortos, mas os das pessoas próximas e de comentários em revistas eletrônicas. Partindo dessa observação cheguei em alguns temas como a saudade materna, tanto de filhos em relação às mães quanto das próprias mães. Também percebi o quanto o tema amor e afetividade começou a ser uma espécie de afeto encapsulado, a espera fazia parte de todas essas camadas. Outro tema é o da resiliência, essa espera que nutre forças apesar da incerteza, era um momento em que não havia nem vacina contra a covid. A espera podia parecer passiva, mas estar em casa era a melhor ação possível naquele momento, ao menos uma das poucas que tínhamos.

Afetos 1



Figura 1. Autora Monique Malcher Ano: 2020

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH)

Afetos 2



Figura 2. Autora Monique Malcher Ano: 2020

Afetos 3



Figura 3 Autora Monique Malcher Ano: 2020

Recebido em: 31/10/2021

Aceito em: 31/01/2022

RECONHECIMENTO DE CORPOS E PRÁTICAS URBANAS NA CIDADE DO KILAMBA EM PLENA PANDEMIA DE COVID – 19

RECONOCIMIENTO DE LOS CUERPOS Y DE LAS PRÁCTICAS URBANAS EN LA CIUDAD DE KILAMBA EN MEDIO DE LA PANDEMIA DE COVID – 19
BODY RECOGNITION AND URBAN PRACTICES IN THE CITY OF KILAMBA IN THE MIDDLE OF THE COVID PANDEMIC – 19

Yuri Agostinho¹

Num sábado datado, dia vinte oito de novembro de dois mil e vinte, dia meio acinzentado, saí de casa com uma máquina fotográfica e caminhei por várias artérias da cidade do Kilamba, em Luanda. Sem compromissos ou ideias pré-concebidas, ao longo do caminho, lancei-me num desafio com o intuito de fazer um percurso que fosse ao encontro de corpos em práticas urbanas. Na medida que eu ia alargando a marcha; na presença de um ar fresco e na suspeição da aproximação de uma chuva, deparei-me com corpos: uns em movimento e outros em repouso na paisagem urbana. Embora o *flash* da máquina fotográfica direciona-se para iluminar paisagens; corpos e objetos, os resultados obtidos nesta etnografia na cidade, congelam e ampliam diferentes possibilidades de leituras.

Seguindo a sequência das imagens abaixo é possível contemplar diversos cenários, que vão desde corpos, objetos e práticas. Estes corpos respondem a disposições ligadas por um lado, a um quadro conceptual hierárquico, carregado do social e por outro lado, há um mapa familiar por sermos partícipes desta sociedade. A nossa posição ao contemplar estes corpos, e às possíveis práticas, não nos coloca num lugar de privilégio, mas sim de incómodo, é o caminho que Gilberto Velho (1980) chama atenção em *observando o familiar*; que o lugar do pesquisador deve estar atrelado em zona e possibilidades de relativizar ou transcender para poder colocar-se no lugar do “Outro” (VELHO, 1980, p. 127).

Este ensaio fotográfico pode ajudar-nos a refletir sobre categorias, que muitas vezes a “olho nu”, contemplamos pessoas no cotidiano e automaticamente *rotulamos*, com identidades fixas. Por detrás destas categorias rotuladas por nós, quais são as histórias e trajetórias destas pessoas? Se aplicarmos em frente uma guilhotina no social para separar os corpos reconhecidos e não reconhecidos, assim como às práticas urbanas a partir do nosso olhar, este procedimento permitirá que abandonemos o senso comum, e neste contexto, o nosso olhar sobre os corpos poderá gerar significados e valores.

O corpo diretamente ou indiretamente, independentemente da posição social de quem o conduz, estará sempre exposto a uma modelagem e a uma forma social, é o que, em *quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Judith Butler (2015) fala, em uma *ontologia do corpo* e uma *ontologia social*.

A captura destes corpos e as práticas urbanas, por meio de uma etnografia na cidade, pode oferecer um leque de questões para pensarmos, como por exemplo, a articulação no ambiente citadino por estes corpos. Por outro lado, instiga-nos a olhar o envolvimento no espaço urbano, entre corpos e práticas urbanas que podem ser entendidas a partir de uma leitura por meio de imagens. O

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Possui graduação em Antropologia pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto (2010) e mestrado em Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda (2016). E-mail: yanessanguifada@gmail.com

resultado deste contemplar, abrirá espaço para mensurar até que ponto, as forças articuladas pelo social e pela política estão atuando nos corpos que se fazem presentes nas imagens.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

Recebido em: 22/09/2021

Aceito em: 31/01/2022













Recebido em: 22/09/2021

Aceito em: 31/01/2022

Na corda bamba: arte circense e desigualdade pelas ruas de uma Porto "não tão" Alegre

On the tightrope: circus art and inequality in the streets of a "not so" Porto Alegre

En la cuerda bamba: arte circense y desigualdad en las calles de un Puerto "no tan" Alegre

Gabriel Sager Rodrigues¹

O ensaio fotográfico que se segue tenta, através do espectro imagético, trazer certa visibilidade para um núcleo de três artistas de rua na Avenida Ipiranga em Porto Alegre/RS, que por meio de intervenções diárias acaba por ocupar a rua e ressignificá-la em sentidos extremamente densos e sensíveis. A atuação trazida pela prática da cultura circense, ligada ao malabarismo, gera uma enorme discussão: ela deve, ou não, ser considerada como arte? Esse questionamento surge, principalmente, pois tal espectro percorre um universo imenso de significados e significantes, muito abstrato em sua definição. Pode-se antes conceber que a chegada do malabarista ao semáforo é um imenso processo, no qual é necessário muito treino, perseverança, força e energia tanto física, quanto mental e emocional. As condições e vulnerabilidades nas quais essas pessoas estão inseridas, na tal *selva de concreto*, revelam situações extremamente complicadas, essencialmente, pela grande marginalização, exposição e falta de apoio e auxílio que sofrem - isso quando não a completa invisibilidade social e nula sensibilização junto ao desprezo por esses *artistas de rua*, como vários se definem. Por fim, em tal universo podemos conceber a grande analogia circo-rua, junto ao papel simbólico de público e artista, que traz a rua como o palco principal, a qual gera inúmeras problemáticas sociais, tendo por fim a efemeridade e desigualdade em sua raiz existencial.

Corpo é movimento, sensibilidade e expressão criadora. Existimos com nossos corpos no tempo-espaço na medida em que nossas experiências são intermediadas por sensações (MERLEAU PONTY, 1999, p.22).

Pensar a dimensão interna desse fazer "circense" é também refletir sobre o corpo como sujeito, não apenas objeto. (SILVA, J. 2017, p.30).

Este ensaio visual fez parte de um exercício (foto)etnográfico orientado pela professora Cornelia Eckert (NAVISUAL/UFRGS), inicialmente intitulado *Etnografias do confinamento: um olhar sobre as contradições do isolamento social*.

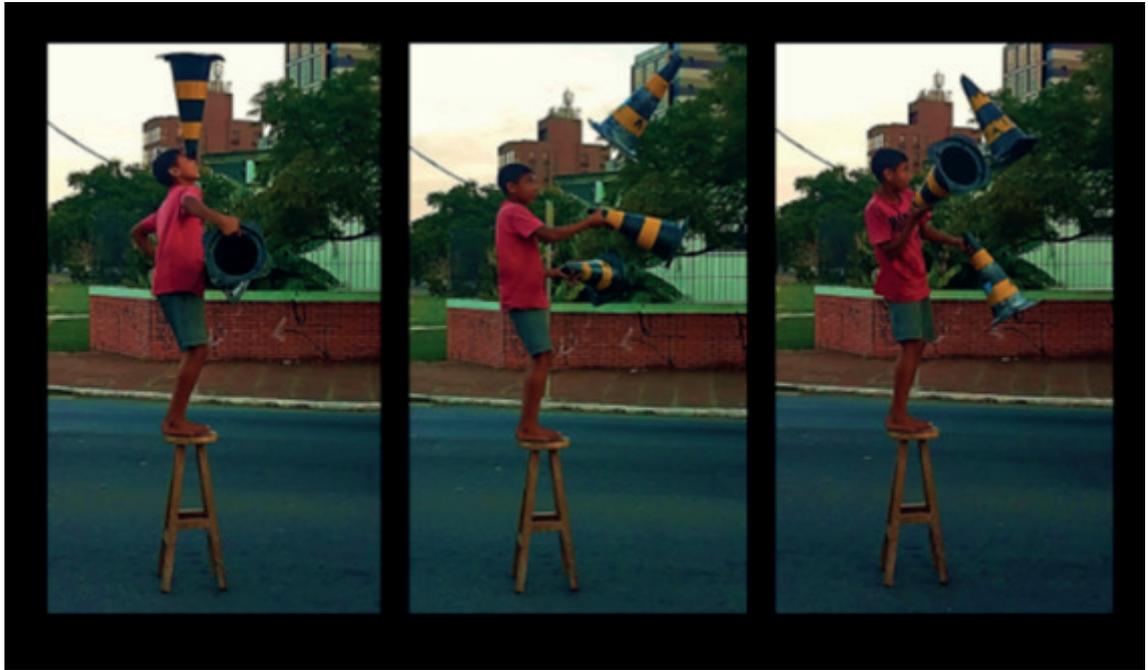
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

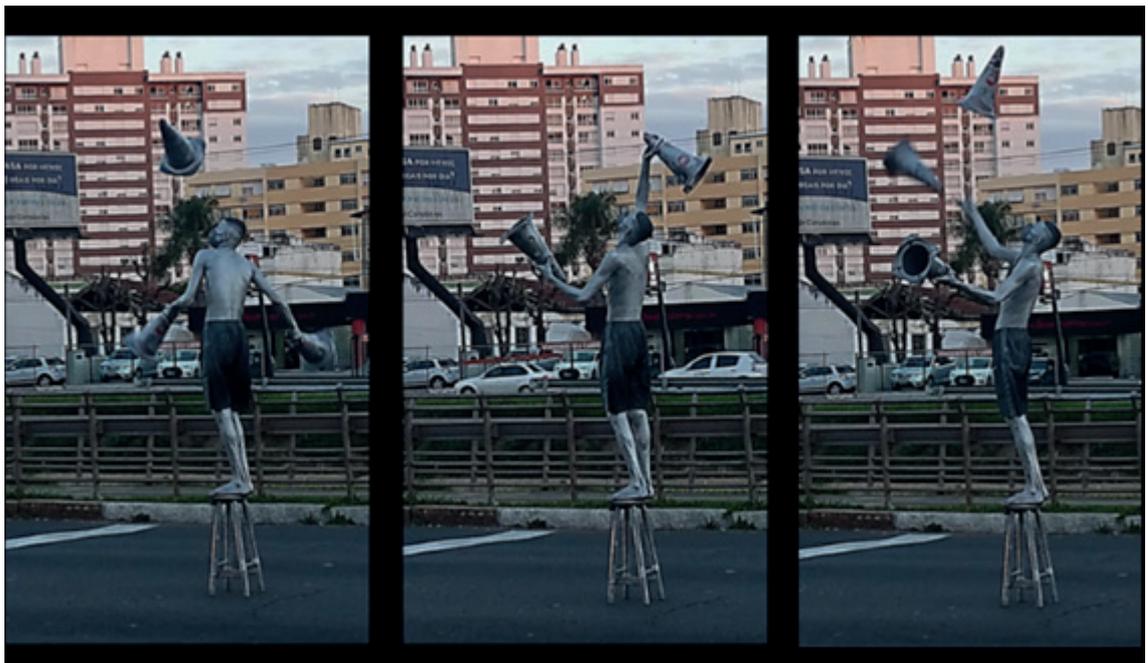
MERLEAU PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

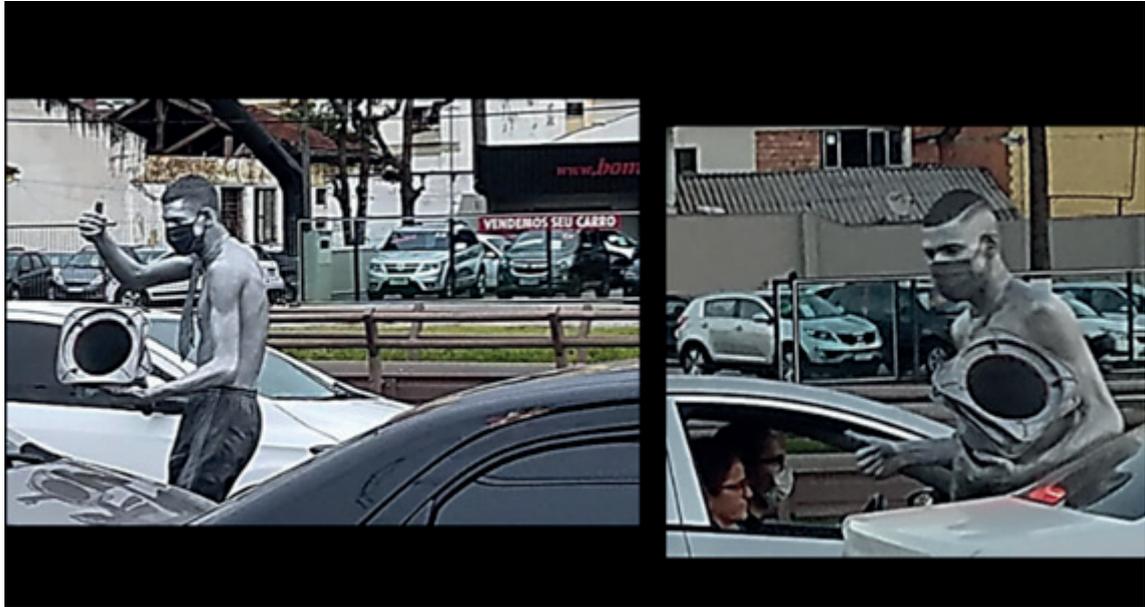
Silva, J. O. (2017). Ser, estar e fazer: notas sobre circo de rua na Amazônia. PROA Revista De Antropologia E Arte, 2(7), 25 - 46. Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2853>

¹ Gabriel Sager Rodrigues. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).













Recebido em: 31/10/2021
Aceito em: 31/01/2022

O tempo se estendeu como um fio de mel

El tiempo se extiende como una hebra de miel
Time stretched out like a strand of honey

Andrea Eichenberger¹

As fotografias aqui apresentadas fazem parte de um conjunto de imagens realizado durante o primeiro período de confinamento causado pela pandemia de Covid 19, na França, entre março e maio de 2020.

Decretado o confinamento, tive que explicar ao meu filho de dois anos e meio o que acontecia em nossas vidas. Precisava expor as razões que nos levavam a mudar de hábitos tão abruptamente e a abandonar alguns projetos. Tinha que fazê-lo entender os motivos pelos quais ele não podia mais ir à escolinha, nem ver seus amiguinhos, nem frequentar os parques costumeiros. Devia explicar o porquê de nossa viagem iminente ao Brasil ter sido cancelada, frustrada, pois ele esperava impaciente para ver seu vovô e, junto dele, realizar seus dois grandes projetos: abandonar as fraldas e a chupeta. Enfim, eu precisava simplesmente lhe explicar porque ele não podia mais sair às ruas como antes e porque devia evitar as pessoas, que passavam a usar luvas e máscaras.

Como relatar algo tão importante a uma criança tão pequena? Foi com a fotografia e com um pouco de fantasia, inspirando-me na literatura infantil e nos mitos indígenas, que tentei dar a ele algumas pistas para uma possível compreensão. De uma fotografia feita ao acaso, enquanto ele andava de bicicleta com seu capacete de cosmonauta, surgiu um personagem: Gohu, um pequeno extraterrestre que sonhava em conhecer a Terra. No dia em que conseguiu pôr os pés no planeta proibido, que tanto medo causava aos seus, tudo parecia ter sido abandonado repentinamente.

A história foi sendo construída pouco a pouco, ao longo desse tempo que se estendeu como um fio de mel. As fotografias foram feitas em casa e durante as únicas e breves saídas diárias autorizadas, de uma hora, dentro de um raio de um quilômetro em torno de nossa casa, no 11^o *arrondissement* de Paris, em particular em um pequeno beco sem saída pouco frequentado, calmo e repleto de plantas, onde muitas manhãs brincamos de amarelinha e fizemos bolinhas de sabão.

O conjunto assumiu rapidamente a forma de um projeto de livro de fotografia para crianças. Eu fotografava e testava pequenas sequências com meu filho, que deu o tom da história. Quando ele se mantinha atento e interessado, eu conservava uma sequência. Caso contrário, dava à história outra direção.

O resultado é um ensaio aberto, sem palavras. As fotografias foram encadeadas de modo a contar uma história que pode ser adaptada por cada leitor/a à sua própria experiência e à da criança para quem conta, promovendo discussões sobre esse tempo tão particular de nossas vidas.

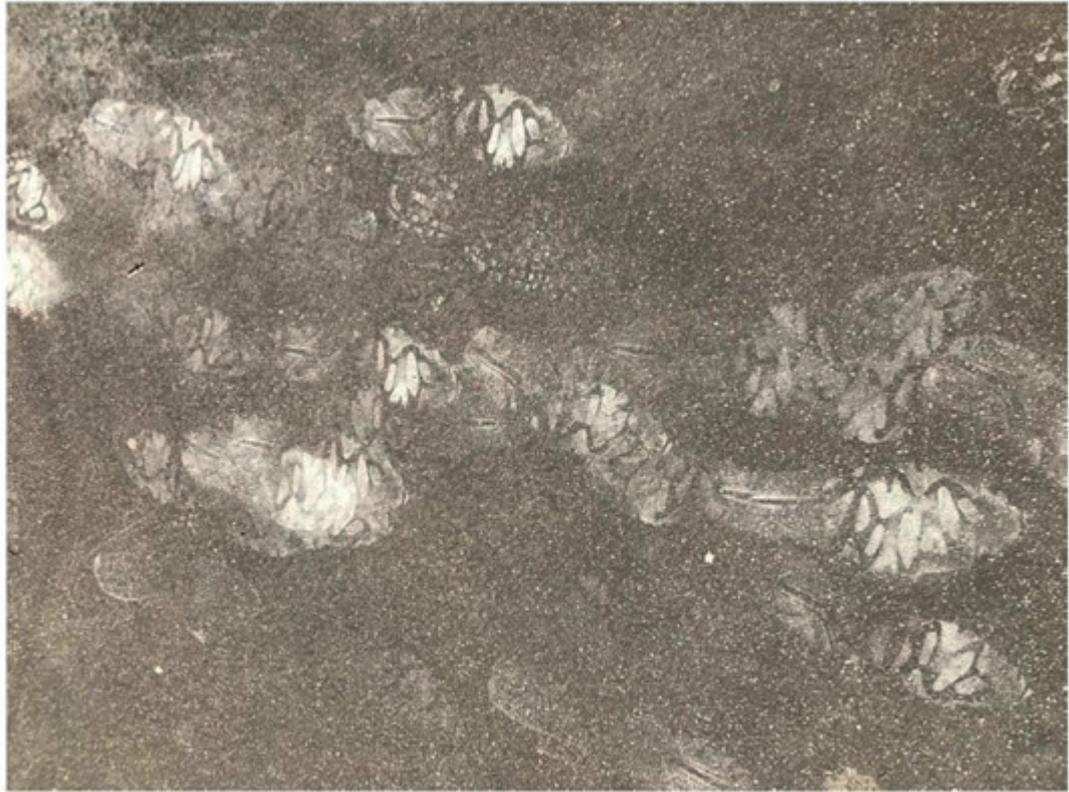
Posteriormente, um trabalho sobre a maquete do livro foi realizado no contexto de uma

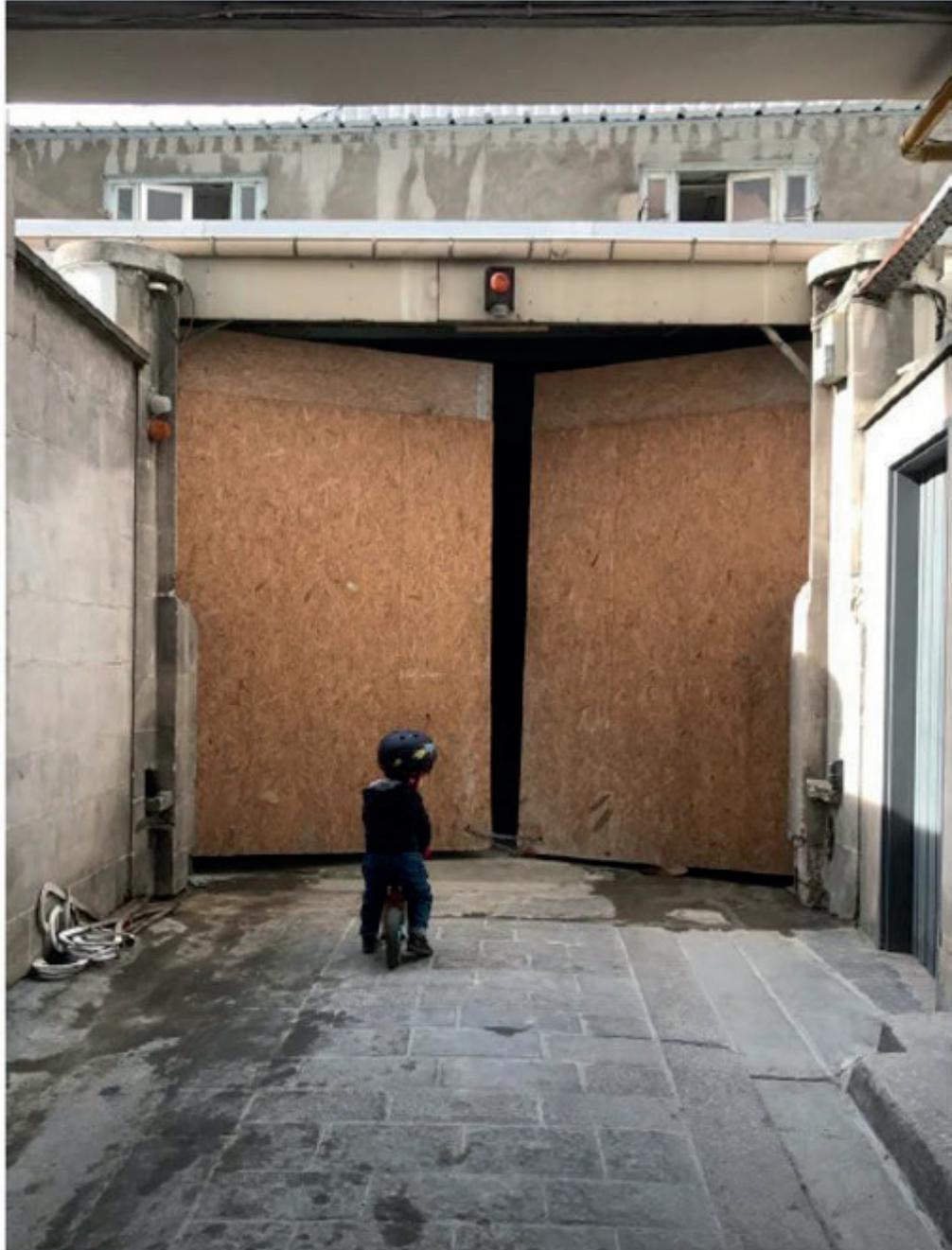
¹ Artistas e antropóloga. Doutora em Antropologia Visual pela Unisersité Paris Diderot - Paris VII - Sorbonne Paris Cité, em cotutela internacional de tese como a UFSC (2011).

residência artística na *Maison de Petits*, espaço dedicado às crianças de zero a seis anos no *Cen-t quatre-Paris*. Foi realizada uma pequena exposição das fotografias, à altura das crianças, e dois exemplares da maquete do livro foram colocados a disposição dos/as visitantes. Tinha como objetivo compartilhar o projeto com outras crianças e adultos, deixando-as/os apropriar-se dele, interpretar-lo, adotá-lo ou recusá-lo, e observar como (e se) a fotografia e a literatura poderiam ser um meio de desencadear conversas sobre as experiências relacionadas à pandemia e os nossos novos modos de estar no mundo. Alguns adultos contribuíram contando as histórias que a sequência de imagens lhes inspirava, as quais foram gravadas e, em seguida, transcritas e incluídas no final do projeto de livro.





















Recebido em: 31/10/2021
Aceito em: 31/01/2022

