

Volumen 11, número 2, 2020

MUNDO AMAZÓNICO

ISSN 2145-5074

Instituto Amazónico de Investigaciones ,
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM

Leticia, Amazonas, Colombia | 2020

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 11, número 2, 2020

Mundo Amazónico es una revista semestral de libre acceso, con carácter transnacional y multidisciplinario. Acepta contribuciones originales e inéditas en español, inglés o portugués de autores de cualquier nacionalidad. Se dirige al público académico de investigadores y estudiosos, y busca también llegar a tomadores de decisiones, profesionales y comunidades locales. Mundo Amazónico es editada por dos instituciones académicas ubicadas en la cuenca amazónica que buscan crear lazos de comunicación de alcance regional: el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Dolly Montoya Castaño,
Rectora
Germán Ignacio Ochoa
Director Sede Amazonia

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Sylvio Mário Puga Ferreira
Reitor
Sérgio Augusto Freire de Souza
Diretor da EDUA

Editores Número Especial 11(2)

Luisa Elvira Belaunde
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Perú
Gilton Mendes dos Santos
PPGAS-UFAM, Brasil
Edgar Bolívar-Urueta
Universidad Nacional de Colombia

Comité editorial

Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia
Juan Álvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia
Gabriel Colorado
Universidad Nacional de Colombia
Eliana Jiménez
Universidad Nacional de Colombia
Carlos Gilberto Zárate Botía,
Instituto de Investigaciones Imani,
Universidad Nacional de Colombia.
Carlos Machado Dias Jr.
PPGAS- Universidade Federal do
Amazonas, Brasil
Carlos Rodríguez
Fundación Tropenbos Colombia

Comité técnico

Gestora editorial
Ingri Gisela Camacho Triana
Corrección de estilo (portugués)
Sérgio Augusto Freire de Souza,
EDUA-UFAM.
Corrección de estilo (español)
Camilo Alejandro Vargas Pardo,
Sorbonne Université - IMANI
Corrección de estilo (inglés)
Jeison Guillermo Medina

Comité científico

Carlos David Londoño
University of Regina, Canadá
Cástor Guisande González
Universidad de Vigo, España
Christian Gros
Institut des Hautes Études de
l'Amérique latine IHEAL, Francia
Elsa Gomez-Imbert
CNRS, Francia
Guillermo Rueda
Universidad Jorge Tadeo Lozano,
Colombia
Javier Lobón-Cerviá
Museo Nacional de Ciencias
Naturales, España
Jean Pierre Chaumeil
CNRS/IFEA, Francia
João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional, Universidade
Federal de Rio de Janeiro, Brasil
Jhon Charles Donato Rondón
Universidad Nacional de Colombia
Jon Landaburu
CNRS, Francia/Colombia
Ligia Stela Urrego
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Medellín
Margarita Chaves
Instituto Colombiano de
Antropología e Historia ICANH
María Clara van der Hammen
Universidad Externado de Colombia

María Emilia Montes
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá
Mauricio Sánchez
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Medellín
Norbert Fenzl
Universidade Federal do Para, Brasil
Renato Monteiro Athias
Universidade de Pernambuco, Brasil
Roberto Pineda Camacho
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá
Santiago Mora
St. Thomas University, Canadá
Stephen Hugh-Jones
Kings College, Cambridge, Reino
Unido
Suely Aparecida do Nascimento
Mascarenhas
Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

ÍNDICES, BASES DE DATOS Y DIRECTORIOS

Emerging Sources Citation Index
de Web of Science, Google Scholar,
Red Iberoamericana de Innovación
y Conocimiento Científico REDIB,
Academic Journals Data Base,
Academic Research Premier
(EBSCO), PROQUEST, Sucupira-
CAPES, Directory of Open Access
Journal DOAJ, Latindex, Sherpa
Romeo (verde), WorldCat

Evaluadores pares

El Comité Editorial agradece a los evaluadores pares que contribuyeron en este número:

Agenor Cavalcanti Vasconcelos Neto
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Ana Carla Bruno
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Brasil.
Beatriz de Almeida Matos
Universidade Federal do Pará, Brasil.
Benedito do Espirito Santo Pena Maciel
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Celeste Medrano
Universidad de Buenos Aires, Argentina.
Chriss Hewlett
University of Maryland, Estados Unidos de America.
Cloves Farias Pereira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Diego Madi Dias
Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de
France, Francia.
Evan Killick
University of Sussex, Reino Unido.
Flávia Melo
Universidade de São Paulo, Brasil.
Geraldo Andrello
Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
Glenn Shepard
Museu Paraense Emilio Goeldi, Brasil.
Jean-Pierre Chaumeil
Centre National de la Recherche Scientifique – CNRS,
Francia.

José Antonio Kelly Luciano
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
Kapfhammer Wolfgang
Ludwig-Maximilians-Universität München, Alemania.
Luis Cayón
Universidade de Brasília, Brasil.
Luisa Elvira Belaunde
Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Luiz Costa
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
Luiza Dias Flores
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Márcia Regina Calderipe
Universidade Federal do Amazonas, Brasil,
Marilena Campos
Universidade Federal do Amazonas, Brasil,
Miguel Aparicio
Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil.
Priscila Faulhaber
Museu de Astronomia e Ciências Afins, Brasil.
Sandro Martins de Almeida Santos
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Talita Lazarin Dal Bo
Universidade Federal de São Carlos, Brasil.
Thiago Cardoso
Universidade Federal do Amazonas, Brasil.

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por IMANI y PPGAS/UFAM: desde 2017
ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)
Dirección para correspondencia: Kilómetro 2 Vía Tarapacá, Leticia, Amazonas, Colombia.
Teléfono: + 57-8-592-7996.
Correo electrónico: mundoamaz_let@unal.edu.co
Página web: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/index>

Diseño y diagramación: María del Pilar Maldonado Currea

Imagen de Portada: Francy Silva Zafirekudo.

Impresión: XXX

Impresa en papel X, X g., X ejemplares.

Publicación financiada por el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, con apoyo de la Editorial da Universidade do Amazonas EDUA.

 Se publica en los términos de una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 internacional.

Conteúdo

Apresentação

- 10 | LUISA ELVIRA BELAUNDE
GILTON MENDES DOS SANTOS
EDGAR BOLÍVAR-URUETA. (EDS.)
Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19
(Parte I)
Reflections and perspectives on the COVID-19 pandemic (Part I)
Reflexiones y perspectivas entorno a la pandemia del COVID-19
(Parte I).

Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19 (Parte 1)

- 17 | LUIZ HUMBERTO DA SILVA
MONIQUE MEDEIROS
FRANCINEI BENTES TAVARES
IVANIRA AMARAL DIAS
ANDRÉA DAS GRAÇAS FERREIRA FRAZÃO
PNAE em tempos de pandemia: desafios e potencialidades
para sua operacionalização no contexto amazônico
PNAE in times of pandemic: challenges and potentialities for its
implementation in the Amazonian context
PNAE en tiempos de pandemia: desafíos y potencialidades para
su implementación en el contexto amazónico

- 37 | MIGUEL APARICIO
JULIANA LEIDE MARQUES BENTES BARRETO
EDUARDO FERREIRA SILVA
KARINA CUNHA PIMENTA
DÍAN SOUSA DE OLIVEIRA
RISONILVA GARCIA CORREA
MATHEUS ARAÚJO LOBATO
ANDRÉ LUIZ LEMOS FERREIRA
JÉSSICA MIRANDA MATOS

PAULA PIRES PINHEIRO

TALITA CRISTINA ARAÚJO BAENA

A infecção dos rios Amazonas e Tapajós: olhares em confinamento de estudantes de antropologia em Santarém (Brasil)

The infection of the Amazon and Tapajos rivers: anthropology students' views in confinement (Santarem, Brazil)

La infección de los ríos Amazonas y Tapajós: miradas en confinamiento de estudiantes de antropología en Santarém (Brasil)

62 | JOHN ELTON COSTA DOS SANTOS

THIAGO RIBEIRO COSTA

Gênero e Covid-19 no contexto da população de refugiados e migrantes na cidade de Manaus–Amazonas

Gender and COVID-19 in the context of the refugee and migrant population in the city of Manaus – Amazonas

Género y COVID-19 en el contexto de la población de refugiados y migrantes en la ciudad de Manaus – Amazonas

75 | JACSON RODRIGUES DA SILVA

JÉSSICA POLIANE GOMES DOS SANTOS

FERNANDA MARIA FREITAS VIANA

JULIANA RODRIGUES LARROSA OLER

ANGELA MAY STEWARD

Impactos da Covid-19 nas cadeias produtivas e no cotidiano de comunidades tradicionais na Amazônia Central

Impacts of COVID-19 on production chains and daily life in traditional communities in Central Amazonia

Impactos de la COVID-19 en las cadenas de producción y la vida cotidiana de las comunidades tradicionales en la Amazonia Central

93 | MARIA AMALIA PESANTES

CAMILA GIANELLA

¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar

- What about intercultural health?: Lessons from the pandemic that we should not forget*
E a saúde intercultural?: lições da pandemia que não devemos esquecer
- 111 | GEISE DE GÓES CANALEZ
 PEDRO RAPOZO
 TACIANA COUTINHO
 RODRIGO REIS
 Espalhamento da Covid-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil
Dissemination of COVID-19 inside the Amazon territories: overview and reflections from the Alto Solimões, Brazil
Diseminación del COVID-19 al interior del Amazonas: panorama y reflexiones desde el Alto Solimões, Brasil
- 145 | JULIANA OLIVEIRA SILVA
 A Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo
COVID-19 in the Vale do Javari Indigenous Territory: barriers and misunderstandings in communication with the Korubo
COVID-19 en el territorio indígena Vale do Javari: barreras y equívocos en la comunicación con los Korubo
- 169 | JIMMY WEISKOPF
 Quarantine chronicle from Choachí: How to make salt from grass (while making smokeless tobacco)
Crónica de cuarentena desde Choachí: Cómo hacer sal de hierba (mientras se hace tabaco sin humo)
Crônica de quarentena desde Choachí: Como fazer sal a partir da grama (ao fazer tabaco sem fumaça)
- 179 | ALESSANDRA KORAP MUNDURUKU
 KENA AZEVEDO CHAVES
 “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku

“We need to be alive to go on with the struggle”: pandemic and the struggle of Munduruku women

“Necesitamos estar vivos para continuar la lucha”: pandemia y la lucha de las mujeres Munduruku

201 | ÍRIS MORAIS ARAÚJO

Os Karitiana e a Covid-19

The Karitiana and the COVID-19

Los Karitiana y la COVID-19

211 | LUIZ DAVI VIEIRA GONÇALVES

MARINA SOUSA

THAMIREZ LUTAIF

Covid-19 na Terra Indígena Yanomami: um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá, alto Rio Negro e vale dos rios Ajarani e Apiaú

COVID-19 in the Yanomami Indigenous Land: a parallel between the regions of the upper Marauíá river, upper Rio Negro and the Ajarani and Apiaú river valley

COVID-19 en la Tierra Indígena Yanomami: un paralelo entre las regiones del alto río Marauíá, el alto río Negro y el valle de los ríos Ajarani y Apiaú

223 | LARISSA MARIA DE ALMEIDA GUIMARÃES

AMARILDO FERREIRA JÚNIOR

Lutas políticas por populações indígenas em Roraima (Brasil) e o enfrentamento à pandemia Covid-19

Political struggles by indigenous populations in Roraima (Brazil) and the confrontation with the COVID-19 pandemic

Luchas políticas de las poblaciones indígenas en Roraima (Brasil) y la confrontación con la pandemia de COVID-19

244 | LEONIDAS OIKONOMAKIS

Chicha-Coronavirus: 1-0. On trust, natural disasters, and pandemics in the Ecuadorian Amazon

Chicha-Coronavirus 1-0. Sobre confianza, desastres naturales y pandemias en la Amazonía Ecuatoriana

Chicha-Coronavirus 1-0. Das relações de confiança, desastres naturais e pandemias na Amazônia Equatoriana

Artigos de pesquisa

- 255 | FERRAN CABRERO MIRET
 Omaguas, primer contacto. Una cultura amazónica elusiva y el misterio de la Aparia menor
Omaguas, first contact. An elusive Amazonian culture and the mystery of the Aparia menor
Omaguas, primeiro contato. Uma cultura amazônica elusiva e o mistério da Aparia menor
- 276 | EDWIN REESINK
 Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá.
Son of God, Son of Tamakori. Father Tastevin among the Kanamari of the middle Juruá River
Hijo de Dios, Hijo de Tamakori. El padre Tastevin entre los Kanamari del río Juruá.

Apresentação: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19 (Parte I)

Presentation: Reflections and perspectives on the COVID-19 pandemic (Part I)

Presentación: Reflexiones y perspectivas entorno a la pandemia del COVID-19 (parte 1)

Luisa Elvira Belaunde
Gilton Mendes dos Santos
Edgar Bolívar-Urueta

Como citar: Belaunde, L.E., Mendes dos Santos, G., y Bolívar-Urueta, E. (2020). Apresentação: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19 (Parte I). *Mundo Amazônico*, 11(2): 10-16. <https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.91048>

Dada a gravidade da evolução da pandemia COVID-19 na Amazônia, o Conselho Editorial da Revista Mundo Amazônico decidiu lançar uma chamada especial para reunir artigos que permitissem melhor compreender a crise atual vivida nos variados contextos amazônicos. Foram recebidas muitas contribuições e, depois de um cuidadoso processo de avaliação por pares, é um prazer oferecer nesta edição a primeira parte do Dossiê Especial *Reflexões e perspectivas sobre a pandemia COVID-19*. A segunda parte será publicada no próximo número V12(1), em 2021. Este número contém 15 artigos que, a partir de diferentes abordagens disciplinares e perspectivas locais, expõem uma vasta gama de facetas da pandemia. Essa diversidade permite relacionar e contrastar experiências ao longo da bacia amazônica que conecta comunidades indígenas e ribeirinhas dispersas, assim como várias populações das cidades amazônicas às políticas e agentes dos governos centrais nas distantes capitais de Brasil, Peru, Equador, Venezuela e Colômbia.

Luisa Elvira Belaunde Profesora Universidad Mayor de San Marcos, Perú. luisaelvira@yahoo.com
Gilton Mendes dos Santos Profesor PPGAS – Universidade Federal do Amazonas, Brasil. gilton.mendes.santos@gmail.com
Edgar Bolívar-Urueta Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. eebolivaru@unal.edu.co

A pandemia da Covid-19 desnudou as limitações dos diferentes Estados da Amazônia. A incapacidade de concatenar ações, a lentidão em face do que exigia agilidade, o curto alcance do que exigia grande abrangência e a ignorância frente a outras concepções e estilos de vida são evidentes. Muitas pessoas demoraram a ver essa realidade enquanto sofriam suas consequências e eram vitimizadas dela. Ao mesmo tempo, numerosos coletivos, grupos, comunidades e povos reagiram a esta situação com um duplo movimento. Por um lado, buscando e exigindo por caminhos diferentes o que o Estado deveria oferecer; de outro, cultivando um corpus de conceitos e práticas há tempos adormecido ou negado pelos Estados.

Para enfrentar a ameaça da COVID-19, muitos grupos indígenas têm recuperado estratégias, comportamentos e atitudes usadas no passado para enfrentar epidemias e outras formas de ameaça à vida. Práticas xamânicas individuais e coletivas para proteção e cura, bem como plantas medicinais. Também reduziram o fluxo entre cidades e aldeias e, quando possível, optaram pelo afastamento e isolamento social entre grupos familiares ou domésticos.

Além da atualização das práticas de proteção e de cura, tem havido uma rica elaboração, formulação e análise sobre a origem da doença e suas consequências, articulada de várias maneiras ao cenário de desequilíbrio da relação entre humanos e não-humanos e à ação das frentes de colonização e desenvolvimento. Nesse contexto, saberes e práticas locais puderam ser (e permanecem sendo) revisitados, reconhecidos, explicados e reavaliados pelos próprios grupos.

Neste dossiê especial da *Mundo Amazônico* se demonstra como entre os povos indígenas e em vários contextos sociais urbanos e não urbanos da Amazônia, a pandemia da COVID-19 não afetou apenas o equilíbrio biológico pessoas, mas também a sua vida cotidiana, as suas relações sociais, emocionais, espirituais e econômicas.

Conteúdo do dossiê

O texto de Luiz Humberto da Silva e colaboradores, intitulado *PNAE em tempos de pandemia: desafios e potencialidades para sua operacionalização no contexto amazônico*, apresenta uma análise detalhada das políticas públicas para aquisição e distribuição de alimentos no contexto escolar do Brasil, situando a importância do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Com base em dados oficiais e análises coletivas, o artigo oferece uma leitura perspicaz das mudanças e adaptações do PNAE em alguns municípios do estado do Pará e aponta para a importância do programa como instrumento de garantia da segurança alimentar durante a pandemia.

O artigo *A infecção dos rios Amazonas e Tapajós: olhares no confinamento de estudantes de antropologia em Santarém (Brasil)*, liderado por Miguel

Aparicio, traz uma voz coletiva que envolve estudantes residentes nas cidades e bairros da foz do rio Tapajós no Amazonas. O artigo descreve dramática e criativamente casos, vivências e reflexões pessoais vivenciadas durante a pandemia do novo Coronavírus, todos imersos em um cenário de grandes impactos socioambientais que marca esta região amazônica.

O artigo de Santos e Costa, *Gênero e Covid-19 no contexto da população de refugiados e migrantes na cidade de Manaus-Amazonas* faz um vívido retrato da tragédia humanitária experimentada por migrantes, populações indígenas e LGBT na cidade de Manaus, incluindo a chegada em massa de pessoas da Venezuela; muitas das quais chegaram ao Brasil em busca do atendimento médico que não existia em seu país de origem. O texto mostra o aumento da desigualdade nos tempos da COVID-19, evidenciando como a violência discriminatória é reproduzida pelas políticas públicas do atual governo, que determina a expulsão das pessoas das ruas ou o confinamento em locais superlotados, levando sua vulnerabilidade ao extremo. As formas de opressão que já existiam vêm à tona em casos extremos de emergência sanitária.

O texto *Impactos da Covid-19 nas cadeias produtivas e no cotidiano de comunidades tradicionais da Amazônia Central*, de autoria coletiva de Silva et al., mostra o resultado de um estudo quantitativo e qualitativo, realizado por profissionais de formação diversa e larga experiência na região. O estudo aborda as formas de impacto sofridas pelas nove comunidades ribeirinhas da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA) na região do médio Rio Solimões (Amazonas) no que diz respeito à interferência em suas dinâmicas de deslocamento para as cidades, suas formas de isolamento e também as formas encontradas para enfrentar as limitações, receios e medos do contágio pela doença. O estudo também capta uma perspectiva pós-pandêmica em elaboração, levantada pelas famílias envolvidas na pesquisa, no que são centrais a auto-organização, a flexibilidade e a constituição de grandes redes de colaboração.

No artigo *¿Y la salud intercultural? Lecciones de la pandemia que no debemos olvidar*, Pesantes e Gianella destacam o abismo entre as boas intenções sobre a saúde intercultural nos discursos e documentos oficiais produzidos pelo Estado peruano nos últimos dez anos, e a total impossibilidade (e mesmo negação) de colocá-los em prática durante a pandemia. Por um lado, o texto percorre os avanços burocráticos sobre a questão e os contrapõe à atual falta de vontade política da parte do Ministério da Saúde e das coordenações regionais de saúde para tornar efetiva a nova legislação e políticas pública para lidar com a pandemia na Amazônia. Por outro lado, apresenta as iniciativas indígenas amazônicas, especialmente, de habitantes Shipibo-Konibo das áreas periurbanas de Pucallpa (Ucayali, Peru), para gerar uma interculturalidade de raiz, decorrente do conhecimento de plantas medicinais e práticas de cuidado do parentesco.

No artigo de Rapozo e Canalez, *Espalhamento da Covid-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil*, os autores coletam e analisam um amplo conjunto de dados sobre o processo de dispersão do COVID-19 no Região do Alto Solimões, cujos municípios fazem fronteira com a Colômbia e o Peru. Contrastando informações do sistema de vigilância em saúde com uma análise da complexidade geográfica, socioeconômica e política, revelam a alta vulnerabilidade e risco para a população desta região transfronteiriça, especialmente para populações indígenas. Esse risco tem sido aumentado pela ineficácia das políticas de saúde, chegando ao ponto em que agentes do sistema de saúde e principalmente dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) se tornaram, em muitas ocasiões, vetores de expansão da transmissão entre as populações indígenas.

Como comunicar sobre a pandemia com povos isolados? Juliana Silva em *A Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo* enfrenta a tarefa de pensar as dificuldades comunicacionais entre médicos e os povos de recém contato e seus possíveis impactos sobre os povos em isolamento voluntário naquela região fronteira do Brasil. A autora apresenta a complexa situação política atual e desmonta os pressupostos sobre as limitações cognitivas e os medos relacionais subjacentes às estratégias de saúde das entidades oficiais. Também examina as práticas de transmissão do conhecimento indígena e aponta inconsistências nas formas de aprender e saber postas em prática pelos profissionais de saúde.

O artigo de WeisKopf *Quarantine chronicle from Choachí: How to make salt from grass (while making smokeless tobacco)* é uma busca do autor para reunir o que aprendeu das práticas e teorias indígenas. Sabendo que em Bogotá o mercado de plantas e substâncias rituais da Amazônia colapsou por causa dos decretos de emergência e confinamento social, em uma pequena cidade da Sabana de Bogotá o autor relata sua tentativa de preparar sal vegetal com as plantas que teve à mão durante a quarentena. Este artigo é uma crônica sobre criatividade e persistência, que ressoa na experimentação e busca generalizada em florestas e cidades, de maneiras de proteger-se e, ao mesmo tempo, aprender sobre os perigos e os medicamentos que vêm de mundos distantes.

“Precisamos estar vivos para continuar na luta”: uma pandemia e a luta das mulheres Munduruku é um relato intenso de Alessandra Munduruku e Kena Chaves sobre as certezas e dilemas apresentados aos Munduruku no processo de recolhimento e resguardo nas Terras Indígenas, lidando com novas e estranhas práticas de distanciamento, e reativando a memória de lutas contra epidemias passadas. É também uma forte denúncia das ameaças presentes e futuras, especialmente os empreendimentos mineiro-energéticos no Tapajós e invasões de terra, às quais as organizações Munduruku têm resistido tenazmente: “Temos que nos defender das empresas, nos defender

do governo, nos defender dos invasores. Vamos lutar, embora a doença continue avançando (...) lutar juntos, os ribeirinhos, indígenas, quilombolas, somente nós defenderemos nosso território e nossas vidas”. O artigo apresenta também um experimento de “justiça epistêmica” ao construir a autoria a partir de uma aliança entre uma líder indígena munduruku estudante de direito, e uma geógrafa de São Paulo que investiga em seu doutorado as intensas pressões que debatem região do Tapajós e as resistências de homens e mulheres Munduruku.

O estudo de Iris Araújo, *Os Karitiana e a Covid-19* analisa com minúcia etnográfica a confluência entre a “festa dos remédios” do povo Karitiana (Rondônia, Brasil) e a busca por meios terapêuticos contra a COVID-19 para não depender da medicina não indígena e, portanto, não se deslocar para as cidades. A autora examina a mudança de atitude coletiva karitiana desde as primeiras notícias da pandemia – quando adotaram métodos preventivos que combinavam seus próprios procedimentos rituais com as recomendações sanitárias oficiais –, até o choque das primeiras mortes de mulheres Karitianas internadas em hospitais das cidades. A perda de familiares atendidos pelo sistema hospitalar urbano deslegitimou o uso de terapias não indígenas. A partir daquele momento, os próprios rituais e saberes fitoterápicos foram considerados os únicos meios de cuidar e restaurar a saúde do corpo dos familiares reunidos na comunidade.

O texto *Covid-19 na Terra Indígena Yanomami: um paralelo entre as regiões do Alto Rio Marauíá, Alto Rio Negro e Vale dos Rios Ajarani e Apiaí*, de Gonçalves, Souza e Lutaif, oferece um panorama das diferentes realidades socioespaciais vividas pelas comunidades Yanomami em seu vasto território. Apresenta as diferentes estratégias de enfrentamento da epidemia do Novo Coronavírus, que convergem em entendimentos culturais do surto de doenças originadas no mundo exterior, identificadas como *xawara*. Tais estratégias combinam o isolamento de pequenos grupos em acampamentos na floresta e práticas rituais que envolvem cantos, danças e inalação de substâncias vegetais para estabelecer comunicação direta com os espíritos *hekura*, parceiros vitais nos processos de enfrentamento de inimigos visíveis e invisíveis.

O artigo *Lutas políticas por populações indígenas em Roraima (Brasil) e o enfrentamento à pandemia Covid-19*, escrito por Guimarães e Ferreira Júnior, mostra uma extensa rede de informações sobre grupos e pessoas indígenas do Estado de Roraima, Brasil, impactados e afetados pela COVID-19, destacando o papel das redes sociais como espaço de luta política, de denúncias e reivindicações, no centro da pandemia entre grupos indígenas da região.

A incidência do Coronavírus na textura íntima do dia a dia em uma comunidade Kichwa no Equador é examinada no relato etnográfico *Chicha-Coronavirus: 1-0. Communitarian management of Floods and Pandemics in the Ecuatorian Amazon*. Leonidas Oikonomakis reflete sobre sua experiência

na comunidade Kichwa no início da pandemia, quando a notícia do vírus vindo das cidades passou a questionar a prática diária, familiar e ancestral de compartilhar a chicha de mandioca, fermentada com a saliva das mulheres e consumida por todos usando o mesmo recipiente. O texto desenvolve uma microanálise das dinâmicas sociais indígenas que ativaram seus próprios conhecimentos e fortaleceram laços de confiança e cuidado mútuo em tempos de crise, gerando um espaço comunitário para enfrentar as ameaças vindas de fora.

Incluímos também dois artigos de pesquisa que não fazem parte diretamente da temática definida sobre a Covid-19, mas de certa forma nos envolvem nas histórias de cronistas, viajantes, missionários e acadêmicos que buscavam compreender as populações indígenas amazônicas na época em que se afastavam, transformavam e diminuía em população enquanto avançavam as várias epidemias da frente colonizadora.

Em *Omaguas, primer contacto Una cultura amazónica elusiva y el misterio de la Aparia menor*, Ferrán Cabrero, por meio de uma revisão das primeiras crônicas (Século XVI a meados do século XVII) e de pesquisas recentes, faz uma abordagem crítica aos relatos da chamada cultura Omágua na Amazônia, caracterizada por sua grande população e aspectos sociais de cacicado. O artigo apresenta elementos importantes para entender a territorialidade Omágua, bem como avanços na compreensão do padrão de povoamento e distribuição populacional. Assim, o artigo suscita novas perguntas e possibilidades para outras pesquisas que podem inovar em interpretações da história Omágua e de outros grupos Tupi de Amazônia.

Por fim, em *Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá* Edwin Reesink faz uma compilação detalhada e análise dos escritos do padre Tastevin, alguns publicados, outros inéditos, sobre sua atuação com os Kanamari do rio Juruá. A partir desses manuscritos, examina a influência do padre entre os Kanamari, especialmente, na identificação deste como um “agente cosmo-xamânico” muito além de sua afirmação como religioso católico. O artigo fornece ainda informações muito importantes sobre o território e a vida Kanamari que suscitam várias perguntas sobre a variabilidade e as relações entre grupos Katukina, Pano e Arawá entre o Juruá e bacias vizinhas.

Reunindo práticas de proteção à vida

Vale ressaltar que o rico conjunto de artigos publicados agora enfatiza um processo dinâmico de enfrentar uma situação crítica e calamitosa através de múltiplas estratégias. É contundente a denúncia de falta de ação de proteção e cuidado eficaz dos sistemas nacionais de saúde em um contexto geográfico e cultural desafiante e vulnerável. Contudo, esse fracasso estatal não é

novo. Numerosos exemplos nos artigos citados relacionam a ineficiência no controle do vírus à série de ataques deliberados às sociedades amazônicas onde historicamente os “estrangeiros” se tornaram vetores de disseminação de epidemia e sofrimento. Nesse sentido, é importante abordar a situação de crise atual a partir de uma análise da continuidade e transformação das práticas e teorias nativas em resposta aos grandes eventos de vulnerabilização dos grupos sociais e do território.

As perspectivas locais neste número nos aproximam de outras experiências, para que possamos compreender a dimensão do que acontece e agir frente aos desafios futuros de forma diferente, mais além de acompanhar a evolução das estatísticas de infectados e a disponibilidade de UTIs através da mídia. Neste dossiê são traçadas propostas muito determinadas no sentido de mudar os termos do problema e vislumbrar novos caminhos; redirecionar esforços para a segurança alimentar, realizar abordagens interculturais respeitosas, denunciar a invisibilização e entender a vulnerabilidade de migrantes, indígenas e LGBT, assim como suas formas de proteção nas cidades amazônicas. Da mesma forma, mudar as estratégias de circulação entre comunidades dispersas e núcleos populosos, na medida em que as redes de colaboração possibilitam várias ações de proteção, de aprendizagem de diferentes tecnologias e receitas, associadas à sua própria ritualística e eficácia no cotidiano. Devemos prestar atenção à experimentação e criatividade com que, desde a diversidade amazônica, se concebe e se faz efetiva a defesa dos corpos, dos territórios e da vida. Ainda que no futuro exista uma vacina segura e acessível fabricada por alguma grande empresa que faça desaparecer a ameaça colocada hoje pelo vírus, as mudanças de perspectiva e de pensamento sobre a proteção da vida, aqui, permanecerão.

PNAE em tempos de pandemia: desafios e potencialidades para sua operacionalização no contexto amazônico

PNAE in times of pandemic: challenges and potentialities for its implementation in the Amazonian context

PNAE en tiempos de pandemia: desafíos y potencial para su implementación en el contexto amazónico

Luiz Humberto da Silva
Monique Medeiros
Francinei Bentes Tavares
Ivanira Amaral Dias
Andréa das Graças Ferreira Frazão

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaúnde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-22. **Devolvido para revisões:** 2020-07-20. **Data de aceitação:** 2020-08-04

Como citar este artigo: DaSilva, L.H., Medeiros, M., Tavares, F.B., Dias, I.A., Frazão, A.G.F. (2020). PNAE em tempos de pandemia: desafios e potencialidades para sua operacionalização no contexto amazônico. *Mundo Amazônico*, 11(2): 17-36. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88519>

Luiz Humberto da Silva Graduado em Engenharia Agrônoma pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido – UFERSA. Mestrando em Estudos Ambientais pela Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales - UCES, Buenos Aires-Argentina. Consultor Assistente de Projetos da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura- FAO. luiz.dasilva@fao.org
Monique Medeiros Professora Adjunta na Universidade Federal do Pará (UFPA), atuando no Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF). Pesquisadora Permanente no Programa de Pós Graduação em Agriculturas Amazônicas (PPGAA/UFPA). Atualmente, é pesquisadora do Grupo de Pesquisa Inovação, Sociedade e Eco-territorialidades e Líder do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento Rural e Inovação Sociotécnica (DRIS). mmedeiros@ufpa.br
Francinei Bentes Tavares Professor Adjunto III da UFPA - Universidade Federal do Pará - Campus Universitário do Baixo Tocantins / Abaetetuba (CUBT), no âmbito da Faculdade de Formação e Desenvolvimento do Campo (FADECAM). Docente vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios e Identidades (PPGCITI). É pesquisador do Grupo Diversidade Socioagroambiental na Amazônia (GEDAF), e do grupo de pesquisa Desenvolvimento Rural e Inovação Sociotécnica (DRIS). francinei@ufpa.br
Ivanira Amaral Dias Professora adjunta da Universidade Federal do Pará. Atualmente coordena o Centro Colaborador em Alimentação e Nutrição Escolar da Universidade Federal do Pará e é membro do grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Saúde, Alimentação e Nutrição. ivanira@ufpa.br
Andréa das Graças Ferreira Frazão Professora Adjunta da Universidade Federal do Pará. Atualmente é vice-coordenadora do Centro Colaborador em Alimentação e Nutrição Escolar da Universidade Federal do Pará. Líder do Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Saúde, Alimentação e Nutrição. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisa em Saúde Coletiva na Amazônia (GEPESCA). agff@ufpa.br

Resumo

Este artigo objetiva analisar a importância do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) como instrumento de garantia de segurança alimentar e nutricional e de resiliência social também no rural, sobretudo no atual contexto de pandemia da Covid-19 na Amazônia brasileira. Para atender a este objetivo, as escolhas metodológicas abarcam pesquisas bibliográfica e documental, além de reuniões remotas com atores sociais envolvidos com a operacionalização do PNAE em contexto de pandemia, no estado do Pará. O texto inicia por discutir sucintamente o conceito de políticas públicas, principalmente direcionadas ao Desenvolvimento Rural, e o papel histórico do PNAE no contexto brasileiro, até chegar nas alterações da legislação que guia o Programa, em cenários de pandemia. Posteriormente são descritas as experiências de municípios no Estado do Pará, relacionadas à execução de ações do PNAE durante o período da pandemia. Esse percurso ressalta a importância e potencialidade de expansão das compras públicas de alimentos produzidos localmente e, sobretudo, a necessidade de traçar estratégias de desenvolvimento, que possibilitem a famílias em vulnerabilidade socioeconômica o acesso à alimentação de qualidade, por um lado, e a consolidação de mercados construídos socialmente, com e pela agricultura familiar amazônica.

Palavras chave: Mercado institucional; Alimentação escolar; Desenvolvimento rural; Covid-19

Abstract

This article aims to analyze the importance of the National School Feeding Program (PNAE) as an instrument to guarantee sovereignty and food and nutritional security and of social resilience that are also rural, especially in the current pandemic context of Covid-19 in the Brazilian Amazon. To meet this objective, methodological choices include bibliographic and documentary research, as well as remote meetings with social actors involved in the operationalization of PNAE in the context of the pandemic, in the state of Pará. The text starts by briefly discussing the concept of public policies, mainly directed at Rural Development, and the historical role of PNAE in the Brazilian context, until arriving at changes in the legislation that guides the Program, in scenarios of pandemic. Subsequently, the experiences of municipalities in the State of Pará, related to the execution of PNAE actions during the pandemic period, are described. This trajectory highlights the importance and potential of expansion of public purchases of food made locally, and, above all, the need to draw up development strategies, which make it possible for families in a situation of social vulnerability, on one hand, to access quality food, and on the second hand, the consolidation of socially constructed markets, such as Amazon family farming.

Keywords: institutional market; school feeding; Rural development; Covid-19

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar la importancia del Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE) como instrumento para garantizar la seguridad alimentaria y nutricional y de resiliencia social en las zonas rurales, especialmente en el actual contexto de la pandemia de Covid-19 en la Amazonía brasileña. Para cumplir con este objetivo, las opciones metodológicas incluyen investigación bibliográfica y documental, así como reuniones remotas con actores sociales involucrados en la operacionalización de PNAE en el contexto de la pandemia, en el Estado de Pará. El texto comienza discutiendo brevemente el concepto de políticas públicas, principalmente dirigidas al Desarrollo Rural, y el papel histórico del PNAE en el contexto brasileño, para luego llegar a las alteraciones en la legislación que orienta el Programa, en escenarios de pandemia. Posteriormente, se describen las experiencias de los municipios del Estado de Pará relacionadas con la ejecución de acciones del PNAE durante el período de la pandemia. Esa trayectoria resalta la importancia y las posibilidades de ampliar las inversiones públicas en alimentos de producción local y, sobre todo, la necesidad de esbozar estrategias de desarrollo que permitan a las familias en situación de vulnerabilidad socioeconómica, por un lado, tener acceso a alimentos de calidad y, por otro, consolidar mercados construidos socialmente, con y a través de la agricultura familiar amazónica.

Palabras clave: Mercado institucional; Alimentación escolar; Desarrollo Rural; Covid-19

Introdução

Em janeiro de 2019, a comissão The Lancet lançou um relatório com o título “A sindemia global da obesidade, desnutrição e mudanças climáticas”. Nesse documento, um conjunto interdisciplinar de especialistas do mundo todo apresentou a coexistência de três importantes problemas de saúde pública no mundo atual: obesidade, desnutrição e mudanças climáticas. O conceito “Sindemia Global” aponta que as três pandemias – obesidade, desnutrição e mudanças climáticas – interagem umas com as outras, compartilham determinantes e, portanto, exercem uma influência mútua para a sociedade (Swinburn, B. A., Kraak, V. I., Allender, S., Atkins, V. J., Baker, P. I., Bogard, J. R., ... and Ezzati, M., 2019).

O relatório enfatiza que a forma de atuação e de organização do agronegócio e das grandes indústrias alimentícias mundiais os tornam atores significativos do problema da Sindemia Global. No que se refere ao recorte brasileiro, os dados indicam que, apesar do país ter sido, no ano de 2019, o 5º maior produtor de alimentos do mundo, milhões de brasileiros passam fome, enquanto a obesidade atingiu 19,8% em 2018 (Swinburn *et al.*, 2019). Para o coletivo de pesquisadores organizadores desse documento, superar esse paradigma representa reequilibrar as forças que estimulam dietas mais saudáveis e desestimulam o consumo de alimentos ultraprocessados, priorizam o uso da terra para uma agricultura justa, limpa e sustentável, e reduzem substancialmente as emissões de gases de efeito estufa.

Há pouco menos de um ano da publicação deste relatório, o mundo vivencia a propagação do Novo Coronavírus (Covid-19). Em 11 de março de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) caracterizou a Covid-19 como uma pandemia (FAO, 2020). Com essa declaração da OMS, reconhecendo o agravamento da crise sanitária, no Brasil, o Congresso Nacional decretou a ocorrência do estado de calamidade pública em 20 de março de 2020 (Brasil, 2020c), ocasionando assim, alterações significativas nas relações sociais, econômicas e culturais. Esse cenário pandêmico levou governantes de todas as regiões do planeta a adotarem algumas medidas como forma de conter a pandemia.

As medidas levaram à paralisação total ou parcial de inúmeras atividades econômicas, com exceção das atividades essenciais, e à suspensão das atividades escolares. De acordo com a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, FAO (2020), somente na América Latina e no Caribe a suspensão das atividades escolares durante esse período de pandemia afetou cerca de 85 milhões de crianças.

No Brasil, cerca de 42 milhões de estudantes da rede pública tiveram as aulas suspensas por determinação de prefeitos e governadores. No contexto amazônico, segundo o último Censo Escolar da Educação Básica, esse número ultrapassa 9 milhões (Brasil 2020e). É sabido que grande parte

desses estudantes tem na alimentação escolar a sua principal refeição. Essa realidade vem suscitando reflexões constantes acerca da importância da criação de estratégias eficazes e articuladas, para que esse alimento chegue aos estudantes que vivem em situação de vulnerabilidade social.

Segundo a Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) - Brasil (2020), a atual pandemia é responsável pela mais séria crise de saúde desde a epidemia de Gripe Espanhola de 1918-1919, pela maior crise econômica desde a Grande Depressão de 1929 e pela maior crise humanitária desde a Segunda Guerra Mundial. Os dados referentes às consequências da pandemia, apesar de serem muito dinâmicos e variáveis, mostram a sua gravidade e a urgência de ações concretas para o enfrentamento à doença: em 16 de junho de 2020, o número de infectados em todo o mundo atingiu 8.085.932 pessoas, em 188 países, com 438.399 mortes (5,42% de letalidade), em pouco mais de seis meses de duração (Maas, 2020).

Ainda segundo o mesmo autor, no Brasil, na mesma data, os dados também são alarmantes. O país ocupa o segundo lugar em termos de infectados, alcançando até 19 de junho o número de 1.038.568 casos confirmados em todos os estados, e sendo também o segundo país em números totais de letalidade, com 49.090 mortes registradas (grau de mortalidade de 4,73%), isso sem considerar a grande subnotificação pela falta de testes (Sakamoto, 2020). No contexto brasileiro, o Pará é um dos estados brasileiros mais afetados pela pandemia, apresentando, em 17 de junho, 74.192 casos e 4.350 óbitos, com uma taxa de mortalidade de 5,86% (SESPA, 2020).

Do ponto de vista do enfrentamento da crise global da pandemia, principalmente no aspecto socioeconômico, países de todo o mundo estão abandonando, ao menos momentaneamente, as políticas de matriz neoliberal e adotando a intervenção direta do Estado no enfrentamento das consequências da crise. Nesse sentido, as políticas públicas emergem como um dos principais instrumentos de superação da crise socioeconômica, de geração e manutenção de empregos e de garantia de renda para a população em geral.

Com a atenção direcionada a este cenário, este artigo objetiva analisar a importância do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) como instrumento de garantia de segurança alimentar e nutricional e de resiliência social também no rural, sobretudo no atual contexto de pandemia da Covid-19 na Amazônia brasileira. Para atender a este objetivo, as escolhas metodológicas compreendidas nessa investigação abarcam pesquisas bibliográfica, realizada, especialmente, na base de dados do Google Acadêmico, e documental, referente à normas, leis e decretos vinculados à temática aqui abordada. Reuniões remotas com atores sociais envolvidos com a operacionalização do PNAE em contexto de pandemia, no estado do Pará, viabilizaram a construção de dados primários. Foram realizadas, entre os meses de abril, maio e junho de 2020, cinco reuniões virtuais, nas quais estiveram diretamente envolvidos:

docentes da Universidade Federal do Pará, gestores públicos, nutricionistas, agricultores familiares, representantes do controle social e representantes do Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE).

Nessas reuniões, foi possível acompanhar, de forma mais aprofundada, o processo de operacionalização do PNAE em 17 municípios paraenses. Dentre estes se evidenciam, ganhando destaque na análise desse artigo, Afuá, Inhangapi, Ourilândia do Norte e Paragominas. Tais municípios, ainda que apresentando intersecções significativas nos processos criativos de compras públicas de alimentos em contexto pandêmico, representam distintas realidades. Afuá, na região do Marajó, se distingue por apresentar expressivas áreas de várzeas, em que predominam o extrativismo e a pesca; Inhangapi, localizado próximo à Região Metropolitana de Belém; Ourilândia do Norte, no sudeste paraense; e Paragominas, no nordeste do estado, esses três últimos sendo municípios em que predominam áreas de terra firme e a agricultura de corte-e-queima da floresta primária ou secundária.

Com o intuito de apresentar os embasamentos teóricos dessas análises, bem como as discussões que as compõem e os principais aprendizados delas resultantes, o texto inicia por discutir sucintamente o conceito de políticas públicas, principalmente direcionadas ao Desenvolvimento Rural, e o papel histórico do PNAE no contexto brasileiro, até chegar nas alterações da legislação que guia o Programa, em contextos de pandemia. Na sequência, são apresentadas as peculiaridades de experiências de municípios específicos no Estado do Pará, para finalizar uma reflexão sobre a importância da compra pública de alimentos realizada localmente, dos circuitos curtos de comercialização e, sobretudo, das lições referentes à necessidade de traçar estratégias de compras sustentáveis da agricultura familiar local.

Sobre políticas públicas de desenvolvimento rural e olhares atentos ao PNAE

Uma política pública é formada tanto por um conjunto de medidas concretas que lhe atribuem visibilidade quanto por “produtos”, isto é, *outputs* reguladores (normativos), financeiros, físicos. Tendo em vista que é diretamente correlacionada às interpretações de um conjunto de atores sociais acerca dos problemas públicos e das concepções de respostas a tais problemas, a operacionalização de uma política pode receber distintos vieses (Surel, 2000). As opções pelo desenvolvimento de determinadas ações são pautadas num quadro normativo, o qual assume a função de “estrutura de sentido”, pois mobiliza elementos de valor e de conhecimento, bem como instrumentos particulares de ação, com o fim de realizar objetivos construídos na interação entre atores públicos e privados (Muller e Surel, 2004, p.16). O que, ainda segundo esses autores, implica no fato de que toda política

governamental se definirá, antes de tudo, como um conjunto de fins a se atingir, como por exemplo, diminuir a insegurança alimentar da sociedade. Tais fins, ou objetivos, poderão estar mais ou menos explícitos nos textos e nas decisões do governo, detalhando os objetivos estabelecidos previamente. Por vezes, contraditoriamente, os fins governamentais permanecerão fluidos, até ambíguos. Isso evidencia que os objetivos da ação pública não são dados, mas devem constituir o objeto de um trabalho de identificação e reconstrução por meio de distintas pesquisas (Muller e Surel, 2004).

Nesse quadro normativo, a expressão do poder público pode ser interpretada como autoritária e coercitiva, como no que se refere às políticas públicas de defesa e segurança. Para Muller e Surel (2004, p. 18), ainda que se considere tal idiosincrasia da ação do Estado, não se pode conceber o poder público como um “bloco homogêneo e autônomo”.

Segundo esses autores, a elaboração de uma política pública abrange mais do que um conjunto de decisões, pois envolve grupos de interesses distintos na construção de uma ordem local. Depreendida como constructo político, relativamente autônomo, tal ordem local seria responsável por operar, em seu nível, a regulação de conflitos, assegurando a articulação e harmonização de interesses individuais e coletivos. Ainda que a forma e a intensidade da participação de distintos grupos na tomada de decisões possam ser variáveis de acordo com o espaço de ação e o período no qual são desempenhadas, torna-se importante saber os fatores que determinam a capacidade de influência de certos grupos em detrimento de outros.

No Brasil, o conjunto de políticas públicas direcionadas à agricultura familiar, colocado em marcha a partir da metade dos anos de 1990, é um exemplo de como a mobilização de certos grupos sociais pode influenciar o quadro de ações do Estado. Agricultores familiares, organizados em sindicatos e movimentos sociais, demonstraram a importância socioeconômica desse segmento social e a expressividade de sua atuação pública (Cazella, et al., 2017).

Os resultados das ações relacionadas à operacionalização dessas políticas vêm mostrando sua relevância no estímulo à construção de novas relações entre os agricultores, os mercados e o ambiente (Medeiros, Marques e Cazella, 2014). Por sua vez, essas novas relações são compreendidas como imprescindíveis, inclusive, na edificação de estratégias de segurança alimentar e nutricional, as quais ganharam mais destaque no Brasil com a criação do Programa Fome Zero (Hespanhol, 2013).

Este Programa, criado em 2003, consiste em uma associação de iniciativas impulsionadas pelo governo deste período para assegurar o direito à alimentação às pessoas com dificuldades de acesso aos alimentos. O Fome Zero foi vinculado a outros 14 principais programas complementares,

distribuídos em quatro eixos articuladores de proteção e promoção social: ampliação do acesso aos alimentos; fortalecimento da agricultura familiar; geração de renda; e articulação, mobilização e controle social. Dentre esses programas complementares, destaca-se o PNAE (Menezes e Santarelli, 2013).

Como uma política pública de significativa importância, o PNAE segue avançando, adequando-se ao público atendido e à agricultura familiar. Diante desse cenário, Liberman e Bertolini (2015) ressaltam que as principais tendências de pesquisas acerca do PNAE se caracterizam pela análise de estratégias de Segurança Alimentar e Nutricional, com foco para a composição e a aceitação dos alimentos oferecidos aos estudantes, à produção de alimentos, condições de vida e desenvolvimento local dos agricultores familiares.

Nesse escopo, distintos estudos vêm evidenciando que o PNAE, um programa público com atendimento universalizado a estudantes matriculados na rede pública de ensino, constitui-se de importante garantia do acesso à alimentação no espaço escolar, ampliando as possibilidades de existência digna para milhares de brasileiros (Soares e Martinelli, 2015). As ideias basilares do PNAE foram inspiradas em iniciativas do início da década de 1940. Naquela época, o Instituto de Nutrição da Universidade do Brasil, atual Instituto de Nutrição Josué de Castro da Universidade Federal do Rio de Janeiro, defendia a proposta de que o Governo Federal devia oferecer alimentação aos estudantes das escolas públicas (FNDE / CECANE/SC, 2015). Somente em 1955 foi instituída a Campanha de Merenda Escolar, vinculada ao Ministério da Educação. A princípio, o programa atendia algumas escolas em áreas de vulnerabilidade social, mas com o passar do tempo foi ganhando abrangência nacional. A sua operacionalização foi se transformando e adquirindo distintas denominações, de modo que, em 1979, passou a ser chamado oficialmente de PNAE (Peixinho, 2013).

Em 1988, com a promulgação da nova Constituição Federal, o direito à alimentação escolar foi assegurado a todos os alunos do ensino fundamental por meio do programa suplementar de alimentação escolar, a ser realizado pelos governos federal, estaduais e municipais. Inicialmente, a execução desse programa se deu de forma centralizada. Esse modelo de gestão apresentava pontos negativos, como o alto custo de transporte para distribuição dos alimentos em todo o país, cardápios não condizentes com os diferentes hábitos alimentares das distintas regiões e a grande quantidade de alimentos processados em função da necessidade de prazos de validade mais extensos, com consecutivo monopólio de mercado. Em face dessas dificuldades, em 1994, foi instituída a descentralização do PNAE. A transferência de recursos passou a ser feita diretamente pelo Governo Federal aos estados federados e municípios, sem a necessidade de celebração de convênios ou quaisquer outros instrumentos similares, o que permitiu maior agilidade ao processo (FNDE / CECANE/SC, 2015).

Em 2009, o PNAE teve um grande avanço, fruto de um processo intersetorial no Governo Federal e de ampla participação da sociedade civil por meio do Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), que foi a publicação da Lei 11.947, de 16 de junho de 2009. No âmbito da agricultura familiar, a lei garantiu que, no mínimo, 30% dos repasses FNDE fossem investidos na aquisição de produtos da agricultura familiar da região, priorizando assentamentos de reforma agrária, comunidades tradicionais, indígenas e comunidades quilombolas (Brasil, 2009).

Para acessar o PNAE, os agricultores familiares fornecedores podem realizar seu projeto de venda de maneira individual, mediante a apresentação da Declaração de Aptidão ao Pronaf (DAP)¹ ou ser representados por uma organização social (cooperativa ou associação). Ao priorizar a compra de alimentos de agricultores organizados, essas políticas têm influenciado na emergência de distintos dispositivos coletivos na agricultura familiar (Medeiros, 2014). Quando atrelada a formas de desenvolvimento ancoradas territorialmente, a construção desses dispositivos coletivos pode ser propulsora de transformações ainda mais significativas no espaço rural (Lassa e Delgado, 2012).

Com a pandemia da Covid-19, de acordo com a FAO (2020), países como Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Guatemala, Honduras, Peru e República Dominicana realizaram alterações em seus normativos de compra de alimentos para programas de alimentação escolar, flexibilizando as regras para aquisição e fornecimento aos estudantes de forma a garantir a segurança alimentar e nutricional, mesmo que de forma parcial. Foi necessário o estabelecimento de protocolos para assegurar a qualidade e a sanidade dos alimentos desde a aquisição até a distribuição durante o período da pandemia.

No caso do Brasil, com a suspensão das aulas de forma presencial, o Ministério da Educação (MEC) e o FNDE readequaram as regulamentações do PNAE para atender a essa nova realidade desafiadora, especialmente considerando-se as diferentes realidades sociais, econômicas e culturais das diferentes regiões brasileiras. Se, por um lado, a pandemia afetou os estudantes que recebiam diariamente refeições no ambiente escolar, por outro lado, também afetou os agricultores familiares que já estavam programados ou se programando para a entrega da sua produção por meio do PNAE.

Para que a entrega dos alimentos ou “kits” de alimentos, como passaram a ser chamados, fosse possível, seria necessário alterar marcos jurídicos em vigor, fornecendo assim, segurança jurídica aos gestores da alimentação escolar nas esferas federais, estaduais e municipais. A partir do estado de calamidade declarado no âmbito federal, o segundo passo foi a publicação da lei 13.987, de 7 de abril de 2020 (Brasil, 2020b), a qual alterou a Lei 11.947, de 16 de junho de 2009, passando a vigorar acrescida do seguinte artigo:

Art. 21-A. Durante o período de suspensão das aulas nas escolas públicas de educação básica em razão de situação de emergência ou calamidade pública, fica autorizada, em todo o território nacional, em caráter excepcional, a distribuição imediata aos pais ou responsáveis dos estudantes nelas matriculados, com acompanhamento pelo CAE, dos gêneros alimentícios adquiridos com recursos financeiros recebidos, nos termos desta Lei, à conta do PNAE.

O alimento, antes servido no ambiente escolar, após a suspensão das aulas, passou a ser adquirido e distribuído em forma de kits para os estudantes de toda a rede pública de ensino. Nesse processo, como indicado no artigo supracitado, o Conselho de Alimentação Escolar (CAE) é essencial, pois exerce, como órgão colegiado, o papel de fiscalizador permanente, deliberativo e de assessoria para a execução do PNAE (Brasil, 2013).

Para a operacionalização desses processos, o FNDE regulamentou a alteração da Lei 13.987/2020, por meio da Resolução nº 02, de 9 de abril de 2020 (Brasil, 2020a), normatizando o processo de compra e distribuição dos alimentos. Segundo o MEC, a medida possibilitou o recebimento de R\$ 1,9 bilhões por estados e municípios, e a entrega de 10 milhões de kits de alimentos durante a pandemia.

No que se refere à compra da agricultura familiar, a mudança mais significativa nesse período de emergência e calamidade pública foi a forma de participação dos agricultores familiares. Antes, o processo era realizado de forma presencial desse setor na chamada pública (Brasil, 2013). Agora, enquanto perdurar esse estado de calamidade pública, o processo de compra da agricultura familiar por meio de chamada pública poderá ser realizado por procedimentos de maneira remota, não presencial, com ferramentas, modos e meios online (Brasil, 2020a). Ainda que essa mudança garanta a continuidade dos processos de compras públicas, algumas limitações podem ser encontradas, por parte dos agricultores familiares, em sua participação nos procedimentos realizados remotamente. Tais limitações podem se expressar, sobretudo, na necessidade de acessar à internet, na obtenção de informações acerca da própria chamada pública, bem como das alterações de suas regras em contexto pandêmico, em um contexto amazônico que conta com redes de telecomunicação deficitárias.

Na Amazônia: os desafios da compra da agricultura familiar e da distribuição de kits de alimentos em tempos de pandemia

No contexto amazônico, o PNAE permitiu que agricultores familiares, inclusive os extrativistas, apresentassem melhores condições de comercialização dos seus produtos. No cenário pandêmico da Covid-19, a publicação da Resolução

nº 02, de 09 de abril de 2020, é um reflexo da necessidade de readequações impostas pela pandemia da Covid-19 e de promover uma nova forma de realizar a aquisição dos alimentos da agricultura familiar para composição de kits a serem entregues aos estudantes neste período de suspensão das aulas em função do isolamento social.

Parte interessada nessas mudanças é o segmento da agricultura familiar que representa, de acordo com o Censo Agropecuário (2017), mais de 3,8 milhões de estabelecimentos agropecuários em todo o Brasil (Tabela 1). Desse total, a Região Norte conta com 480.575 estabelecimentos agropecuários, ou seja, 12,3% dos estabelecimentos da agricultura familiar do país (Tabela 2). Quando esses dados são comparados com os dados referentes ao Censo Agropecuário de 2006, percebe-se ainda que a Região Norte brasileira teve o maior aumento (14,13%) no número de estabelecimentos de agricultores familiares. A Região Centro-Oeste também apresenta crescimento (2,8%), mas as demais apresentam decréscimo: o Sul de 27,63%, o Nordeste de 18,94% e o Sudeste de 1,57%.

Tabela 1. Variação percentual no número de estabelecimentos brasileiros da Agricultura Familiar (2006-2017)

Regiões	Nº de estabelecimentos Agropecuários - Censo Agropecuário 2006	Nº de estabelecimentos Agropecuários - Censo Agropecuário 2017	Variação no número de Estabelecimentos Agropecuário entre 2006 e 2017	Variação percentual no número de estabelecimentos AF (%)
Norte	412.666	480.575	67.909	14,13
Nordeste	2.187.131	1.838.846	-348.285	-18,94
Centro Oeste	217.022	223.275	6.253	2,80
Sudeste	699.755	688.945	-10.810	-1,57
Sul	849.693	665.767	-183.926	-27,63
Brasil	4.366.267	3.897.408	-468.859	-12,03

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, Censo Agropecuário 2006/2017. Organização dos autores.

Com exceção de Rondônia, todos os demais estados dessa Região tiveram um incremento no número de estabelecimentos familiares. O que merece destaque, tendo em vista que os dados do Censo Agropecuário de 2017 apontam redução de 12,03% no número de estabelecimentos classificados como de agricultura familiar no Brasil, em relação ao Censo de 2006.

Tabela 2. Diferença entre número de estabelecimentos agropecuários da agricultura familiar da Região Norte do Brasil (2006- 2017)

UF	Nº de estabelecimentos agropecuários – Censo Agropecuário 2006	Nº de estabelecimentos agropecuários -Censo Agropecuário 2017	Diferença entre os quantitativos de estabelecimentos agropecuários(AF) -2006 - 2017
Brasil	4.366.267	3.897.408	-468.859
Rondônia	75.165	74.329	-836
Acre	25.114	31.109	5.995
Amazonas	61.830	70.358	8.528
Roraima	8.898	13.103	4.205
Pará	195.985	239.737	43.752
Amapá	2.865	6.984	4.119
Tocantins	42.809	44.955	2.146
Região Norte	412.666	480.575	67.909

Fonte: IBGE, Censo Agropecuário 2017. Organização dos autores.

Ainda que se verifique o aumento do número de estabelecimentos na Região Norte, a relação entre a aquisição de alimentos para o PNAE *versus* a existência de agricultores familiares, ou organizações com CNPJ, identificados com a DAP, necessariamente, não se traduz em cumprimento do que estabelece o normativo do programa.

Para ilustrar essas reflexões, os gráficos abaixo apresentam o número de estabelecimentos da agricultura familiar de quatro municípios paraenses (Figura 1), bem como o percentual médio de compra de gêneros alimentícios da agricultura familiar entre os anos de 2011 e 2017 nesses mesmos municípios nos quais as análises deste artigo se focam (Figura 2).

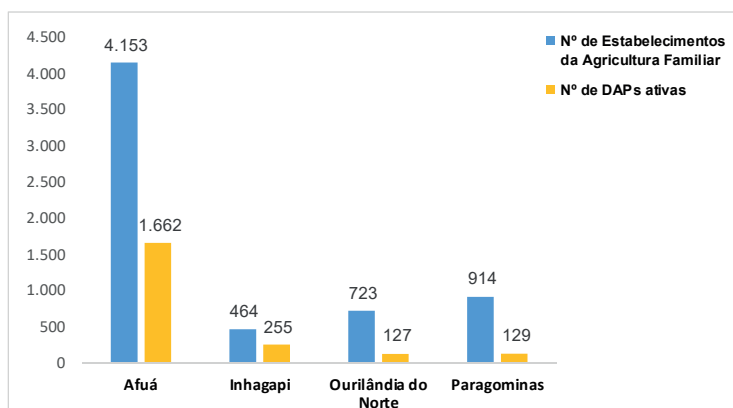


Figura 1. Número de estabelecimentos agropecuários da agricultura familiar perante o número de DAPs ativas de quatro municípios paraenses. *Fonte:* IBGE, Censo Agropecuário 2017. COCAF/SAF/MAPA, 2020. Organização dos autores.

Como é possível verificar na Figura 1, o município de Afuá apresenta maior número de estabelecimentos da agricultura familiar e o maior número de agricultores familiares (1.662) que, atualmente, possuem DAP ativa (COCAF/SAF/MAPA, 2020), situação que evidencia o potencial da agricultura familiar local para acessar os mercados institucionais. Todavia, entre os anos 2011 e 2017, no concernente aos acumulados de compras da agricultura familiar para o PNAE, ressalta-se que Afuá é o município que apresenta o menor percentual médio de compra (Figura 2). Ademais, a única DAP jurídica no município encontra-se com a sua validade expirada, o que leva à compreensão de que, possivelmente, uma organização social mais bem consolidada em Afuá poderia potencializar as compras de gêneros alimentícios produzidos pela agricultura familiar via PNAE.

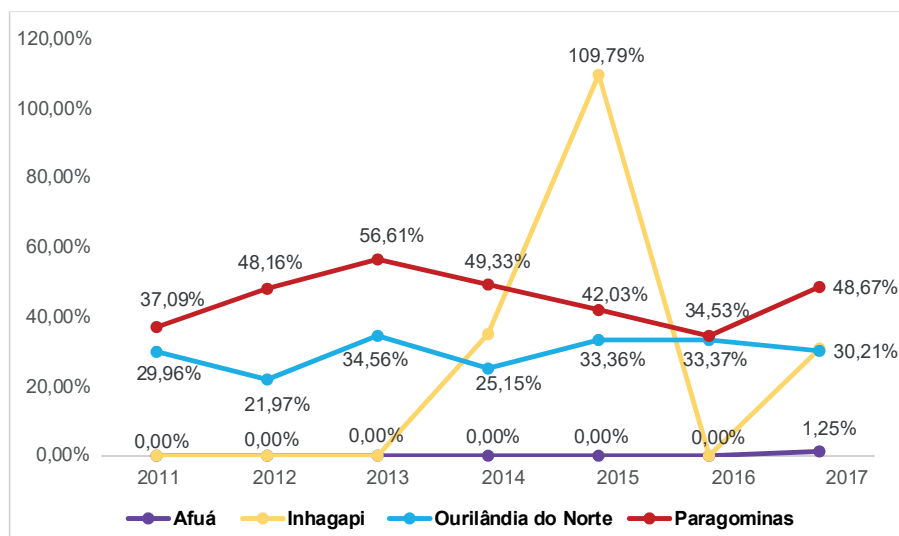


Figura 2. Percentual médio de compra de gêneros alimentícios da agricultura familiar em quatro municípios paraenses no intervalo entre os anos 2011 e 2017

Fonte: PNAE/FNDE, 2020. Organização dos autores.

Com base nos dados apresentados, verifica-se uma redução no número de famílias beneficiárias, o que pode ser explicado por distintos fatores. Nos casos brasileiros nos quais há maior necessidade de organização produtiva e/ou de comprometimento dos gestores municipais em comprar alimentos da agricultura familiar do próprio município, o acesso dos agricultores familiares ao PNAE tem sido abaixo do preconizado pela legislação em alguns municípios. De acordo com Copetti e Tavares (2016) e Maciel e Tavares (2020), os principais problemas identificados pelas organizações da agricultura familiar em torno da execução dessa política pública, em geral, são a excessiva burocracia do Programa, a falta de ações de Assistência Técnica e Extensão

Rural, as mudanças constantes nas administrações municipais, a instabilidade política, além da falta de condições estruturais de funcionamento dos CAE. Nesse contexto, visando a melhoria do Programa, em especial no momento de pandemia, observa-se a necessidade de um suporte técnico mais adequado para acompanhamento dos agricultores familiares.

Ainda que nesse contexto os dados quantitativos não revelem total alcance do objetivo estabelecido em legislação no concernente às compras de alimentos da agricultura familiar, é preciso destacar as estratégias inovadoras de um coletivo de sujeitos operacionalizadores do PNAE em Afuá, no atual cenário pandêmico.

Em atendimento à Lei 13.987/2020 e à Resolução FNDE nº 02/2020, o município de Afuá distribuiu kits de alimentos para rede municipal de estudantes. Embora os kits distribuídos durante a pandemia não englobassem alimentos oriundos da agricultura familiar, os relatos da equipe técnica de nutrição do município apontaram uma melhoria no percentual de compra de alimentos oriundos da agricultura familiar para os períodos acumulados entre 2018-2019. A distribuição dos kits pautou-se em um cronograma pré-estabelecido e teve acompanhamento do CAE. Ainda segundo relatos da equipe técnica de nutrição do município, com a paralisação do transporte escolar, os kits de alimentos chegaram àquelas famílias isoladas nas comunidades ribeirinhas mais distantes com a ajuda de búfalos, animal comum da região do Marajó com forte tração para se locomoverem em áreas pantanosas, devido sua forte tração. Assegurar que o alimento seja oferecido aos estudantes da rede escolar pública em condições de pandemia, e numa geografia tão peculiar como no município de Afuá, significa assegurar o direito elementar à vida, garantido na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e reafirmado em outros documentos no âmbito do direito internacional pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Nos municípios de Inhangapi, no qual existem, atualmente, 255 DAP físicas ativas, e Ourilândia do Norte, com 127 DAP físicas ativas (COCAF/SAF/MAPA, 2020), o acesso dos agricultores familiares ao PNAE é significativamente maior do que em Afuá. Ambos os municípios têm o percentual acumulado de compras de gêneros alimentícios da agricultura familiar próximo ao mínimo (30%) estabelecido em lei (Figura 2). Em que pese o número reduzido de agricultores aptos a comercializar junto aos mercados institucionais de alimentos, ambos os municípios possuem cada um apenas uma DAP Pessoa Jurídica, sendo que a DAP referente à Ourilândia do Norte se encontra ativa, mas a de Inhangapi expirada, portanto, inválida no atendimento ao pré-requisito central para a comercialização de produtos via PNAE.

Na pandemia da Covid-19, embora a Resolução FNDE nº 02/2020, no seu artigo 5º recomende que a aquisição de gêneros alimentícios da agricultura familiar seja mantida, priorizando a compra local, o município

de Inhangapi não conseguiu realizar a compra dos gêneros em virtude da urgência na execução das ações planejadas. Segundo a diretoria de nutrição do município, muitos estudantes da rede municipal de ensino encontram-se em vulnerabilidade social e têm na alimentação escolar a refeição de maior aporte calórico. A demora na entrega dos kits de alimentos poderia levar esses estudantes, dentre os quais encontram-se remanescentes de quilombos, a um estado de insegurança alimentar. Ainda assim, segundo a equipe técnica local de nutrição, todos os estudantes da rede municipal receberam os kits e está programada a realização da chamada pública para aquisição de alimentos oriundos da agricultura familiar para os próximos meses.

Para atender à Lei 13.987/2020 e à Resolução FNDE nº 02/2020, o município de Ourilândia do Norte, com 10 unidades indígenas em seu território, contou com apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para que os kits de alimentos chegassem em todas as aldeias indígenas. Esse apoio materializou-se, inclusive, na utilização dos aviões da FUNAI para o transporte dos kits até as aldeias mais distantes. Todos os estudantes da rede pública escolar desse município receberam kits que contavam em sua composição com alimentos oriundos da agricultura familiar. Ademais, vale destacar que, tanto no município de Inhangapi quanto no de Ourilândia do Norte, os lombos de búfalos também se transformaram em transporte utilizado para a garantia da chegada dos kits de alimentos até os estudantes e suas famílias em vulnerabilidade socioeconômica.

No que se refere ao município de Paragominas, que possui menos de 1000 estabelecimentos agropecuários familiares, o número de DAP físicas ativas é 129 e de DAP jurídicas é 01 (COCAF / SAF / MAPA, 2020). Esse município conseguiu ultrapassar o patamar mínimo estabelecido em lei para a compra de gêneros alimentícios da agricultura familiar e atingiu 45,20% ao longo do período de seis anos (2011-2017). Esses dados mostram que, apesar das dificuldades, em alguns municípios, o que é preconizado pela legislação no caso do PNAE está sendo alcançado.

Para o período de suspensão das aulas em função do isolamento social imposto pela pandemia, esse município distribuiu mais de 43 mil kits de alimentos para todos os estudantes da rede pública escolar. A composição dos kits e o protocolo de entrega foram definidos pela equipe de nutrição do município como acompanhamento do CAE, observando o *per capita* adequado à faixa etária. Os alimentos oriundos da agricultura familiar que constituíram o kit foram: macaxeira, milho verde, laranja, banana, alface e couve (Brasil, 2020d). Todos fornecidos pela Cooperativa dos Pequenos Produtores Rurais do Uraim e Condomínio Rural de Paragominas (Cooperuraim), uma organização com sede no município. Esses alimentos puderam beneficiar diretamente 88 famílias de agricultores. Ressalta-se que o município de Paragominas já vem se destacando em relação a

compra de gêneros alimentícios da agricultura familiar, sendo premiado pelo FNDE em 8 das 10 edições do Prêmio Gestor Eficiente da Merenda Escolar, uma premiação realizada pela Organização Não Governamental Ação Fome Zero, que tem como finalidade dar visibilidade às prefeituras que desenvolvem práticas criativas e inovadoras na operacionalização do PNAE. A experiência desse município pode inspirar iniciativas exitosas em outros locais, inclusive nos quais o percentual dessa aquisição ainda é baixo (Santana e Souza, 2014).

Vale salientar que, guardadas devidamente as especificidades desses quatro municípios na operacionalização do PNAE, o que se apresenta como ponto de intersecção para esses municípios é a percepção dos atores sociais mobilizados articuladamente em torno dessa operacionalização acerca da importância dessa política pública, principalmente em tempos de pandemia, como superação de vulnerabilidades socioeconômicas. De um lado, por meio da garantia de geração de trabalho e renda para os agricultores que fornecem alimentos de qualidade e, de outro, da suplantação da insegurança alimentar de inúmeras famílias que, com o agravamento da crise sanitária, passaram a depender mais significativamente dos alimentos que compõem os kits distribuídos.

Quais aprendizados e quais prospecções possíveis? À guisa de conclusões

A pandemia da Covid-19 afetou significativamente as dinâmicas de trabalho e modos de vida de populações dos mais diversos contextos do mundo. Em sua incidência global, evidencia distintas fragilidades e desigualdades, as quais se materializam em crises - sem precedentes - nos sistemas de saúde, nas esferas ambiental e socioeconômica. No Brasil, medidas emergenciais foram tomadas nas esferas federativas de poder com o intuito de conter o avanço da doença, bem como amenizar suas consequências. Dentre essas medidas, está a alteração dos normativos que regulamentam o PNAE para que os repasses do governo federal à alimentação escolar tivessem continuidade ainda em contexto de pandemia. Atento a essa alteração, este artigo coloca em destaque a importância desse Programa como instrumento de garantia de segurança alimentar e nutricional e catalisador de estratégias de resiliência social também no rural, em especial durante a pandemia na Amazônia brasileira.

É conhecido que, neste contexto, as consequências do agravamento dessas crises têm peculiaridades importantes. A Amazônia brasileira padece de desigualdades socioeconômicas históricas, as quais relacionam-se diretamente à ausência do Estado. Se, no período antecedente à pandemia, as carências no sistema de saúde e condições de trabalho e geração de renda, por exemplo, já eram expressivas, no momento de acentuada problemática atrelada à Covid-19 elas ganharam ainda maior proeminência.

Entretanto, ainda perante a ausência de protocolos bem definidos também no que se refere à operacionalização do PNAE em tempos de pandemia, é possível verificar no estado do Pará, em especial nos municípios de Afuá, Inhangapi, Ourilândia do Norte e Paragominas, a criação de estratégias que contribuem para o restabelecimento das populações, que visam recuperar os agravos causados pela pandemia em sua segurança alimentar e geração de renda. As experiências em curso mostram a importância do engajamento de gestores públicos, conselheiros de alimentação escolar, nutricionistas e agricultores no fornecimento de alimentos de qualidade às populações vulneráveis socioeconomicamente. Em geral, referem-se a municípios que otimizaram a presença de equipamentos de segurança alimentar e nutricional já em funcionamento, canais de compras institucionais consolidados e a organização dos agricultores familiares por meio do cooperativismo.

Em Afuá, Inhangapi e Ourilândia do Norte merece destaque a entrega de kits de alimentos, que chegam até as famílias em vulnerabilidade, até mesmo em lombos de búfalos. Em Ourilândia do Norte ainda é possível salientar que dentre o público beneficiário do PNAE encontram-se indígenas, sujeitos mais afetados na América Latina pela Covid-19. E, em Inhangapi, são os quilombolas. Já em Paragominas, ressalta-se o papel de uma organização social de agricultores familiares na distribuição desses kits realizada com adaptações, que vão desde o acondicionamento cuidadoso dos alimentos até o estabelecimento de uma logística de entrega na qual a aglomeração de pessoas foi devidamente evitada. Ainda no concernente a esse município, é possível compreender que este programa tem sido uma das saídas para os agricultores familiares, gerando renda direta a estes. Ainda assim, é bastante limitado o ingresso dos agricultores familiares, do ponto de vista quantitativo, como eventuais beneficiários dessa política pública no local, o que demonstra ainda a necessidade de uma maior organização social nesse setor social, abrindo pistas para futuras reflexões sobre essa temática.

Atentando-se para o número de DAP ativas nos quatro municípios paraenses em destaque, pode-se notar um montante significativo de agricultores familiares que estariam habilitados para o acesso ao PNAE, também nesse contexto de pandemia. Para que efetivamente esses agricultores se tornem participantes ativos desse processo, se faz mister a troca de experiências entre estes e agricultores que já estão envolvidos no fornecimento de alimentos, via PNAE, nesses tempos de Covid-19. Tal troca se faria facilitada pela mediação de profissionais de assistência técnica e extensão rural, bem como pesquisadores, inclusive por meio da divulgação de experiências exitosas nesse sentido.

Analisando-se essas experiências em contexto de pandemia, verifica-se fortemente que o PNAE assume um lugar de política pública que ultrapassa o propósito de suprir a “merenda escolar” e se consolida como instrumento de garantia de segurança alimentar e nutricional em um cenário muito mais amplo na sociedade.

Notas

¹ Concomitante à institucionalização do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), em 1996, foi instituída a DAP, um instrumento de identificação/qualificação de agricultores familiares (pessoas físicas) e suas formas associativas (pessoas jurídicas), reconhecidos pela Lei nº 11.326/06 http://legislacao.planalto.gov.br/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/lei%2011.326-2006?OpenDocument. O seu objetivo, voltado inicialmente para acesso ao Pronaf Crédito, com o passar dos anos, ganhou maior abrangência. Atualmente, o acesso a distintas políticas públicas voltadas à agricultura familiar, inclusive o PNAE, tem como requisito a apresentação da DAP pelos agricultores.

Referências

BRASIL (2009). *Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009*. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica; e dá outras providências. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11947.htm

BRASIL (2013). *Resolução nº 26 de 17 de junho de 2013*. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE. <https://cutt.ly/nffAhvw>

BRASIL (2020A). *Resolução nº 02* - Dispõe sobre a execução do Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE durante o período de estado de calamidade pública, reconhecido pelo Decreto Legislativo nº 6, de 20 de março de 2020, e da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do novo coronavírus – Covid-19. <https://cutt.ly/AffAc0X>

BRASIL (2020B). *Lei nº 13.987, de 7 de abril de 2020*. Altera a Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009, para autorizar, em caráter excepcional, durante o período de suspensão das aulas em razão de situação de emergência ou calamidade pública, a distribuição de gêneros alimentícios adquiridos com recursos do Programa Nacional de Alimentação Escolar (Pnae) aos pais ou responsáveis dos estudantes das escolas públicas de educação básica. <http://www.in.gov.br/web/dou/-/lei-n-13.987-de-7-de-abril-de-2020-251562793>

BRASIL (2020C). *Decreto Legislativo nº 6, de 2020*. Reconhece, para os fins do art. 65 da Lei Complementar nº 101, de 4 de maio de 2000, a ocorrência do estado de calamidade pública. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/portaria/DLG6-2020.htm

BRASIL (2020D). *PNAE: Entrega de kits de alimentação escolar continua garantida durante a pandemia*. Brasília: MEC. <https://cutt.ly/LffaQHQ>

- BRASIL (2020E). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Censo Escolar de 2019: resumo técnico, 2020. <https://cutt.ly/effAH7z>
- CAZELLA, A. A., Capelesso, A. J., Medeiros, M., Tecchio, A., Sencebe, Y. e Búrigo, F. L. (2017). Políticas Públicas de Desenvolvimento Rural no Brasil: o dilema entre inclusão produtiva e assistência social. *Política & Sociedade*, 15, 49-79. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2016v15nesp1p49>
- COORDENAÇÃO GERAL de Apoio à Estruturação da Produção Familiar. Secretaria de Agricultura Familiar e Cooperativismo. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (COCAF / SAF / MAPA). (2020). *Extrato da DAP*. <http://smap14.mda.gov.br/extratodap/>
- COPETTI, L. D. e Tavares, F. B. (2016). *Carta de apoio à execução da Política Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) nos municípios do Território da Cidadania do Baixo Tocantins-PA*. Igarapé Miri-PA: CODETER / NEDET – UFPA.
- FUNDO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO DA EDUCAÇÃO (FNDE) / Centro Colaborador em Alimentação e Nutrição do Escolar de Santa Catarina (CECANE/SC). (2015). *Histórico do maior programa de alimentação em atividade no Brasil*. <https://cutt.ly/AffSPxg>
- HESPAÑOL, R. A. M. (2013). Programa de Aquisição de Alimentos: limites e potencialidades de políticas de segurança alimentar para a agricultura familiar. *Sociedade & Natureza*, 25(3), 469-483. <https://doi.org/10.1590/S1982-45132013000300003>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Agropecuário – Brasil 2006*. <http://www.ruralbr.com.br/pdf/7078718.pdf>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Agropecuário – Brasil 2017*. <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuário/censo-agropecuário-2017>
- LASSA, C. e Delgado, N. G. (2012). Desenvolvimento Territorial e enfrentamento da pobreza no Território de Irecê (BA). In: Miranda, C. e Tibúrcio, B. (Orgs.), *A nova cara da pobreza rural: desafios para as políticas públicas* (pp. 205-239). Brasília: IICA.
- LIBERMANN, A. P e Bertolini, G. R. F. (2015). Tendências de pesquisa em políticas públicas: uma avaliação do Programa Nacional de Alimentação Escolar - PNAE. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20(11), 3546-3533. <https://doi.org/10.1590/1413-812320152011.16822014>
- MAAS, A. (2020). *Coronavírus no Mundo*. <https://www.oficinadanet.com.br/coronavirus/30272-casos-coronavirus-mundo>
- MACIEL, E. O. e Tavares, F. B. (2020). Participação da agricultura familiar no Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) no município de Cametá-PA no período 2013-2016. *Revista Margens Interdisciplinar*, 13(20) (no prelo).

- MEDEIROS, M., Marques, F. C. e Cazella, A. A. (2014). Desconstruindo o convencional: o conhecimento agroecológico e a emergência de redes de cooperação no litoral norte do Rio Grande do Sul. In *Anais*, 6 Encontro da Rede de Estudos Rurais, Campinas-SP: UNICAMP.
- MENEZES, F. e Santarelli, M. (2013). *Da Estratégia “Fome Zero” ao Plano “Brasil Sem Miséria”: Elementos da Seguridade Social no Brasil*. Rio de Janeiro: IBASE.
- MULLER, P. e Surel, Y. (2004). *A análise de políticas públicas*. 2. ed. Pelotas-RS: Educat.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA (FAO). (2020). *Diálogo con los países de América Latina en periodo de pandemia – marzo y abril de 2020*. Red de Alimentación Escolar Sostenible.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA ALIMENTAÇÃO E AGRICULTURA (FAO). (2020). *FAO realiza seminário online sobre sistemas de alimentação escolar durante a pandemia*. <https://nacoesunidas.org/fao-realiza-seminario-online-sobre-sistemas-de-alimentacao-escolar-durante-a-pandemia/>
- ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANADA SAÚDE (OPASBrasil); Organização Mundial da Saúde (OMS). (2020). *Folha informativa - Covid-19 (doença causada pelo novo coronavírus)*. https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875
- PAULA FILHO, G. X., Calvi, M. F. and Castro, R. R. A. (2016a). Institutional Markets for Family Agriculture: Analysis of the Food Acquisition Program (PAA) and the National School Feeding Program (PNAE) within a Territory in the Brazilian Amazon. *International Journal of Research Studies in Agricultural Sciences*, 2(4), 12-23. <https://doi.org/10.20431/2454-6224.0204002>
- PAULA FILHO, G. X., Calvi, M. F. and Castro, R. R. A. (2016b). Socioeconomic Analysis of Rural Credit and Technical Assistance for Family Farmers in the Transamazonian Territory, in the Brazilian Amazon. *Journal of Agricultural Science*, 8(10). <https://doi.org/10.5539/jas.v8n10p177>
- PEIXINHO, A. M. L. (2013). A trajetória do Programa Nacional de Alimentação Escolar no período de 2003-2010: relato do gestor nacional. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(4), 909-916. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000400002>
- SAKAMOTO, L. (2020). *Covid: Brasil chega a 1 milhão de casos com Bolsonaro tirando o corpo fora*. <https://cutt.ly/7ffDj9I>
- SANTANA, D. P. e Souza, A. L. (2014). Mercado Institucional de Alimentos: Alternativa para o desenvolvimento rural no Baixo Tocantins-PA. In *Anais*, 6 Encontro da Rede de Estudos Rurais, Campinas-SP: UNICAMP.

- SECRETARIA ESTADUAL DE SAÚDE DO PARÁ (SESPA). (2020). *Coronavírus*. <http://www.saudepa.gov.br/coronavirus/>
- SOARES, P. e Martinelli, S. S. (2015). Potencialidades e dificuldades para o abastecimento da alimentação escolar mediante a aquisição de alimentos da agricultura familiar em um município brasileiro. *Ciênc. Saúde Coletiva*, 20(6), 1891-1900. <https://doi.org/10.1590/1413-81232015206.16972014>
- SOUZA, C. (2006). Políticas Públicas: uma revisão da literatura. *Sociologias*, 8(16), 20-45. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222006000200003>
- SUREL, Y. (2000). L'intégration européenne vue par l'approche cognitive et normative des politiques publiques. *Revue française de science politique*, 50(2), 235-254. <https://doi.org/10.3406/rfsp.2000.395466>
- SWINBURN, B. A., Kraak, V. I., Allender, S., Atkins, V. J., Baker, P. I., Bogard, J. R., ... and Ezzati, M. (2019). The global syndemic of obesity, undernutrition, and climate change: the Lancet Commission report. *The Lancet*, 393(10173), 791-846. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32822-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32822-8)

A infecção dos rios Amazonas e Tapajós: olhares em confinamento de estudantes de antropologia em Santarém (Brasil)

The infection of the Amazon and Tapajos rivers: anthropology students' views in confinement (Santarem, Brazil)

La infección de los ríos Amazonas y Tapajós: miradas en confinamiento de estudiantes de antropología en Santarém (Brasil)

Miguel Aparicio, Juliana Leide Marques Bentes Barreto, Eduardo Ferreira Silva, Karina Cunha Pimenta, Dían Sousa de Oliveira, Risonilva Garcia Correa, Matheus Araújo Lobato, André Luiz Lemos Ferreira, Jéssica Miranda Matos, Paula Pires Pinheiro, Talita Cristina Araújo Baena

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaúnde, Gilton Mendes y Edgar Bolivar-Urueta

Data de envio: 2020-06-16. **Devolvido para revisões:** 2020-07-23. **Data de aceitação:** 2020-07-30

Como citar este artigo: Aparicio, M., Barreto, J.L.M.B., Silva, E.F, Pimenta, K.C., Oliveira, D.S., Correa, R.G, Lobato, M.A., et al. (2020). A infecção dos rios Amazonas e Tapajós: olhares em confinamento de estudantes de antropologia em Santarém (Brasil). *Mundo Amazônico*, 11(2): 37-61. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88334>

Miguel Aparicio. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro) e professor adjunto do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará. (UFOPA). mgl.aparicio@gmail.com

Juliana Leide Marques Bentes Barreto. Bacharel em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. juhleide03@gmail.com

Eduardo Ferreira Silva. Graduando em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. fersileduardo@gmail.com

Karina Cunha Pimenta. Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. karinapimentac@gmail.com

Dían Sousa de Oliveira. Graduando em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. dsoliveira5@gmail.com

Risonilva Garcia Correa. Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. nilva.borari@gmail.com

Matheus Araújo Lobato. Graduando em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. boltmath1@gmail.com

André Luiz Lemos Ferreira. Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. andreluiz7302@gmail.com

Jéssica Miranda Matos. Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. ajessicamiranda@outlook.com

Paula Pires Pinheiro. Graduanda em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará. paulappinheiro@gmail.com

Talita Cristina Araújo Baena. Jornalista, mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Pará e doutoranda em Ciências Ambientais pela Universidade Federal do Oeste do Pará. talita.baena@gmail.com

Resumo

Este artigo surgiu como uma espécie de “etnografia em retalhos” em que um grupo de estudantes de antropologia e um professor da Universidade Federal do Oeste do Pará, na Amazônia brasileira, buscaram superar as barreiras do confinamento e entrelaçaram seus olhares sobre a pandemia de Covid-19. Inspirados em leituras comuns feitas durante as aulas que precederam a época de suspensão das atividades universitárias, as suas reflexões à beira dos rios Amazonas e Tapajós tecem esta experiência de escrita colaborativa, quando o novo coronavírus irrompe precisamente em um dos momentos mais exacerbados de agressão à floresta amazônica e a seus habitantes.

Palavras chave: Covid-19; Amazônia; Pandemia.

Abstract

This paper turned up as a kind of “patched ethnography” in which a group of anthropology students and their professor at the Federal University of Western Pará, in Brazilian Amazonia, tried to overcome the barriers of confinement and interlocked their views on the Covid-19 pandemic. Inspired by common readings they did during the classes before the suspension of university activities, these reflections, emerged by the Amazon and Tapajós rivers, twine this experience of collaborative writing, when the novel coronavirus erupts precisely in one of the most exacerbated moments of aggression to the Amazonian rainforest and its inhabitants.

Keywords: Covid-19; Amazonia; Pandemics.

Resumen

Este artículo surgió como una especie de “etnografía en retazos” en la que un grupo de estudiantes de antropología y un profesor de la Universidad Federal del Oeste del Pará, en la Amazonia brasileña, buscaron superar las barreras del confinamiento y entrelazaron sus miradas sobre la pandemia del Covid-19. Inspirados en lecturas comunes que hicieron durante las clases anteriores a la época de suspensión de las actividades universitarias, sus reflexiones, a la orilla de los ríos Amazonas y Tapajós, entretejen esta experiencia de escritura colaborativa, cuando el nuevo coronavirus irrumpe precisamente en uno de los momentos más exacerbados de agresión contra la selva amazónica y a sus habitantes.

Palabras clave: Covid-19; Amazonia; Pandemia.

Em plena escalada da pandemia do novo coronavírus, o ministro do Meio Ambiente do executivo brasileiro propunha em reunião ministerial que o governo aproveitasse o foco da imprensa na cobertura da pandemia para “ir passando a boiada” e promover mudanças nas normas ambientais. “Só se fala em Covid, é hora de unir esforços para dar de baciada a simplificação” (Min. Ricardo Salles, 22 de abril de 2020).¹ No dia 9 de junho, o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais anunciava taxas elevadas de desmatamento na Amazônia, que superavam os 10.000 km² para o ano 2019.² O avanço do agronegócio sobre terras indígenas, unidades de conservação e outras terras públicas continuava consolidando-se de forma acelerada durante a pandemia, ao tempo que o governo promovia o desmonte dos órgãos de controle e proteção. Simultaneamente, o Congresso preparava o Projeto de Lei 2633/2020,³ que incentiva a regularização fundiária das terras públicas usurpadas pela grilagem e o desmatamento ilegal desde 2008.

Agravando este panorama, o avanço global do novo coronavírus situa, na data em que escrevemos estas páginas (junho de 2020), América do Sul como novo epicentro global da pandemia⁴, com uma incidência particularmente aguda na região amazônica – inicialmente nos grandes centros urbanos como

Manaus ou Belém, mas em processo acelerado de interiorização, afetando de modo especial terras indígenas e comunidades tradicionais. Pesquisas apontam índices de vulnerabilidade à Covid-19 especialmente elevados em áreas como a Terra Indígena Yanomami, a Terra Indígena Vale do Javari (com a maior concentração de grupos indígenas isolados do planeta) e a Terra Indígena Alto Rio Negro.⁵ O rio Amazonas, vetor histórico de disseminação de epidemias que dizimaram seus habitantes, se transformou em um dos corredores mundiais de dispersão do novo coronavírus. Nossos rios estão novamente infectados.

Este artigo é resultado de um esforço de comunicação entre um grupo de estudantes e um professor de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), na tentativa de traçar linhas de conexão entre nossos respectivos confinamentos. Nas nossas casas à beira dos rios Amazonas e Tapajós, em Santarém, Belterra e Alter do Chão, nos propusemos tecer uma espécie de “etnografia em retalhos”, convivendo com o medo do contágio e o drama que alcança nossas famílias, bairros e comunidades. Vivemos em uma Amazônia em ruínas, onde “as bibliotecas estão sendo incendiadas” (Rocha e Loures, 2020), com o novo coronavírus provocando a morte dos anciões dos povos tradicionais que habitam nossa região.

Semanas antes da irrupção da pandemia de Covid-19, líamos em sala de aula textos de Donna J. Haraway (2016) e de Anna L. Tsing (2019) que nos ajudaram a refletir sobre nossas paisagens multiespécies alteradas pelo mercúrio nos rios, pelo correntão que derruba as florestas e dá espaço às monoculturas, pelo glifosato despejado sobre lavouras e casas de quilombolas⁶, pelas manobras do Estado para despojar indígenas e agricultores de suas terras⁷. Estudar a irrupção do Antropoceno e do Capitaloceno como fim dos refúgios da vida parecia algo imediato no nosso cotidiano. Subitamente, os impactos do SARS-CoV-2 nos transformaram em refugiados em nossas próprias casas. Em novembro de 2019, lideranças da Amazônia, cientistas e movimentos sociais tinham se reunido no encontro “Amazônia Centro do Mundo” (Brum, 2019) – também esse evento nos inspirava. Agora a pandemia atingia o centro do mundo, e esse centro continuava aqui, na Amazônia. As páginas seguintes são uma assembleia das nossas reflexões, um esforço para sobreviver a tanta precariedade.

Não falem seu nome⁸

Belterra, o município onde eu moro, fica literalmente em meio a monoculturas de soja. A implantação das monoculturas de grãos em Belterra e na região metropolitana de Santarém iniciou há aproximadamente vinte anos. Coincidentemente, a soja e eu temos praticamente a mesma idade. A soja, portanto, assistiu ao meu crescimento, e eu assisti ao dela – muito embora nem tão conscientemente. Foram vinte anos de mudanças socioambientais significativas, de perturbações no lugar em que eu cresci.

Entre as metamorfoses advindas da expansão do agronegócio na cidade, destacam o desaparecimento significativo da biodiversidade por conta do desmatamento e das queimadas, o envenenamento das cabeceiras de igarapés, rios e lençóis freáticos, a extinção de inúmeras espécies animais e vegetais, com todas as suas convivências simbióticas. Se nos adentrarmos no campo sociopolítico, o agronegócio tem íntima relação com o surgimento de conflitos fundiários e socioambientais, como o envenenamento das comunidades. É neste panorama que enfrentamos uma das maiores pandemias da história. É neste cenário que a soja e o SARS-CoV-2 se encontram.

Desde a incidência do novo coronavírus, o pequeno município tem se adaptado a algumas medidas restritivas. Desde o final de março estou em confinamento domiciliar junto com minha família, que soma dezoito pessoas no total. Entre nós há dois idosos, eles fazem parte do grupo de risco. Embora não habitemos na mesma residência – cada qual possui sua casa própria, mas compartilhamos o mesmo quintal – grande parte do tempo estamos “aglomerados” na casa da matriarca da família, minha avó-mãe Dilma. O almoço é feito para todos: filhos, filhas, netos, netas, noras. Como é o momento de maior socialização, obviamente o coronavírus tem se tornado protagonista nas conversas familiares.

Na casa de mãe Dilma, no entanto, é proibido citarmos o nome da doença ou do próprio vírus. Minha avó acredita que o simples ato de falar seu nome pode atraí-lo para nossa casa. O nome do vírus, segundo ela, traz mau agouro. Na tentativa de evitar a sua nomeação direta, surgem novos nomes para o vírus. Mesmo sem uma forma horrenda – afinal ele é invisível a olho nu –, por vezes se referem a ele como “esse bicho feio aí que está matando as pessoas”. Na minha família se dribla o coronavírus não somente com álcool em gel, máscaras e isolamento, mas também negando-lhe seu nome.

Apesar de todos os cuidados, é manifesta a vulnerabilidade à qual estamos submetidos, pois ainda hoje o município de Belterra é dependente de Santarém no acesso a hospitais, trabalho, comércio e serviços diversos. Além disso, alguns dos meus familiares não foram liberados do trabalho para o confinamento. Mensalmente nos aventuramos pela BR-163 para comprarmos alimentos nos hipermercados de atacado. A família é grande, o risco é alto. Até quando ficaremos seguros? Isso suscita outra questão: como podemos ter segurança quando o agronegócio regional não interrompeu suas atividades?

De fato, o agronegócio movimenta um fluxo intenso de entrada e saída de trabalhadores e trabalhadoras na cidade que atuam no processamento e escoamento de grãos. O agronegócio não para. Aliado a ele, o sistema granjeiro, muito forte no planalto santareno, está sustentado por trabalhadores e trabalhadoras belterrenses, que saem todos os dias (exceto nos feriados e finais de semana) às seis horas da manhã e voltam às oito da noite nos ônibus das empresas. Nesses termos, em que medida as regras de isolamento

podem proteger a população trabalhadora vulnerável? Como garantir que tais setores estejam de fato protegidos da ameaça global da pandemia quando a interrupção ou reorganização dos negócios não consegue ser uma opção? Como proteger a classe trabalhadora e seus familiares?

A urgência de políticas públicas que salvaguardem a população mais vulnerável é premente. Amigos próximos que trabalham em empresas de granja da região metropolitana de Santarém já contraíram a doença. Alguns já perderam familiares e entes queridos. As empresas serão responsabilizadas por essas mortes, uma vez que são elas as principais mantenedoras do fluxo de pessoas na região? As interrogações são muitas e confluem em uma conjuntura de incerteza que adquiriu proporções mundiais. Somado a isso, a falta de transparência e a confusão de informações não contribuem para o apaziguamento dos ânimos por aqui.

Por ora, esse “esse bicho feio aí” continua a se propagar em velocidade alarmante e pode até inspirar-nos a tomar um banho de folhas contra o mau agouro. Afinal, proteção é essencial. A pandemia também suscita metáforas fecundas: um vírus capaz de mascarar toda uma população em escala mundial ao mesmo tempo desmascara a perversidade do sistema capitalista neoliberal que, diferente do vírus, escolhe quem vive e quem morre. Parece-me que ele, junto ao novo coronavírus, é “o bicho feio que anda matando as pessoas por aí”. Seu nome, endereço e telefone também deveriam ser evitados.

Conciliando reflexões isoladas⁹

Eu me lembro, quando era mais novo, de achar curioso os chineses usarem máscara no dia a dia devido à poluição em suas cidades. Costumava refletir se aquele hábito se tornaria comum em todo o planeta nas décadas posteriores, por causa da crescente destruição de nossos ecossistemas. Jamais poderia imaginar que aquele hábito pudesse tão rapidamente fazer parte de nossas vidas – ainda por cima devido a uma surpreendente pandemia. Em poucas semanas a doença já tinha dado a volta ao mundo e atingido o coração da Amazônia. Após o primeiro registro do novo coronavírus no Brasil, o país entrou rapidamente em colapso, ainda mais com a alta temperatura da crise econômica instaurada no governo Bolsonaro.

O Brasil não é mais conhecido pelo samba ou pelas selvas, mas por ter se tornado um manicômio tropical, escancarando a sujeira e o sangue jogado abaixo do tapete durante mais de 500 anos de exploração. As redes sociais expressam esse colapso social que tem nos deixando estarecidos, encurralados na atual conjuntura. Como agir diante de uma situação como a pandemia de Covid-19, quando o caos nos rodeia por meio de genocídios, ecocídios, epistemicídios, feminicídios estampados nas manchetes dos jornais e nos links das redes sociais?

Como ainda não sei como agir diante desta realidade, dirijo minha atenção a dois comércios que crescem atualmente: a produção de álcool em gel e de máscaras. Mais um dia de trabalho concluído, chegue em casa e recorra logo ao álcool em gel. Após esse novo procedimento de limpeza, você já pode abrir a porta de sua prisão, caverna, bunker, casa, como queira chamar. Para sair, um novo detalhe não pode ser esquecido: qual máscara irá usar? A florida, para dar um ar mais leve à aparência cansada de noites mal dormidas? Ou uma preta, coringa para qualquer vestimenta? O brasileiro e sua arte de criar memes (até mesmo de sua própria tragédia) tem viralizado imagens de pessoas usando roupas íntimas ou até mesmo sacolas plásticas como máscara de proteção, devido a obrigatoriedade instaurada. Poderia ser cômico, se não fosse angustiante, o fato de que nem todos podem ter a simples possibilidade de proteção.

No começo da quarentena, o preço do álcool em gel extrapolou os limites do bom senso, tanto que os órgãos de defesa do consumidor tiveram que criar medidas mais severas de fiscalização. Especialistas tentavam acalmar os ânimos da população, que se via em pânico ao encontrar prateleiras vazias ou sem dinheiro para adquirir o novo produto obrigatório, e indicavam como alternativa o simples ato de lavar as mãos com água e sabão. Você poderia tranquilizar-se estando em uma das maiores bacias hidrográficas do mundo, porém a sua cidade na Amazônia não garante fornecimento de água nem saneamento básico para todos. A maioria das cidades no Norte do Brasil foram construídas à beira de grandes rios, mas com frequência não há sequer uma gota de água na torneira das casas. As águas dão vida às nossas comunidades, nas águas habitam os encantados que me mantém firme.

A morte como contraponto da vida sempre esteve no nosso dia a dia. Porém, a partir de que momento a morte começou a ser utilizada contra nós mesmos em favor de uma minoria? Nós sempre fomos categorizados como minoria, seja pela nossa cor, gênero, sexualidade, classe social ou até mesmo pelo lugar em que moramos. Até quando nossas características serão vistas como inferiores ou menores por um sistema selvagem e canibal que se autointitula civilizado, que insiste em deteriorar a vida mais ainda?

O colapso social no Brasil e nos Estados Unidos evidenciou que não importa se você está em um país do Norte desenvolvido ou no Sul subdesenvolvido: a pandemia de Covid-19 trouxe à tona as diferenças de classe e raça que estão ainda grudadas como chiclete em nossos cabelos. No mundo inteiro o isolamento social, a medida mais eficiente contra o contágio e a proliferação da Covid-19, se tornou claramente um privilégio. Basta olhar em volta e ver as pessoas em situação de rua, ou os trabalhadores informais, sem carteira assinada, que lutam diariamente pela sua existência. Na internet, as pessoas em isolamento social total criticam aglomerações – as promovidas pelo próprio presidente ou as filas dos bancos em que as pessoas se arriscam para receber a

esmola do governo genocida. O desgoverno de Bolsonaro e sua necropolítica (Mbembe, 2011) tem apertado nosso peito, na obsessão de que a economia não pode parar. Mas essa economia funciona pra quem? Como um habitante do planeta Terra pode viver nesta época de tantas doenças físicas e mentais? Não somos pessoas alienadas, que ignoram sua casa em chamas. Onde buscar forças para mais uma batalha diária contra o preconceito, contra a exclusão social, contra a injusta distribuição da renda? A nova rotina consistirá em viver na linha tênue entre a sanidade e a loucura? Diante de tanta falta de perspectiva é preciso afirmar, em meio às diferenças, aquilo que nos une: o direito de viver plenamente e de termos um futuro.

Qual futuro será o amazônico?¹⁰

Minha mãe é uma das primeiras mulheres da família a se formar no ensino superior. Nascida em Parintins e criada em Oriximiná, lutou como mulher e mãe pelo direito à educação. Hoje é assistente social, trabalha durante um turno como coordenadora em um abrigo municipal para menores em cumprimento de medidas protetivas em Santarém, e durante outro como gerente administrativa na Creche Seara (Associação Santarena de Estudos e Aproveitamento dos Recursos da Amazônia), que atende crianças de 1 a 5 anos de idade: nela, pais em situação de vulnerabilidade podem deixar os filhos durante suas jornadas de trabalho. Durante a pandemia é exigida a presença no trabalho, em contato constante com as pessoas. Nesses lugares e para essas pessoas o Brasil não parou. A população mais pobre e periférica não tem direito à vida, como também não tem direito à quarentena. Assim como muitas pessoas que tiveram que trabalhar durante a pandemia, minha mãe manifestou sintomas da Covid-19. Dessa maneira, a realidade do que estava acontecendo lá fora adentrou na minha casa. Antes de isso acontecer eu já não dormia bem, a ansiedade me corroía, permanecia frustrada com as notícias nos meios de comunicação. Naquela mesma semana tinha lido *O amanhã não está à venda*, de Ailton Krenak. Um trecho do livro me chamou a atenção, expressava muito bem o que eu sentia: “Imagine se vou ficar em paz pensando que minha mãe ou meu pai podem ser descartados. Eles são o sentido de eu estar vivo. Se eles podem ser descartados, eu também posso” (Krenak, 2020, p. 10).

Krenak também diz que “a ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (2019, p.11). Hoje a aceleração do consumo trouxe consigo uma pandemia mundial. Assim, o SARS-CoV-2 deixou de ser um vírus que assolava outros continentes e passou a modificar o modo de vida dos moradores da Amazônia, região que se tornou epicentro da doença. Nas águas do rio Tapajós é possível observar o alastramento da pandemia entre os povos ribeirinhos, indígenas e quilombolas. No entanto, a grilagem avança no Norte do país, e continua

adentrando nas aldeias e comunidades quilombolas no coração da Amazônia. Nossos governantes seguem incentivando a invasão das suas terras, mesmo durante o período de isolamento social provocado pela chegada do vírus. Os povos da Amazônia vivem uma dupla invasão: além do perigo de verem seus corpos infectados, ainda correm o risco de serem separados de suas terras.

O(s) mundo(s) dos povos indígenas, beiradeiros e quilombolas que vivem no entorno do rio Tapajós vem morrendo junto com suas histórias e memórias. Para muitos povos da região amazônica o(s) mundo(s) já vem acabando há muito tempo. Seguem resistindo e re-existindo diante de múltiplas tentativas de extermínio, seja por meio da violência física, da usurpação de suas terras ou da precariedade de condições de vida em um Estado que não garante assistência. O vírus não almeja ou vislumbra futuro, apenas reage às ações que vem de nós. Ele não planeja invadir nossos corpos e nossas casas, mas de forma não intencional acompanha quem o leva como hospedeiro. Dessa forma alcança aldeias e comunidades remotas, distantes dos centros de atendimento sanitário.

Podemos perguntar-nos: qual futuro será o amazônico? Acredito que chegou a hora de sermos guiados pelos indígenas, beiradeiros e quilombolas que mantêm a Amazônia ainda viva – para eles e para aqueles ao seu redor. Nas palavras de Haraway (2016), uma maneira de viver e morrer bem passaria pela união de forças para reconstituir refúgios, refúgios que podem ser construídos com a força e os conhecimentos plurais dos povos que aqui vivem. Além de todo o sofrimento que a pandemia do novo coronavírus tem causado ao redor do mundo, não podemos perder de vista o despertar de vida que está ressurgindo. No mundo pós-pandemia, será preciso enxergarmos os elementos da vida real que antes o patriarcado racista tentava esconder e silenciar, assumindo compromisso político, partindo das feridas e mortes que essa sociedade nos deixou, e aceitando o desafio de formar um novo plano de vida e de mundo. Da união de diversas maneiras de ver, sentir e estar no mundo deverá surgir a inspiração que oriente nossas escolhas no cotidiano, em interação com outros seres humanos e não-humanos. Não se trata de salvar uma humanidade excepcional, mas de reconhecer os múltiplos pertencimentos de todos que aqui habitamos.

Antes da queda do céu: vivenciando nossos múltiplos fins do mundo¹¹

Parto do meu *lugar de fala* (Ribeiro, 2019), dos fios orgânicos que me tecem, que me dão vida, subjetividade; de minhas memórias coletivas, meu corpo *interseccionalmente* atravessado (Akotirene, 2019), transpassado, transformado e transformador, em um constante devir. Indígena arapiun, do município de Santarém, nortista, brasileiro (involuntário), amazônida –

Amazônia centro do mundo em tempos de emergência climática –, cotista, estudante de antropologias, 22 anos, poeta, sonhador. Como companheiro, me apresento com mutações, histórias, arranjos. Como presença indesejável, mas densa, à espreita por toda parte pronto para dar botes¹², contando-mostrando obviedades, apontando para estruturas escancaradas de necropolítica há muito tornadas-ditas-vivenciadas, endêmicas; normalizadas por-com-em nós; humanas-quase-humanas – “a” para referir-me a pessoas, como ato de *insubmissão*, *anajajô*!¹³

Estou em casa. Não deveria ser um privilégio, mas tantas como eu não o tem. Meu fim do mundo é certamente diferente dos fins de mundo de outras pessoas. Escrevo na sala de jantar, em meu computador pessoal, em estresse e sufoco constante, com notícias, calor, com a internet de operadora que utilizo para pesquisas, e-mails e conversas em aplicativo de mensagens – salvo necessidade, não seria *cliente*¹⁴ de operadora nenhuma. Uma vez por outra dou uma pausa e saio na área externa para reaprender a respirar. O quintal está vedado: com água empoçada, está deserto de árvores vivas, somente os cadáveres de açaizeiros que outrora nos abençoavam com frutos, sombras e brisa fresca. A areia que as chuvas fizeram deslizar do asfalto os sufocaram e os levaram a óbito. Mais corpos assassinados em consequência-de-e-por uma “abstração civilizatória” (Krenak, 2019). Apenas há um buritizeiro nesse cemitério-quintal, posso sentir sua desconfiança ao olhá-lo, enquanto tento respirar.

O SARS-CoV-2 tem cochichado em meus ouvidos, ou mesmo gritado, em noites e dias de pesadelos, intra/interagindo comigo; no entanto, a recíproca é verdadeira. Não o faço ter pesadelos, mas intra/interajo a cada segundo em que eu-coletivo continuo vivo, respirando, sonhando. Afinal, como temos vivenciado, a Covid-19 não tem impacto democrático no território, pelo contrário, escancara e acentua as desigualdades já existentes.¹⁵ Garimpeiros-e-seus arranjos seguem invadindo terras indígenas, como ocorre com os parentes Yanomami, cujo xamã Davi Kopenawa inspirou o título deste texto. Segundo uma matéria da BBC News¹⁶, os parentes Yanomami que habitam perto dos garimpos ilegais podem ser infectados em números alarmantes. Amazonas, com o maior número de etnias do Brasil, não possui UTIs nas cidades de seu interior, somente na capital Manaus. Sem contar a quantidade de assassinatos de líderes indígenas, que em 2019, sob o governo Bolsonaro, foi a maior dos últimos onze anos.¹⁷ Projetos de Lei tramitam insistindo na política que destrói refúgios de vida: além do PL 2633/2020 que promove a grilagem das florestas, está em tramitação o PL 2578/20, que “determina que tanto o sexo biológico como as características sexuais primárias e cromossômicas definem o gênero do indivíduo no Brasil”¹⁸: manobra transfóbica, colonialista, que visa a supressão de direitos. Com muita luta conseguimos em 2019 que a LGBTIfobia fosse criminalizada no Brasil, país que mais mata travestis e transexuais no planeta. O número de assassinatos de mulheres trans teve aumento exorbitante durante à pandemia, em relação ao mesmo período do

ano passado¹⁹; além do aumento global da “violência doméstica”. Nossas vidas importam! Gritam “future-se” enquanto desmontam a educação pública de qualidade, enquanto atacam-matam-tanto-quanto-conseguem nossos corpos-epistemes-autoestimas-memórias-yandê.²⁰

Vivemos Antes-da-Queda-do-Céu, no que Donna Haraway (2016) chamou de Chthuluceno. Krenak (2019) nos fala sobre paraquedas coloridos, pluralidade, multiversos; nos lembra que o fim do mundo já foi vivenciado diversas vezes. Os discursos e práticas neoliberais são um abuso do que chamam de razão; exterminam corpos, subjetividades, memórias. Sem a nossa memória ancestral estamos à deriva, envoltos na névoa ilusória dessa “humanidade una” separada e sobreposta à “natureza”. Desde imensas monoculturas perdidas sabemos que “um” nunca é viável. Todos os anos línguas indígenas têm sido extintas. Se não somos biologicamente anteriores à cultura, tampouco somos culturalmente anteriores à biologia (Ingold, 2000), mas seres bioculturais em devir. As linguagens criam e transformam mundos – todas as vezes que uma língua é extinta, diversas possibilidades outras de relações com/no planeta se vão com ela. Sonho *paraquedas coloridos*, por isso estou contando essas histórias.

As regras ditadas somente pelos humanos não deram certo²¹

De forma avassaladora, o novo coronavírus atravessou fronteiras, atingiu a América Latina, chegou à Amazônia, aos povos da floresta, indígenas, quilombolas, ribeirinhos. Esse vírus invisível a cada dia tem avançado também na região do rio Tapajós. Como em tantos outros lugares da Amazônia, os povos do baixo Tapajós estão vivendo a dura realidade do alastramento da pandemia. O surgimento da Covid-19 encontrou um cenário de precariedade no sistema de saúde – embora essa seja a condição no Brasil todo, na Amazônia a situação ainda é mais alarmante. Junto com tudo isso, um desgoverno que age na contramão das medidas de proteção e toma ao mesmo tempo decisões que agredem os nossos territórios. Vivenciamos anulações de vida em massa, um genocídio, um ecocídio.

A pandemia afeta diretamente nossos territórios, nossos hábitos, nossas formas de convivência, nossas relações afetivas, nossa saúde física e mental, nossa liberdade. Ela impõe aos humanos a necessidade de sua forma de existir, letal para as vidas humanas e não-humanas e para a própria Mãe Terra. Precisamos dirigir nossos olhares a essas formas de socialidade, saindo do antropocentrismo. O capitalismo nega as socialidades não humanas, mas um vírus invisível transformou seus rumos e impôs uma nova ordem mundial.

É inquietante pensar que um vírus invisível que veio do mundo ocidental chegou à Amazônia, alcançou as águas do rio Tapajós e hoje está presente

em nosso território Borari de Alter do Chão. Faz pensar sobre a história de colonização da Amazônia, a chegada dos europeus em nossos territórios. Em tempos passados, doenças desconhecidas dizimaram os povos indígenas. Hoje é a vez da Covid-19. A pandemia aviva em mim memórias da infância, todas as minhas vivências com o rio onde nasci e cresci. Entre elas, lembro dos banhos que tomávamos diariamente antes de ir à escola – isso fazia sentir-nos livres. Mas era preciso ouvir o rio e respeitar suas regras: no horário de volta à casa ao meio-dia e ao entardecer, não podíamos ficar no rio, pois há outros seres que habitam nele. Eles também ditam suas próprias condições. Vivenciar o rio significa respeitá-lo, enxergá-lo como um lugar sagrado, habitado por seres encantados, protetores do rio. Nossa vida depende desse rio, somos alimentados por ele. Se algo ameaça a vida do rio, está ameaçando a nossa existência. É assim que compreendemos o nosso território, com seus lugares sagrados.

Nossos territórios são alvo de disputa por riquezas minerais e florestais usurpadas pela cobiça capitalista. O avanço da soja, os garimpos ilegais, a exploração de madeira, a flexibilização das regras de proteção ambiental: tudo isso afeta nossas vidas, causa desequilíbrio, doença e morte nos ecossistemas e nas pessoas. Os empreendimentos não cumprem quarentena, a contaminação nas águas do rio só aumenta: o mercúrio penetra em nossas águas e em nossos corpos. Seus impactos atingem nossos territórios, nossas vidas.

No baixo Tapajós o fluxo fluvial é intenso, as diversas aldeias e comunidades se interligam pelas estradas de rio, e através dele chegam à cidade. Nesse fluxo, pequenas e grandes embarcações de passageiros e mercadorias levam consigo o vírus. São cada dia mais frequentes os relatos de pessoas com sintomas de Covid-19 nas aldeias e comunidades. As medidas de prevenção não alcançam os lugares distantes dos centros urbanos. Nossos territórios ficam invisíveis para as políticas de proteção. As informações são inacessíveis em nossas comunidades sem inclusão digital, há subnotificações, falta transparência por parte do Ministério da Saúde. Como se não bastassem os impactos do vírus, ainda temos que enfrentar a invasão de territórios e as violações de nossos direitos. Somos constantemente obrigados a sobreviver a confinamentos. A pandemia nos exige compreender que habitamos uma única casa, a Mãe Terra, e reconhecer que as regras ditadas somente pelos humanos não deram certo. Somos parte desta casa e não donos dela: a floresta em pé mora nela, o rio mora nela, tantos seres moram nela e eles também ditam regras. É preciso descolonizar o pensamento. Cabe a nós humanos rever como estamos conduzindo nossas vidas na Mãe Terra. Que valor estamos dando a nossos próprios corpos? Será que vamos permitir que eles sejam só números de estatísticas, como vemos nesta pandemia?

“Vamos todos para Poço Branco, lá o vírus não chega!”²²

Minha mãe fez essa proposta em um dos almoços com a família, ela trabalha como professora em uma comunidade no interior de Santarém e ficou muito preocupada quando os primeiros casos em nossa cidade foram confirmados. Com o passar dos dias de quarentena, e por meio das redes sociais, ela observa que, em geral, a pequena população da colônia segue vivendo normalmente o seu cotidiano: os trabalhadores continuam indo para as plantações de pimenta, os homens fazem seus jogos de futebol nos finais de semana rodeados pelas suas famílias, e os jovens se juntam em lugares para beber e dançar.

A ideia de que exista no interior um lugar intocado em relação às doenças da cidade soa como promessa de uma terra segura para viver. O distanciamento geográfico do centro da cidade parece conferir a todos segurança contra a pandemia, como se uma barreira de árvores quase mística protegesse a todos do perigo do contágio. Como Anna Tsing (2019) escreve, os refugiados no nosso mundo aumentam e os refúgios ficam cada vez menores. Até mesmos esses refúgios estão ameaçados diante dessa crise sanitária: na Amazônia já sabemos disso.

Nós não aderimos à ideia de minha mãe pois, alguns dias atrás, alguns caminhoneiros que fazem a rota da comunidade à cidade entraram na lista de suspeitos de Covid-19; considerando que poucos deles fizeram os testes, é preferível supor que o vírus já chegou ao seu mundinho intocado. Outras coisas pesaram nessa decisão: a falta de farmácias e de atendimento médico eficiente nas comunidades interioranas é um fator que deve ser levado em consideração para uma eventual “fuga”. Se um de nós ficasse doente, seriam necessárias horas de viagem para chegar a um posto de atendimento. Nesses lugares precários, uma doença como a que enfrentamos se alastraria como fogo na palha, talvez mais como um meteoro em chamas em um campo cheio de bonecos de palha.

Chás de plantas medicinais, xaropes e outros remédios caseiros sempre foram usados, principalmente quando no inverno amazônico proliferam algumas doenças, como acontece nos surtos de gripe. Conversando com vizinhos, percebi que essa prática vem ganhando força durante a pandemia. Com a crescente demanda de medicamentos de farmácia e com a falta deles nas prateleiras, as pessoas tendem a procurar diversas ervas para chás que buscam aumentar a imunidade, com receitas que passam de boca em boca pelo meu bairro. As mais populares são feitas com boldo, limão e copaíba, usadas juntamente com remédios de farmácia com nomes complicados. Nessas junções as pessoas quebram barreiras, ciência farmacêutica e medicina tradicional usadas juntas, ambas necessárias. É obtendo uma coisa que “vem

de fora” e juntando com “as coisas de dentro” que criamos híbridos para sobreviver a este “fim do mundo”. Como diz Eliane Brum (2019), “o fim do mundo não é um fim. É um meio.”

“Fim do mundo” é uma expressão curiosa: costumamos nos referir a lugares muito distantes do centro da cidade como fim do mundo. Descentralizar o pensamento da massa se torna cada vez mais necessário para mostrar a todos que o verdadeiro centro do mundo atualmente é a Amazônia. A pandemia é a ameaça iminente nos holofotes da mídia e da população, mas não podemos esquecer que, enquanto a olhamos, outras forças agem para a destruição do nosso lar: florestas sendo desmatadas em um ritmo mais acelerado, projetos de lei contrários aos direitos dos povos originários tentam passar no escuro, na contraluz provocada pela Covid-19. Talvez a fuga proposta pela minha mãe expressa o desejo de todos os atingidos pelos males do nosso mundo pré-apocalíptico: um lugar para resistir a tudo pelo que passamos. E nesse lugar formamos a resistência da nossa espécie e das espécies companheiras que dividem a nossa casa comum. É no escuro que encontramos uns aos outros.

“Um é tudo, tudo é um”²³

Posso dizer que o início da pandemia me deixou imerso em uma sorte de confusão mental, com uma sensação estranha de fazer parte de algo que vai ficar para a história mundial, quase empolgado porque no futuro se falará destes tempos do jeito que falamos da peste negra ou da gripe espanhola. Por outro lado, emerge o constante receio de que esse inimigo dos humanos entre na minha casa, a casa de um universitário que mora com seus pais. Em alguns momentos me sinto privilegiado e em outros vulnerável.

Passo horas nos canais de streaming assistindo filmes, séries, animes. Muitos deles me fazem pensar nas consequências da manipulação, violação e exploração do planeta. Durante o confinamento, senti de uma forma especial a capacidade conectiva da internet, acho que isso antes passava despercebido para mim. Vivemos em um mundo em que tudo está conectado de forma única, e nós humanos fazemos parte dessa conexão. Talvez possa parecer algo banal, mas isso ficou muito expressivo para mim em um dos episódios do anime *Fullmetal Alchemist: Brotherhood*: “Um é tudo, tudo é um”.²⁴ Fazemos parte de um fluxo e esse fluxo continuará independentemente da nossa ausência; esse fluxo desse ser respeitado para continuarmos existindo.

“A maioria tem um barco de papel, uma minoria um transatlântico” (Brum, 2019). Essa frase faz ainda mais sentido no contexto atual, em que a pandemia afeta a todos de forma diferente – o isolamento social não é possível para todos. Na minha casa (uma residência alugada na qual moro com meu pai e minha mãe) todos somos empregados: minha mãe e eu temos os contratos suspensos, meu pai está trabalhando normalmente, pois

desenvolve serviços considerados essenciais. De todo modo, para um de nós que temos contrato suspenso, o isolamento acaba não sendo real; na prática, os empregadores fazem pressão contínua para realizar os serviços de entrega da empresa. Colocar a fonte de renda em xeque não é favorável no momento. Talvez estejamos em uma espécie de *Expresso do Amanhã*²⁵ – não vivemos de forma igual os efeitos da pandemia. No filme, os sobreviventes de uma tentativa falida de conter o aquecimento global são obrigados a viver em um trem separados em vagões que determinam sua condição social. O paradoxo é que aqueles que podem adquirir o bilhete no trem dos sobreviventes são precisamente aqueles que promoveram a destruição do planeta.

Saúde ou economia? O impasse criado não faz muito sentido em um mundo onde tudo está interligado: afinal, o governo Bolsonaro não dá garantia de segurança para nenhuma delas. O auxílio de renda emergencial se tornou uma questão de sorte, pois pessoas vulneráveis estão sendo excluídas e, em contraste, militares ou pessoas com renda expressiva residentes no exterior conseguem o benefício. O sistema de saúde carrega as graves falhas que já apresentava antes da pandemia, e neste cenário entrou em colapso. A necropolítica do Estado continuará decidindo quem tem acesso a atendimento de qualidade e quem não. Na porta dos hospitais, as pessoas que demandam assistência têm que esperar que alguém melhore ou que alguém morra. Em casa, as pessoas com alguns sintomas preferem automedicar-se a ser incluídos no sistema de monitoramento, tentando manter a sensação de liberdade e normalidade. Porém, sabemos que a normalidade não voltará: teremos que inventar uma “nova normalidade” de agora em diante.

Com-viver²⁶

A Amazônia vive em constante luto há pelo menos 500 anos. Começo o texto com essa frase porque ela concentra o peso de perdas irreparáveis que se repetem na história desde o início da colonização no Brasil. A maior floresta tropical do mundo vem sistemática, cruel e incisivamente sendo morta. E junto com ela, as plantas, os animais, as paisagens, a mata, os rios, os igarapés, os espíritos, os xamãs, os ancestrais, os povos da floresta. Tudo que é vivo hoje é gradualmente ameaçado por um modo de vida capitalista, ou parafraseando Donna Haraway (2016), está atingido pelas dinâmicas do Capitaloceno.

O luto, como muitos conhecemos, é um estado de pós-perda, um conjunto de reações a uma perda significativa pela morte de outro ser. Os/as amazônidas nunca se recuperaram do luto porque não há superação, não há reparação de danos, não há incumbência: existem apenas mais mortes, uma seguida da outra, e os gritos de dor como quem perde um pedaço de si, como quem perde gente. Destaco como, na mitologia indígena da América do sul, o pensamento indígena sobre o início da humanidade nos indica que já estava tudo lá. O perspectivismo ameríndio aponta um sistema

relacional, uma comunicação entre seres vivos que são gente. Em contraste, a modernidade coloca o *Homem* como o ponto zero de tudo e objetifica, desumaniza e extermina aqueles que não são considerados *humanos*. Estão matando a gente, é assim que se inicia o luto.

Hoje, dolorosamente, o mundo experiencia esse estado de luto, o sentimento e frustração da perda por meio das mortes em escala local, nacional e mundial provocadas pelo vírus SARS-CoV-2 que protagoniza esta pandemia. A Covid-19 é causada por uma família de vírus que produz infecções respiratórias de forma que quase 80% dos casos não têm sintomas, cerca de 20% das pessoas infectadas apresentam dificuldade de respirar e 5% podem precisar de suporte ventilatório para o tratamento de insuficiência respiratória, segundo a Organização Mundial da Saúde.²⁷ Pela falta de leitos em Unidades de Tratamento Intensivo e o aumento drástico dos casos mais graves, o mundo presencia a morte de milhares de pessoas. Sem conseguir mensurar o peso desses números, o Brasil sente as perdas a cada boletim diário do Ministério da Saúde. E a região Norte do país, onde fica grande parte da Amazônia Legal, lidera os casos de SARS-CoV-2 no Brasil. Cientistas da Universidade Federal de Pelotas revelaram que a maior prevalência de pessoas com anticorpos do vírus está em um trecho de 2 mil km do rio Amazonas, entre Belém, no estado do Pará, e o município de Tefé, no Amazonas.²⁸ Na região Norte o coronavírus viajou de barco e dormiu na rede.

A pandemia dá continuidade à morte e ao luto existentes aqui há muito tempo. Ela não é uma novidade para os povos da floresta, é um sinal de mortalidade, uma resposta da presença *des-humana* e de um modo de vida que desmata, polui rios, invade territórios, destrói o meio ambiente. Esse modo de viver no mundo, na verdade, é um problemático processo de controle da natureza, que reage.

Nesses tempos de isolamento e caos social, penso na arte. Arteira: é palavra que me acompanha aqui no interior da Amazônia. “Menina arteira”, dizia minha mãe: quando ousava fazer algo fora do “normal”, ela chamava de bagunça e eu de arte. A arte nos dá a possibilidade de criar novos mundos, de tecer novos olhares sobre si e sobre aquilo que já conhecemos. A sensibilidade do teatro não está só no ato de representar, mas nas possibilidades de encontro consigo, com o outro, com cenários e perspectivas. É sobre percepções e reflexões dentro de um corpo social em constante dinamismo e, mais, sobre a capacidade de “se ver” como potencial de transformação. Nós, arteiros e arteiras, fazedores de arte, temos a obrigação de inventar outro mundo porque sabemos que outro mundo é possível. É sobre conexões e transformações; é sobre estar vivo.

Toda essa calamidade global é um reflexo do apagamento sistêmico de histórias e criações de mundos múltiplos. Eles ainda “reexistem” em espaços de *com-vivência* onde diversas espécies vivas conseguem *com-viver* nos mesmos

lugares. *Viver-com* é diferente de simplesmente conviver ou coexistir, e supõe uma efetiva cumplicidade (Carvalho e Vaz Filho, 2013). Esse *onde* é o planeta Terra. Tudo que vive está conectado, como as plantas que com suas raízes se conectam à terra, com o todo. Somos apenas parte.

Nota de refúgio na pandemia²⁹

O caos na humanidade está nos desafiando a entender mais sobre nossas prioridades. E eu, fazendo parte dessa terra, compreendo que a minha prioridade agora é a defesa da minha terra, protegendo os meus direitos e os do meu povo. Acredito que a natureza como nós conhecemos nunca foi tão cara e rara; dependemos dela para continuar resistindo.

A humanidade já se afastou tanto da sua conexão com a natureza que estamos vivendo há anos as consequências do esgotamento das reservas naturais do planeta; continuamos acomodados, cercados por casas verticais e concreto. Em contraste, surgem formas de pensar que trazem a possibilidade da reversão de papéis, e nos orientam a compromissos colaborativos multiespécies que superem os conceitos do antropocentrismo. Mais do que nunca, tornou-se importante escutar as narrativas de pessoas vinculadas a seus lugares. Não vivemos em um meio urbano qualquer: nossa cidade tem a floresta amazônica como quintal de casa, e se conecta com vidas multiculturais e multiespécies.

Entretanto, estamos em meio a um momento que põe de manifesto como as associações biodiversas entre humanos e não-humanos tornam-se cada vez mais híbridas e complexas. Agora uma realidade se impôs: um vírus originado em Wuhan, na China, causou uma crise na saúde global, uma infecção em massa, altamente contagiosa, cuja eclosão deixou todos nós receosos. Pesquisadores no Brasil já vinham indicando que não viveríamos tempos fáceis se a epidemia chegasse a se alastrar por aqui. Somos um país subdesenvolvido, com graves deficiências nas estruturas laboratoriais e hospitalares, com baixa capacidade de enfrentar a alta incidência do novo coronavírus e com um governo com tomadas de decisão irresponsáveis.

Ficou claro que saúde, trabalho, educação, política, consumo, propriedade privada e natureza estão completamente interligados. Nosso modelo de cidade e nossa compreensão de salubridade estão sendo desafiados. Seria ingenuidade pensar que grupos vulneráveis, marginalizados já antes da pandemia, estariam protegidos do contágio com as medidas de isolamento social em curso. A situação é grave: estamos morrendo pelo vírus e ainda somos vítimas de um sistema de desgoverno que não dá chance de nos defender, e que de forma multifacetada executa um projeto de destruição do nosso futuro. Na Amazônia, no Oeste do Pará, em Santarém, muitos estamos nos sentindo angustiados com essa espiral de descaso e ódio. Os governantes

preferem não abalar a economia e ignorar nosso bem viver. São tempos difíceis no quais sentimos que não podemos fazer muita coisa... O governo Bolsonaro, apoiado ativamente pelo seu eleitorado, não está se importando com a exorbitante quantidade de mortos, e promove uma necropolítica muito bem articulada que faz vítimas não só da Covid-19, mas da sua atuação violenta e anticientífica que nos coloca em risco, mesmo adotando as medidas possíveis de prevenção e isolamento. De forma alguma podemos ficar quietos!

Hoje está em curso uma revolta principalmente dos coletivos jovens, negros, LGBTQI+, indígenas, marginalizados e excluídos em todo Brasil a favor da vida. Ainda em plena pandemia, estão organizando mobilizações contra o atual governo, contra a desigualdade, contra o racismo, contra a marginalização de grupos promovida pelo Estado. Esse grande levante também acompanha uma série de manifestações em todo o mundo que pedem uma mudança mais do que necessária, a da ideologia. Há um movimento que quer repensar o mundo e proteger nossa gente, sensibilizando-nos sobre nossas prioridades, nossas conexões e nossas formas de socialidade.

Uma das minhas experiências mais enriquecedoras no confinamento foi poder refletir junto da minha mãe sobre tudo isso que estamos vivendo. Com a ajuda dela consegui observar a realidade de um grupo vulnerável que se tornou centro da preocupação dela; eles são dependentes químicos. Ela é cientista social e técnica que se tornou aliada na compreensão do comportamento do vírus da Covid-19 em Santarém, após vários anos de experiência pesquisando e tratando outros tipos de doenças virais, como hepatite, HIV, DST. Assim, ela consegue acompanhar racionalmente a agência de um vírus na nossa sociedade. Esse entrelaçamento multiespécies entre um vírus pouco conhecido e os humanos exige muita habilidade para olhar o vírus como um organismo que cria suas próprias regras e é capaz de se tornar um protagonista que afeta nossas vidas. Junto da minha mãe, percebo o sofrimento dos pacientes atendidos no CAPS - Centro de Atenção Psicossocial da Secretaria de Saúde de Santarém. Muitos deles são dependentes de álcool e drogas, pertencem a uma classe social baixa, estão em situação de abandono familiar, com imunidade deprimida, sistema respiratório comprometido e, por tudo isso, mais suscetíveis a contraírem a Covid-19. São jovens, homens e mulheres que, não raramente, compartilham abrigo municipal com outras pessoas na mesma situação de risco.

Por causa de sua situação de vulnerabilidade, são mais propensos ao agravamento da Covid-19. Só lhes resta o cuidado e o esforço dos profissionais como ela, preocupados em construir ações concretas de tratamento e prevenção para frear a vertiginosa escala de contaminação que há em nossa cidade. Percebo que há personalidades amazônicas, principalmente do campo da saúde, que estão levando muito a sério todo o panorama político e social da crise da pandemia do novo coronavírus. Diariamente favorecem uma interação

profissional e científica virtual à procura de soluções de reorganização social para este período de quarentena: isso fará a diferença no controle dos índices da pandemia no nosso estado e no nosso país. Estão construindo refúgios diante da potência contagiante desse vírus, pois a ineficiência do governo federal na crise sanitária atual mostra que não podemos esperar por ele.

Pandemia: a luta de Gaia e da Amazônia contra o neodarwinismo³⁰

Desde 1972, lideranças e pesquisadores do clima e do meio ambiente desenvolvem um esforço diplomático para o controle da poluição e dos impactos ambientais sobre os ecossistemas de Gaia. A escolha pelo nome Gaia, e não planeta, é proposital: é uma marca discursiva que mostra a visão de mundo que inspira este texto e que aponta para a hipótese de Gaia proposta pelo cientista James Lovelock, com contribuição de Lynn Margulis, quem elaborou a teoria da simbiogênese.

Nesta pandemia iniciada na China e que já ocupou os territórios mais profundos da Amazônia, é impossível não lembrar de Lovelock, Margulis e de todos os movimentos mundiais de defesa do meio ambiente influenciados pela hipótese de Gaia, que já buscava compreender o que estamos vivendo hoje. Na primeira Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente (Estocolmo, 1972), na época de emergência do pensamento ecologizado (Morin, 1997) dos movimentos da contracultura, se iniciou um amplo debate sobre ética ambiental que possibilitou anos depois a declaração da Carta da Terra (2000). Esse documento apresentou modelos de ação cooperativa em prol da educação para a preservação do meio ambiente e da formação de “uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros”.

Os movimentos inspirados na hipótese de Gaia e na Carta da Terra, “imbuídos em deter e acabar com a destruição ambiental dos ecossistemas terrestres” (Ikeda e Henderson, 2005, p.147), travaram uma batalha na esfera pública midiática e nos espaços de poder contra aqueles que se inspiram no neodarwinismo para promover a exploração dos recursos naturais. Na controvérsia acadêmica e científica, Lynn Margulis já havia desafiado o neodarwinismo, afirmando que “muitas vezes seres recém-evoluídos crescem e se espalham rapidamente utilizando a energia, provisões de alimento ou resíduos dos outros, mas a expansão da população sempre para porque é impossível comer ou respirar seu próprio resíduo. As populações entram em colapso ou têm crescimento mais lento quando encontram obstáculos à expansão” (Margulis, 2001, p.114).

A pandemia desta segunda década do século XXI é, como argumenta Frédéric Keck (2020), um signo de desequilíbrio entre as espécies de um ecossistema: humanos, morcegos e pangolins. Entretanto, o novo coronavírus

também traz a marca indicial dos intensos fluxos aéreos do capital transnacional e das dinâmicas do turismo globalizado, que conduziram o novo coronavírus a territórios onde a ausência de mecanismos de prevenção contra epidemias potencializou o projeto da extrema direita de genocídio dos pretos e indígenas. Nesta relação ecológica alterada, com milhares de pessoas mortas em todo o mundo, aqueles que sobreviveram ao novo coronavírus na Ásia e na Europa realizaram viagens transnacionais até os países onde não havia transmissão comunitária da Covid-19. O vírus chegou na Amazônia e avançou por inúmeras rotas, expandindo seus fluxos e associações. O SARS-CoV-2 mudou seu sistema de transporte e viaja em grandes e pequenas embarcações pelos rios amazônicos. Desta forma, as populações indígenas, quilombolas e beiradeiras das cidades e comunidades amazônicas, com um Sistema Único de Saúde sucateado há décadas, sem uma política de combate e prevenção adequadas, padecem diante do vírus mortal. Pessoas morrem sem conseguir sair das comunidades em busca de respiradores nos leitos de hospitais de campanha e de UTIs.

Com o descaso governamental, a Amazônia, centro do mundo, virou epicentro da pandemia. Aqui, a Covid-19 é oportunidade para o trabalho de genocídio do regime fascista sobre negros e indígenas. O neocolonialismo capitalista, com seu modo imperialista e neodarwinista de agir, faz uso deste momento crítico para matar e explorar ainda mais. As mortes sem notificação dos povos tradicionais e a ocultação dos índices de contágio e letalidade por Covid-19 nos boletins epidemiológicos evidenciam, como lembra o filósofo Didi-Huberman, um apagamento da história similar ao trabalho genocida dos nazis, que “se dedicaram a fazer desaparecer as vítimas dos crematórios” (Didi-Huberman, 2012, p.36). Junto com seus povoadores, morre também a floresta amazônica, que alcança recordes de desmatamento inéditos. Amazônia sucumbe em mais uma crise socioambiental. Com o desequilíbrio dos rios e florestas, sem os serviços biológicos de todos os ecossistemas de Gaia, sem a evapotranspiração das florestas que sustenta os regimes de chuva e umidade do continente, o cenário previsto é de mais uma guerra: o genocídio em curso interrompe a ação cooperativa de Gaia que ocorre, lentamente, desde a Grande Explosão. São mais de 13 bilhões de anos durante os quais poeiras de estrelas, com a ajuda da luz solar, expandiram o universo e propiciaram a vida em Gaia – esta grande rede de ecossistemas que forma a comunidade da vida que é a biosfera. Vencer o câncer do neodarwinismo, na Amazônia, é, sem dúvida, a verdadeira e a mais longa batalha pela expansão da vida.

Olhando o rio Amazonas do porto da Cargill³¹

Recentemente, Donna Haraway – cujas leituras preenchem meus dias de confinamento junto com as páginas distópicas de Ursula K. Le Guin e Margaret Atwood – foi entrevistada na apresentação da edição espanhola de seu último livro, *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*.³² Na

rodada de perguntas que sucedeu à entrevista, tive oportunidade de fazer um comentário sobre a encruzilhada que vivemos na Amazônia, onde a pandemia chegou em pleno recrudescimento das agressões aos povos da floresta e seus territórios. Donna, conhecedora do drama que a Amazônia brasileira vive, se expressou com as seguintes palavras:³³

Podemos sobreviver com a infecção, mas não podemos sobreviver com o fascismo. O fascismo que está surgindo no Brasil, nos Estados Unidos, na Hungria e em muitos lugares - o fascismo que está surgindo na terra agora em Estados-nação poderosos - põe em risco nosso presente e nosso futuro. Bolsonaro está engajado em um franco genocídio, usando o vírus como cobertura para impulsar a destruição final na Amazônia brasileira. Esses povos e seus modos de vida são humanos e mais-que-humanos. Nos Estados Unidos, a cobertura da pandemia faz contínuas derrogações dos regulamentos ambientais, liberação contínua de extração ainda maior de combustíveis fósseis, mineração e assim por diante. Governos nacionalistas fascistas, que são misóginos, racistas – francamente fascistas –, estão usando a pandemia para promover seus fins maiores, pré-existentes.

Podemos viver com a infecção? A infecção faz parte do mundo biológico, a infecção mata de diferentes formas. Acho que o fortalecimento das estruturas da saúde pública é para proteger os seres humanos e, além dos humanos, para bloquear infecções sobre populações vulneráveis de animais e plantas. Por exemplo, a indústria da paisagem globalizada é uma indústria favorável à pandemia, para destruir plantas e animais em todos os lugares do mundo. A indústria da paisagem contemporânea é um instrumento de destruição que trabalha através da infecção. Portanto, há necessidade de uma estrutura de saúde pública em torno ao design da paisagem, uma estrutura de saúde pública em torno do que realmente protege as pessoas nos locais de trabalho, nos locais de atendimento aos idosos, nos hospitais, nas vizinhanças. Podemos viver com a infecção – isso não é o mesmo que não fazer nada com a infecção e apenas abraçar o vírus. Bobagem, o vírus é um assassino, mas há um tipo de renovação da complexidade biológica e dos habitats, habitats agrícolas, habitats da floresta. Esses vírus cada vez mais pandêmicos surgem e matam em massa tanto os humanos quanto os mais-que-humanos por causa das constantes práticas destrutivas do capitalismo global hiperbólico. E ele é realmente hiperbólico! (Haraway, entrevista em 27/06/2020).

A trezentos metros de casa – onde termina a redação destas páginas –, na confluência dos rios Tapajós e Amazonas, se ergue o terminal fluvial da Cargill, ponto de partida das mais importantes rotas internacionais de escoamento da soja e milho produzidos na Amazônia. A capacidade atual de armazenagem é de 114 mil toneladas, a de embarque é de cinco milhões de toneladas de grãos ao ano. O resultado da eliminação da floresta, tão visível neste lugar, se emaranha e confunde com a letalidade da Covid-19 com a qual convivemos. Povos indígenas e ribeirinhos junto com plantas, animais, fungos, espíritos cantores e rios voadores fizeram as múltiplas alianças e colaborações vivas que geraram esta floresta. Ela recebe hoje, dramaticamente, a infecção de um vírus surgido em terras distantes, em desencontros que envolveram morcegos, pangolins, bosques, humanos, mercados vivos, cidades. É possível

que um dia, junto com os grãos de soja que suplantaram estas paisagens, a floresta em retalhos espalhe novas infecções no mundo, emergidas a partir de suas perturbações. Então faremos aquilo que já começamos a fazer nestes dias de confinamento: resistir para continuar tornando possível a vida na Amazônia em ruínas.

Notas

¹ <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>.

² http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5465 Cfr. também Barlow et al. (2020)

³ <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2252589>

⁴ <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/situation-reports>

⁵ Seguimos as informações da Plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus no Brasil “Covid-19 e os Povos Indígenas”, disponível em <https://covid19.socioambiental.org/>. Cfr. Nota técnica “Modelagem da vulnerabilidade dos povos indígenas no Brasil ao Covid-19”, disponível em <https://isa.to/2RNMEJ5>

⁶ <https://apublica.org/2019/04/agricultores-denunciam-uso-de-agrotoxico-como-arma-quimica-em-fazenda-de-daniel-dantas/>

⁷ <https://apublica.org/2019/10/os-indigenas-e-quilombolas-ameacados-pela-soja-veneno-portos-e-o-preconceito/>

⁸ Juliana Leide Bentes Barreto. Tenho 22 anos de idade. Sou nascida e criada na região do baixo Tapajós. Da mistura de famílias ribeirinhas, indígenas e migrantes nordestinos, sou um ser vivente da Amazônia. Eu adio o fim do mundo desenhando paraquedas coloridos. Gosto de desenhar e escrever sobre a infância em uma das Amazônias possíveis. Aspirante a antropóloga e ilustradora de contos infantis, sou uma entusiasta do devir.

⁹ Eduardo Ferreira Silva. Nasci no dia do orixá rei da justiça Xangô, 30 de setembro, dia da Bíblia também. Nasci e vivi minha vida inteira na cidade dos Tapajós, Santarém, no Pará. Tenho sangue ribeirinho, indígena e preto, que com a ajuda do tempo dissolveu algumas linhagens europeias. Fã de expressões artísticas como o canto, a dança e a música, busco entender todos os dias minha personalidade, minha sexualidade, minha ancestralidade para o bom convívio comigo mesmo e, nesse exercício, para tensionar reflexões acerca de paradigmas.

¹⁰ Karina Cunha Pimenta. Nascida em Oriximiná e vivida em meio às cidades do Tapajós, hoje moro em Santarém. Sou graduanda em antropologia na UFOPA, onde atuo como monitora do laboratório de textos de Antropologia e Arqueologia para discentes quilombolas e indígenas. Tenho uma história de vida construída por meio das lutas de mulheres que me antecederam, como minha avó e minha mãe. Sigo

honrando com o compromisso de me fazer presente nesse mundo lutando pelo que acredito, em busca de um novo plano de vida e de uma nova forma de construção de narrativas do mundo.

¹¹ Dían Sousa de Oliveira. Antropoeta do fim dos mundos, nasci na aldeia/comunidade de Vila Franca, banhada no encontro dos rios Tapajós e Arapiuns. Aos meus onze anos, minha mãe, meus irmãos, minha irmã e eu nos mudamos para Santarém. As memórias de quem eu era, no sentido de “pertença”, no próprio sentido de existir, foram empalidecendo e então me vi perdido em mundos que não compreendia e dos quais não me sentia parte. Tenho buscado retornar às minhas raízes, a minha memória ancestral. Foi esse um dos motivos que me levou até a antropologia.

¹² Expressão que denota ataque.

¹³ Uso o termo “insubmissão” como categoria analítica nas escritas-práticas-vivências, citada pela professora Carla Ramos nas suas aulas no curso de Antropologia na UFOPA, e inspirada nos relatos de Conceição Evaristo (2011). *Ananajô* é uma palavra-categoria-de-análise-prática da língua Fom, que significa “roubar de volta o que nos foi roubado”.

¹⁴ Em referência à reflexão de Krenak (2019) sobre “clientes e cidadãos”.

¹⁵ <https://diplomatie.org.br/covid-19-e-a-politica-urbana-a-densidade-nao-e-a-vila/>

¹⁶ <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52886924>

¹⁷ <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml>

¹⁸ <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2252276&fichaAmigavel=nao>

¹⁹ <https://antrabrazil.org/category/violencia/>

²⁰ Em tupi-guarani significa “nós”, “nosso”. “Nós juntos para além do espaço-tempo” (palavras minhas).

²¹ Nilva Borari, Risonilva Garcia Correa nos registros de identidade. Sou nascida e criada à beira do rio Tapajós, nas curvas do Lago Verde, originária do povo Borari, do território Borari em Alter do Chão. Sou uma das sete filhas e quatro filhos da grande guerreira Ramira e do grande pescador Francisco, na memória. Tenho uma forte ligação com as artes, que essa grande guerreira e artesã me ensinou. Aprendi a criar e recriar, a reinventar-me. Sou ceramista graças a minha memória ancestral. Como filha das águas do Tapajós, sigo alimentada por esse rio.

²² Matheus de Araújo, nasci dia 6 de maio em uma madrugada chuvosa em Santarém, onde vivo faz 24 anos. Passei a infância desenhando nas paredes de madeira da casa da minha avó e queria ser animador quando crescesse. Trilhei e abandonei alguns caminhos acadêmicos até chegar à antropologia, que ao apresentar-me outras formas de ver a mim mesmo e ao mundo, me dá ideias novas para criar os meus próprios.

²³ André Luiz Lemos Ferreira. Ser pensante, menino sem cor em busca de raízes, amante de filmes, livros, HQs, séries, animações, música. Amazônida, da cidade de Santarém, ouvinte de histórias, de mitos e lendas. Apreciador e sujeito da natureza, neto de parteira e puxadeira, acadêmico, produzindo conhecimento e em constantes mudanças.

²⁴ *Fullmetal Alchemist: Brotherhood*, temporada 1, episódio 12: “One is all, all is one”. Direção: Yasuhiro Irie. Tokyo: Studio Bones, 2009. Disponível em Netflix.

²⁵ *Expresso do amanhã* (filme). Direção: Bong Joon-ho. Coreia do Sul: Moho Films - Optus Pictures, 2013.

²⁶ Jéssica de Miranda Matos. Sou filha do encontro de dois rios: Amazonas e Tapajós, não só porque sou nascida em Santarém, mas por ter um pai do Maró, no rio Arapiuns, afluente do Tapajós, e uma mãe do Guajará, no baixo Amazonas. Meu sangue são dois rios que se encontraram. Sou arteira amazônida, fazedora de teatro no Iurupari, carimboleira, aspirante à antropóloga, existindo com os meus im-pulsos.

²⁷ <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>

²⁸ <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2020.05.30.20117531v1>

²⁹ Paula Pires Pinheiro. Me identifico como mulher de pele parda, cabocla, jovem e universitária. Trilho um caminho que escolhi com muito orgulho, a antropologia. Me comunico com pessoas, compartilho meus aprendizados e com elas aprendo sobre novos mundos para formar com solidez quem eu sou. Defendo e almejo mudanças no mundo e creio que somente com luta, conhecimento e responsabilidade podemos vencer distâncias.

³⁰ Talita Baena. Sou naturalmente nordestina e culturalmente paraense, neta e bisneta de afro-ameríndias marajoara, tapajoara e nordestinas. Como elas, a minha sina é a fronteira. Por causa da medicina praticada pelo meu pai pelo interior da Amazônia, cresci e vivi nas fronteiras de Serra Pelada, Carajás, entre o sudeste, oeste e nordeste paraense. Agora, em Santarém, sendo jornalista e doutoranda em ciências ambientais, descrevo as desventuras humanas e não humanas desta fronteira amazônica que, como as outras, sonha com o mito do progresso, mas ele nunca chega.

³¹ Miguel Aparicio. Nasci ao outro lado do mar, mas Amazônia já acolheu a metade da minha vida. Anos de amizade com os Suruwahá, os Katukina e os Banawá foram moldando-me com histórias que circulavam em meio a aldeias e cidades espalhadas na floresta. Talvez minha vida consista em mudar de rios: do Douro ao Tibre, do Tibre ao Purus, depois aos rios Potengi, Jutai, Negro, e agora ao Tapajós: à beira dele, conto histórias de indígenas e antropólogos aos estudantes de uma jovem universidade pública amazônica, na cidade de Santarém.

³² A entrevista, conduzida por Helen Torres no dia 27 de maio de 2020, está disponível no canal da editora Consonni em YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=DR_4zWBtRW0

³³ Tradução nossa.

Referências

- AKOTIRENE, CARLA. (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen Produção Editorial.
- BARLOW, JOS; Berenguer, Erika; Carmenta, Rachel; França, Felipe. (2020). “Clarifying Amazonia’s burning crisis”. *Global Change Biology*. <https://doi.org/10.1111/gcb.14872>
- BRUM, ELIANE. (2019). “Amazônia Centro do Mundo”. *El País*, edição de 15 de novembro de 2019.
- CARVALHO, LUCIANA G., Vaz Filho, Florêncio A. (2013). *Isso tudo é encantado*. Santarém: Ufopa.
- COMISSÃO DA Carta da Terra. (2000). *Carta da Terra*. <https://www.tjpr.jus.br/web/gestao-ambiental/cartadaterra>
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES. (2012). *Imagens apesar de tudo*. Lisboa: KKYM.
- EVARISTO, CONCEIÇÃO. (2011). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê Editora.
- HARAWAY, DONNA L. (2016). “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”. *ClimaCom Cultura Científica*, ano 3, n. 5. <https://doi.org/10.1215/9780822373780>
- HARAWAY, DONNA L. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham - London: Duke University Press.
- IKEDA, DAISAKU. e Henderson, Hazel. (2005). *Cidadania planetária: seus valores, suas crenças e suas ações podem criar um mundo sustentável*. São Paulo: Editora Brasil Seikyo.
- INGOLD, TIM. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- KECK, FRÉDÉRIC. (2020). *Os morcegos e os pangolins se rebelam*. São Paulo: Edições n-1.
- KOPENAWA, DAVI. e Albert, Bruce. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia de Letras.
- KRENAK, AILTON. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

- KRENAK, AILTON. (2020). *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MARGULIS, LYNN. (2001). *O planeta simbiótico*. Rio de Janeiro: Rocco.
- MBEMBE, ACHILLE. (2018). *Necropolítica*. 3ª. ed. São Paulo: n-1 edições.
- MORIN, EDGAR. (1997). Por um pensamento ecologizado. In: Castro, Edna e Pinton, Florence (Orgs.), *Faces do Tópico Úmido: conceitos e novas questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: UFPA-NAEA.
- RIBEIRO, DJAMILA. (2019). *Lugar de Fala*. São Paulo: Pólen Produção Editorial.
- ROCHA, BRUNA. e Loures, Rosamaria. (2020). “Na Amazônia, as bibliotecas estão sendo incendiadas”. *El País*, edição de 3 de junho de 2020.
- TSING, ANNA L. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas.

Gênero e COVID-19 no contexto da população de refugiados e migrantes na cidade de Manaus–Amazonas

Gender and COVID-19 in the context of the refugee and migrant population in the city of Manaus - Amazonas

Género y COVID-19 en el contexto de la población de refugiados y migrantes en la ciudad de Manaus – Amazonas

John Elton Costa do Santos
Thiago Ribeiro Costa

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaúnde, Gilton Mendes y Edgar Bolivar-Urueta

Data de envio: 2020-06-21. **Devolvido para revisões:** 2020-06-24. **Data de aceitação:** 2020-07-28.

Como citar este artigo: Santos, J.E.C., Costa, T.R (2020). Gênero e COVID-19 no contexto da população de refugiados e migrantes na cidade de Manaus – Amazonas. *Mundo Amazônico*, 11(2): 62-74. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88474>

Resumo

O presente texto é composto por uma análise de conjuntura social sobre o impacto da COVID-19 no cotidiano de refugiados e migrantes residentes em Manaus. Para esse fim, buscamos trabalhar com dados e informações de sites oficiais que veicularam as ações promovidas pelas organizações (nacionais e internacionais) implicadas. A análise é enriquecida pela narrativa de um Trabalhador Humanitário, coautor do texto, que desenvolve suas atividades junto à população de refugiados e migrantes LGBT e nos traz um olhar atento sobre a vida precária de mulheres transexuais durante a quarentena.

Palavras chave: Refugiados e migrantes; Gênero; COVID-19; Manaus.

Abstract

This text consist of an analysis of the social situation on the impact of COVID-19 on the daily lives of refugees and migrants residing in Manaus. To this end, we seek to work with data and information

John Elton Costa do Santos. Doutorando em Psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGPSI/UFRN). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Integrante do Grupo de Pesquisa Política, Produção de Subjetividade e Práticas de Resistência (UFRN). j.eltonsantos@hotmail.com

Thiago Ribeiro Costa. Especializando em Sexualidade, Gênero e Direitos Humanos na Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Coordenador do Coletivo o Gênero. Integrante do Instituto Mana. Trabalhador Humanitário no Projeto ACNUR: Gerenciamento de Casos e Proteção Baseada na Comunidade. Pesquisador no Núcleo de Estudos Psicossociais sobre Direitos Humanos e Saúde - NEPDS (UEA).

from official websites that conveyed the actions promoted by the organizations (national and international) involved. The analysis is enriched by the narrative of a Humanitarian Worker, co-author of the text, who develops his activities with the population of LGBT refugees and migrants bringing us an attentive look at precarious lives of transsexual women during quarantine.

Keywords: Refugees and migrants; Genre; COVID-19; Manaus.

Resumen

Este texto consiste en un análisis de la situación social sobre el impacto del COVID-19 en la vida cotidiana de los refugiados y migrantes que residen en Manaus. Con este fin, buscamos trabajar con datos e información de sitios web oficiales que vehicularon las acciones promovidas por las organizaciones (nacionales e internacionales) involucradas. El análisis se enriquece con la narrativa de un trabajador humanitario, coautor del texto, que desarrolla sus actividades con la población de refugiados y migrantes LGBT y nos brinda una mirada cuidadosa de las condiciones de vidas precarias de las mujeres transexuales durante la cuarentena.

Palabras clave: refugiados y migrantes; Género; COVID-19; Manaus.

Introdução

O artigo propõe algumas reflexões e perspectivas sobre a população de refugiados e migrantes LGBTs no contexto pandêmico de COVID-19. Produzido por coautoria (tanto o primeiro como o segundo autor são pesquisadores e ativistas), cujo principal objeto de estudo tem sido a vida precária de pessoas transexuais, as políticas públicas e os direitos humanos. Integramos movimentos sociais e participamos de projetos humanitários. A partir da experiência junto à população LGBT – em especial as mulheres transexuais refugiadas e migrantes – foi possível essa escrita, um modo que encontramos de denunciar a política atual e brasileira à sociedade. Ressaltamos que a política do nosso país escolhe as pessoas que devem viver e as que devem morrer.

O trabalho foi organizado dentro dessa estrutura: no primeiro momento, iniciamos o texto com uma discussão mais geral sobre o processo migratório, com dados numéricos e informações sobre as populações que imigraram para o Amazonas e, especificamente, para Manaus. Os sites (nacionais e internacionais) foram utilizados como as principais fontes dessas informações. No segundo momento, foram explanados os dados de uma pesquisa realizada e publicada pela Organização Internacional para as Migrações (OIM, 2020). Essa pesquisa traz informações sobre o fluxo de venezuelanos na cidade de Manaus, perfil das pessoas entrevistadas e questões relacionadas à saúde, educação, trabalho e proteção ao COVID-19. No terceiro momento, apresentamos o relato de experiência do segundo autor como Trabalhador Humanitário junto à população LGBT de refugiados e migrantes no “Projeto ACNUR: Gerenciamento de Casos e Proteção Baseada na Comunidade”. Percebemos que para os/as LGBTs viver com dignidade e acessar às políticas de assistência social e cidadania agravaram com a pandemia. De modo que, as questões relacionadas ao gênero e a sexualidade são categorias que percorrem todo o texto.

A pandemia pela COVID-19¹ amplifica as disparidades - social e econômica - vivenciadas por populações vulneráveis e revelam a debilidade das políticas de saúde, de direitos sociais e humanos. Nesse contexto, destacam-se: a população indígena, em especial os índios imigrantes e os povos originários da Amazônia; as mulheres, que além do risco da violência doméstica, também são as que estão na linha de frente na assistência à saúde dos infectados pelos vírus; a população LGBT, as mulheres transexuais refugiadas e migrantes encontram-se ainda mais vulneráveis durante a quarentena.

Para refugiados e migrantes, sobreviver ficou ainda mais difícil para os que precisam lidar com o desemprego, preconceito, discriminação, violência e a falta de moradia. Nesse último item mencionado, eles encontram, na sua maioria, albergues superlotados, abrigam-se em prédios abandonados² ou em condições de moradores de rua. Com tantas dificuldades, tomar as devidas medidas de prevenção (higienização e a utilização de álcool em gel) e o isolamento social são ações quase impossíveis e ratifica todas as restrições expostas acima.

Quando a questão é a violência doméstica, o isolamento social teve desdobramento inesperado. A Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (ONDH), Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), registraram entre os dias 1º a 25 de março, um crescimento de 17,97% no número de denúncias feitas pelos serviços Disque 100 e Ligue 180. Como a quarentena requer um período mais longo de tempo em casa, potencializou o risco para mulheres que têm como principal agressor seu companheiro ou um familiar. (ONDR, 2020).

A violência de gênero se tornou uma preocupação mundial durante o período de quarentena. No dia 20 de abril, uma mesa-redonda virtual foi realizada por lideranças femininas com representantes de diversos países (chefes de Estado, de governo e membros da sociedade civil) com o objetivo de discutir a importância de mulheres e meninas estarem no centro da resposta à pandemia de COVID-19. O evento foi presidido por Phumzile Mlambo-Ngcuka, diretora-executiva da ONU Mulheres. Como principal ação, uma campanha com divulgação na rede social de conteúdos informativos sobre saúde, prevenção e eliminação da violência de gênero e compartilhamento das tarefas de cuidados familiares. Para Phumzile Mlambo-Ngcuka: “um dos aspectos mais devastadores dessa pandemia é o modo como a violência contra as mulheres, incluindo a violência doméstica, aumentou muito em muitos países” (ONU, 2020).

Apesar da inquestionável relevância da campanha, as mulheres transexuais não foram lembradas. Vale explicar que países como a Venezuela não possui políticas públicas para a população LGBT e “pessoas transgênero podem enfrentar insultos, violência e outras coisas piores das pessoas – até de seus próprios familiares” (relato de um refugiado LGBT)³. Na cidade de

Manaus, mulheres transexuais não compartilham do mesmo albergado em que estão instalados os grupos de imigrantes por medo de serem violentadas. É importante que as campanhas internacionais possam abranger todas as formas de violência baseada em gênero e sexo.

Devido à conjuntura política e econômica da Venezuela, Roraima e Manaus tornaram-se as principais cidades de refugiados e imigrantes venezuelanos (indígenas e não-indígenas). Estima-se que mais de 213 mil venezuelanos estariam no Brasil. No estado do Amazonas, encontram-se entre 16 mil a 20 mil venezuelanos (ONU, 2019).

No último levantamento realizado pela Agência da ONU para Refugiados (ACNUR) e pela Organização Internacional para as Migrações (OIM), até junho de 2019, a quantidade de venezuelanos que deixaram o seu país alcançou 4 milhões, destes o Brasil recebeu 168 mil (ONU, 2019). O território brasileiro continua sendo um dos principais limites geográficos que abrange o tráfego migratório de diversas nacionalidades, com destaque para os seguintes países: Haiti e Venezuela (ACNUR, 2019).

De 2011 a 2018 foram registrados no território brasileiro 774,2 mil imigrantes, considerando todos dentro dos amparos legais. Nesse mesmo período, foram registrados 492,7 mil imigrantes de longo termo (os que permanecem num país em um período superior a um ano). Do total de imigrantes de longo termo, 61,4% são homens. (Cavalcanti, L; Oliveira, T; Macêdo, M; e Pereda, L., 2019).

Os fluxos migratórios são, majoritariamente, de pessoas do sexo masculino, jovens e com nível de escolaridade médio e superior. No ano de 2018, predominaram os fluxos oriundos do centro-sul global, com destaque para haitianos e venezuelanos, que tiveram o maior número de carteiras de trabalho emitidas. Entre 2011-2018, o número de carteiras de trabalho emitidas para solicitantes de refúgio e refugiados apresentou o maior fluxo da série histórica totalizando 36.384. (Idem).

Em 2018, chegaram cerca de 400 venezuelanos beneficiados pela estratégia de interiorização (levar refugiados e imigrantes de uma cidade para se estabelecerem em outros estados). A cidade de Manaus também recebeu outros que chegaram por meios próprios. Segundo dados da Polícia Federal, já foram registradas na cidade cerca de 8.800 solicitações de refúgio desde 2017, sendo que aproximadamente 6.500 requerimentos foram atendidos (Godinho, 2018).

Em novembro de 2019, na cidade de Manaus, foi inaugurado o Posto de Interiorização e Triagem (PITRIG). Idealizado pelo Comitê Federal de Assistência Emergencial (CFAE) do governo federal e conta com o apoio da ACNUR e OIM; Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF); Fundo de

População das Nações Unidas (UNFPA); entidades da sociedade civil e atores municipais e estaduais. (Rabi-Misle y Huguene y, 2020).

Conforme a Rabi-Misle y Huguene y (2020), o PITRIG por meio da Operação Acolhida visa fornecer, em um único espaço, assistência para refugiados e imigrantes que passam pela cidade devido ao alto fluxo migratório de seu país. Todos os serviços são gratuitos e incluem orientação e referência para os casos mais urgentes de proteção, como crianças e adolescentes desacompanhados dos pais, pessoas com deficiência, mulheres grávidas, idosos e população LGBT. O Cadastro de Pessoa Física e Carteira de Trabalho são os principais documentos solicitados para iniciar um trabalho formal no Brasil.

Monitoramento do Fluxo da População Venezuelana e a COVID-19

Segundo o Ministério da Saúde (MS, 2020), o Amazonas é o estado que apresenta o maior índice de mortalidade por COVID-19, com 50,1 (mortalidade/100mil habitantes). A interiorização da doença é uma das principais preocupações do governo devido a sua população indígena e ribeirinha. Nesse contexto, refugiados e migrantes somam-se a essa população, situação que não se restringe ao Amazonas, um problema também enfrentado por outros estados brasileiros.

Em março de 2020, a Organização Internacional para as Migrações (OIM) desenvolveu uma pesquisa de monitoramento do fluxo da população venezuelana. Essa pesquisa resultou em um relatório que consta o perfil das pessoas entrevistadas e seus acompanhantes, questões relacionadas à saúde, educação, trabalho, proteção e COVID-19 (OIM, 2020). Alguns dados e informações detalhados estão descritos a seguir.

Foram entrevistadas 358 pessoas, dessas 49% eram mulheres. Identificadas 14 mulheres grávidas (8% do total). Entre 25 e 35 anos, 19% eram mulheres e 18% homens. E entre 36 e 45 anos, 9% eram mulheres e 10% homens.

No período em que se realizou a pesquisa, março de 2020, destaca-se: 52% dos imigrantes e refugiados estão desempregados; 26% estão empregados e 22% dessa população trabalham como autônomo. Esses dados mostram o desemprego sendo uma das principais causas de vulnerabilização das vidas de imigrantes e refugiados.

Uma das diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS) é o acesso aos serviços de saúde sem distinção de nacionalidade. Desse modo, venezuelanos podem retirar seu Cartão Nacional de Saúde no Posto de Interiorização e Triagem (PITRIG). Os principais serviços de saúde procurados por refugiados

e imigrantes são: Posto de Saúde e Hospital, 74% e 16% respectivamente. Dos entrevistados, 12% relataram possuir alguma condição de saúde crônica e/ou deficiência (OIM, 2020).

Quando o assunto é sobre a COVID-19, 98% dos entrevistados possuem conhecimento sobre proteção contra o vírus; 4% estiveram próximos a adultos ou crianças com sintomas parecidos com os da gripe nos últimos 15 dias e 13% tiveram contato com pessoas que apresentaram os sintomas da COVID-19, mas não se mantiveram em isolamento social (OIM, 2020).

Mulheres Transexuais refugiadas e migrantes – relatos de experiência de um Trabalhador Humanitário

O texto a seguir é o relato da experiência do segundo autor como Trabalhador Humanitário que desenvolve as suas atividades no “Projeto ACNUR: Gerenciamento de Casos e Proteção Baseada na Comunidade” junto à população LGBT de refugiados e migrantes. O Projeto é fruto de uma parceria entre o Instituto Mana⁴ e as organizações ACNUR, UNFPA e Mana4 e as organizações ACNUR, UNFPA e OIM.

O Projeto ACNUR propõe atendimento que ocorre por meio de entrevistas. Essa assistência pode acontecer por demandas espontâneas ou geradas por busca ativa individual. No momento das entrevistas, é possível avaliar as necessidades de cada usuário, assim sendo é ofertado o serviço e auxílios conforme prioridades: abrigo; atendimento médico e exames DST/AIDS; alimentação; e trabalho. Dependendo do caso, a pessoa atendida é encaminhada para o órgão de apoio do governo ou município, Secretário Municipal de Saúde de Manaus (SEMSA), Secretária de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania (SEJUSC) e/ou Centro de Referência da Assistência Social (CRAS).

A moradia é a principal necessidade apresentada pelos refugiados e migrantes. As imagens que percorrem a internet de grandes acampamentos com barracas improvisadas (a operação acolhida e ACNUR nomeiam as barracas grandes como “Carpas”, existem as divisões nas carpas, entre carpas apenas para solteiros e carpas apenas para famílias) materializam a realidade de países que recebem o fluxo migratório.

Há abrigos geridos pelo governo via Secretária Municipal da Mulher, Assistência Social e Cidadania (SEMASC), conseguem receber um maior número de pessoas e estão estruturados nas escolas, nos Centros de Convivência e na Arena Amadeu Teixeira (espaço poliesportivo do governo do Amazonas). Os abrigos oferecidos pela sociedade civil, na sua maioria, são geridos por organizações religiosas, são poucos e em média conseguem abrigar até 20 pessoas, cobram a quantia de cinquenta reais mensais (valor

destinado para a manutenção do local). Salientamos que há uma parte de imigrantes venezuelanos morando em barracos improvisados nos arredores da rodoviária de Manaus⁵.

Os coordenadores dos abrigos dificultam a entrada de mulheres transexuais, alegam que elas podem sofrer violência dentro do abrigo. Uma alternativa encontrada por elas foi dividir o espaço de moradia. Buscam como localização o Centro de Manaus, bairro no sul da cidade, que possui grande circulação de pessoas e o acesso fácil ao transporte público. O Centro é também conhecido por suas ruas e praças que servem como pontos de prostituição.

Em uma visita que realizei, pude constatar que a moradia é bastante precária, paredes com mofo, pouca ou nenhuma ventilação, o banheiro é adaptado dentro do quarto separado por uma parede de compensado. A moradia chega a medir três por três metros quadrados e é dividida entre quatro a cinco mulheres, espaço que ainda serve para receber clientes da prostituição. Não é feito contrato de locação de aluguel e elas não recebem nenhum tipo de comprovante pelos pagamentos das diárias no valor de cinquenta reais.

Assim como as mulheres transexuais brasileiras, as mulheres trans imigrantes têm como principal trabalho a prostituição. Muitas mulheres trans são alvos de cafetinagem. Com a quarentena, a quantidade de clientes diminuiu, ficou mais difícil custear o cômodo e a alimentação. As ruas ficaram vazias e perigosas podendo ocorrer atos de violência sem que haja alguém para ajudar. Nesse período, houve uma demanda maior de mulheres trans solicitando abrigo do governo, sem ter como pagar o aluguel foram despejadas sem aviso prévio do proprietário do local.

É importante destacar que o atual Presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, vetou artigos da Lei (12) a Lei 14.010/20, que cria regras transitórias para as relações jurídicas durante a pandemia de COVID-19 e que “suspendia, até outubro, a concessão de liminares para despejo de inquilinos por atraso de aluguel ou fim do prazo de desocupação acordado” (Júnior y Oliveira, 2020). Isso demonstra a incapacidade do governo na gestão da epidemia, principalmente para a população mais carente. Milhares de pessoas ficaram desempregadas e sem condições de pagar o aluguel tiveram que vivenciar o despejo. O desemprego atingiu diversas famílias brasileiras, “O Ministério da Economia estima que houve um aumento de 150 mil desempregados no país entre março e a primeira quinzena de abril deste ano” (Verdêlio, 2020).

Outra fonte de renda para o povo venezuelano (mulheres trans também participam) vem da venda de água e bala de mangarataia (doce feito de gengibre), produtos oferecidos aos motoristas de veículos durante a parada no semáforo. Ou fazem a coleta (prática de pedir moedas). Para os índios venezuelanos é algo como sair para caçar na floresta, por isso nomeiam

essa prática de coleta. A cena de imigrantes juntos com seus filhos pedindo dinheiro e/ou mantimentos embaixo de semáforos se tornou comum no Brasil. Motoristas não abrem os vidros dos carros por medo de contaminação pelo coronavírus, com isso a venda dos produtos e a coleta diminuíram.

No contexto da pandemia, mulheres transexuais estão encontrando dificuldade para o acesso ao auxílio emergencial, uma vez que não são reconhecidas como mulheres chefes de família. No início da quarentena, a instituição bancária não aceitava o documento de refugiada/o e foi necessária uma intervenção judicial para que o documento fosse reconhecido pelo banco da Caixa Econômica Federal.

Sobre a alimentação, oriento que elas procurem o restaurante social Prato Cidadão⁶ localizado no Centro de Manaus, onde a refeição custa somente um real. Mas como trabalham a noite e acordam tarde, geralmente, os tickets de alimentação acabam entre 13 e 14 horas, quando chegam no restaurante já não conseguem comprar o voucher que dão acesso ao prato popular. No período de quarentena, o Prato Cidadão fechou, logo sem uma alimentação regular, elas não conseguem também ter uma boa adesão no tratamento contra sífilis e outras infecções sexualmente transmissíveis (IST) – outro problema de saúde recorrente entre elas – já que não conseguem suportar a dor no estômago e o mal-estar ocasionado pela medicação forte.

Dentro do cenário da saúde e suas calamidades, devemos também lembrar que Manaus possui um ambulatorio de diversidade sexual e de gênero⁷ específico para atendimento à população transexual, além de acompanhar, para os cuidados de saúde sexual e processos transexualizador. Esse ponto positivo, ou melhor, essa conquista da classe LGBT deve ser usada com muita atenção.

O meio mais utilizado para comunicação é o Facebook ou Whatsapp. Por meio desses aplicativos conseguimos orientá-las em situações emergenciais. A internet continua sendo uma ferramenta boa, mesmo quando elas ainda não têm condições de adquirir um celular ou são vítimas de roubos que acontecem durante o trabalho, ainda assim emprestam o celular de alguém para comunicar. Isso acontece porque diante das adversidades, ter alguém para orientar e ouvi-las torna-se algo significativo.

O governo não tem feito muito para os refugiados imigrantes LGBT. Algumas instituições do governo e ONGs que atendem esse público específico possuem um cadastro de distribuição de alimento, mas é restrito a brasileiros, sendo assim a população venezuelana e haitiana não tem acesso a essa assistência alimentícia. Algumas entidades e agências internacionais ACNUR, UNFPA e IOM fazem ações nesse sentido.

As ONGs que trabalham com a população LGBT, na maioria das vezes, não têm uma interação com os imigrantes. O Instituto Mana levanta a bandeira

do feminismo e sempre lutou pelos direitos das mulheres cisgêneras. Com a minha entrada no Projeto iniciamos a dar visibilidade à população vulnerável de mulheres trans, aos homens trans e outras identidades não enquadradas na normatividade de gênero. Dos casos que atendi, a procura maior é por proteção legal de média e alta complexidade. São casos com alto nível de vulnerabilidade, porque sofreram violência baseada em gênero, falta de renda, falta de abrigo, falta de documentos, falta de tutores legais, graves problemas médicos.

Em Manaus, a situação é mais crítica quando falamos sobre vagas de emprego. O Sul e Sudeste ofertam mais emprego e possibilidade de trabalhos, por isso pessoas trans têm saído de Manaus para Cuiabá, Rio Grande do Sul, Brasília e São Paulo, numa tentativa de conseguir emprego. Quando uma consegue abrigo e um sustento rentável chama as outras para migrarem também, é mais fácil para as que migram depois porque vão ao encontro de uma pessoa que já conhece a cidade.

Há uma questão paralela entre LGBTs brasileiros e LGBTs imigrantes, ambos os grupos são representantes da mesma bandeira, apesar disso não se cruzam, não se entrosam: por que esses grupos não se integram já que possuem algo em comum? Presumo que essa falta de entendimento seja por viverem em cultura e condições sociais diferentes. Por exemplo, quando há um agendamento para uma consulta ao psicólogo em uma policlínica, por meio de encaminhamento, para pessoas transexuais imigrantes com o intuito de cuidar de sua saúde mental, muitas vezes elas não comparecem, porque Psicologia é muito chique aos olhos delas, é algo que não faz parte da sua realidade. Marcar um horário somente para conversar é algo impossível, elas têm outras preocupações imediatas como: o que irão almoçar? Lanche? Jantar? Ou até mesmo se tem onde permanecer a noite para dormir, por isso ir ao um psicólogo acaba não sendo uma prioridade para elas. É uma perda de tempo, usar o tempo para apenas conversar.

Em outra vertente, para uma pessoa trans refugiada ou imigrante é possível passar por um psicólogo para ter acesso ao tratamento hormonal. Mas quando há possibilidade de consultar um psicólogo para falar da opressão vivida dia após dia ou uma situação de vulnerabilidade existente, ocorre, muitas vezes, a ação de procrastinar essa visita a um profissional. Talvez uma pessoa trans não consiga dimensionar o impacto que a discriminação, sua condição de ser vulnerável e do processo migratório tem sobre a saúde mental. Há certa naturalização dessas diversas formas de violência, tornou-se normal sofrer.

Eu tenho conseguido conversar com elas de forma sucinta. Percebo que elas preferem conversar como um amigo para desabafar. Um amigo não vai criticar, ou achar que ela é louca. Acompanhei e tentei dar suporte a um caso de tentativa de suicídio de uma mulher transexual. Ela está bem e morando em outro estado.

As oportunidades de trabalho que aparecem para homens cisgêneros gays são de pedreiro, encanador, eletricista e serviços gerais. Devido à necessidade acabam aprendendo esses serviços, ou chamam alguém que sabe fazer e se submetem a condição de ajudantes. E no final do serviço, dividem o pagamento.

Alguns aspectos da sexualidade dos refugiados imigrantes são desconsiderados. As estruturas dos albergues e carpas não foram pensadas como um lugar para interação social ou com espaços reservados para a intimidade sexual. Muitos permanecem durante três ou mais meses dividindo o mesmo espaço com outras pessoas. No caso das carpas instaladas na rodoviária elas comportam aproximadamente 400 pessoas, essas recebem barracas menores individuais e colchonetes, essas ficam uma do lado da outra. Com o tempo, há uma perda gradativa do direito à intimidade e à vida privada, sabendo-se que o objetivo do direito à intimidade e à vida privada é resguardar a dignidade e integridade da pessoa humana, é ainda, caracterizado como um direito subjetivo absoluto.

Quando se trata de pessoas trans constatei que os próprios conterrâneos são perpetradores da violência física, simbólica e institucional cujo controle sobre a intimidade das pessoas trans chega em forma de proibição de utilização do banheiro, pois os mesmos se sentem insultados quando precisam utilizar o mesmo banheiro que pessoas trans e as próprias pessoas trans se veem como inferiores e acreditam que podem influenciar de alguma forma os filhos dos albergados cisgêneros e assim as pessoas trans acabam tentando recorrer à rua para não sofrer essas opressões. As pessoas imigram e a violência de gênero e a transfobia imigram com elas, pois ninguém deixa de ser agressivo ou preconceituoso apenas por não estar no seu país de origem.

Considerações Finais

As pessoas trans refugiadas e migrantes estão sempre desassistidas quando se trata de políticas de assistência social. No contexto da COVID-19 continuam desamparadas, pois os aprovados para o auxílio emergencial, na sua maioria, estavam inscritos no cadastro único do CRAS, e pouquíssimas pessoas trans acessam o CRAS, já que as suas demandas são sempre direcionadas para a rede pública de saúde, ou para pesquisas ou programas voltados para Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), PEP – Profilaxia Pós-Exposição ao HIV e PrEP– Profilaxia Pré-Exposição ao HIV. Esses direcionamentos denunciam uma prática povoada de um cientificismo discriminatório, o corpo trans só é possível existir a partir de e por uma escrita biomédica e psicológica, corpo infectado e transtornado mentalmente (disfórico). A história dessas “ciências” está ali fusionada a ações solidárias e humanas e é difícil de distinguir, sendo um desafio para os profissionais que atendem à população LGBT. Esse contexto fala da importância de criarmos espaços de diálogos sobre a psicologização, patologização e medicalização de pessoas LGBTs (especialmente mulheres e homens transexuais).

É um desafio criar outras possibilidades de apreender as identidades transgêneras, principalmente por meio de ações e políticas assistenciais. A porta de entrada de pessoas transexuais não é a da rede de assistência social e cidadania, a qual envolve programas de transferência de renda do governo ou outras entidades. Perguntamo-nos se os olhares tanto dos profissionais que atendem pessoas trans quanto o das próprias pessoas atendidas não estão “viciados”, como em um ciclo de direcionamento contínuo apenas para os serviços de saúde (os de infecção virais), fazendo sempre a manutenção da visão desse local como o único possível para população trans ocupar fortalecendo o *cistema* e as *cisnormas* que violentam sistematicamente, linguisticamente e estruturalmente. Essa questão ficou ainda mais evidente com situação da COVID-19.

Há fatos agravantes que acontecem durante a pandemia: a visão discriminatória sobre o estrangeiro como o vetor de doenças epidemiológicas (os chineses passaram por essa violência); falta de ações governamentais destinadas a população indígena para o impacto do coronavírus nas comunidades de povos tradicionais; a exclusão de LGBTs das campanhas contra violência de gênero e sexo (aqui, cabe lembrar os homens transexuais). A pandemia expôs a todos e todas, o quanto essas populações estavam e estão em situação de vulnerabilidade.

Notas

¹ Covid-19 – significa Corona VirusDisease (Doença do Coronavírus, enquanto “19” se refere a 2019, quando os primeiros casos em Wuhan, na China, foram divulgados).

² <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2020/01/08/passa-de-3-mil-o-numero-de-venezuelanos-vivendo-em-predios-abandonados-em-boa-vista.ghtml>

³ <https://www.acnur.org/portugues/2020/05/15/refugiados-lgbti-da-venezuela-recomecam-a-vida-em-paises-de-acolhida/>

⁴ [https://www.institutomana.com/página oficial do instituto Mana tem como missão a “Emancipação feminina, promoção e defesa dos direitos das mulheres e combate à violência de gênero contra mulheres cis e trans.”](https://www.institutomana.com/página%20oficial%20do%20instituto%20Mana%20tem%20como%20missão%20a%20%E2%80%9Emancipação%20feminina,%20promoção%20e%20defesa%20dos%20direitos%20das%20mulheres%20e%20combate%20à%20violência%20de%20gênero%20contra%20mulheres%20cis%20e%20trans.%E2%80%9C)

⁵ <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2019/08/02/abrigos-para-venezuelanos-refugiados-em-manaus-estao-superlotados-espacos-estao-depredados.ghtml>

⁶ Restaurante popular, Projeto Direitos Humanos à alimentação adequada, Governo Federal do Brasil.

⁷ Ambulatório de Diversidade Sexual e Gênero – Processo Transexualizador, implantado na Policlínica Codajás, na zona sul de Manaus. O espaço foi criado em parceria entre a UEA (Universidade do Estado do Amazonas) e a SUSAM (Secretaria de Saúde do Amazonas)

Referências

- ACNUR. (2019). Número de refugiados e migrantes da Venezuela ultrapassa 4 milhões, segundo o ACNUR e a OIM. *UNHCR / ACNUR*. Brasil <https://www.acnur.org/portugues/2019/06/07/numero-de-refugiados-e-migrantes-da-venezuela-ultrapassa-4-milhoes-segundo-o-acnur-e-a-oim/>
- CAVALCANTI, L., Oliveira, T., Macêdo, M., e Pereda, L. (2019). *Resumo Executivo. Imigração e Refúgio no Brasil. A inserção do imigrante, solicitante de refúgio e refugiado no mercado de trabalho formal*. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança pública / Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra.
- GODINHO, L.F. (2018). Manaus reabre abrigo público para acolher venezuelanos vindos de Boa Vista. *UNHCR / ACNUR*. Brasil <https://www.acnur.org/portugues/2018/09/05/manaus-reabre-abrigo-publico-para-acolher-venezuelanos-vindos-de-boja-vista/>
- JÚNIOR, JANARY, OLIVEIRA, MARCELO. (2020). Lei do regime jurídico durante pandemia é sancionada com manutenção de despejo de inquilino. *Câmara dos deputados*. Brasil. <https://www.camara.leg.br/noticias/668503-lei-do-regime-juridico-durante-pandemia-e-sancionada-com-manutencao-de-despejo-de-inquilino>
- MS. (2020). *Coronavírus*. Brasil. <https://covid.saude.gov.br/>
- OIM. (2020). *Displacement Tracking Matrix*. <https://www.globaldtm.info/>
- ONDR. (2020). Coronavírus: sobe o número de ligações para canal de denúncia de violência doméstica na quarentena. *Gov.br, Governo Federal*. Brasil. <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2020-2/marco/coronavirus-sobe-o-numero-de-ligacoes-para-canal-de-denuncia-de-violencia-domestica-na-quarentena>
- ONU. (2019). Operação Acolhida em Manaus inaugura espaço com serviços de documentação e interiorização para refugiados e migrantes venezuelanos. *Nações Unidas*. Brasil <https://nacoesunidas.org/operacao-acolhida-em-manauis-inaugura-espaco-com-servicos-de-documentacao-e-interiorizacao-para-refugiados-e-migrantes-venezuelanos/>
- ONU. (2020). Mulheres e meninas devem estar no centro dos esforços de resposta à COVID-19. *Nações Unidas*. Brasil <https://nacoesunidas.org/mulheres-e-meninas-devem-estar-no-centro-dos-esforcos-de-resposta-a-covid-19/>
- OIM. (2020). Monitoramento do fluxo populacional venezuelano no Brasil, Manaus - Rodada 1. Brasil. https://brazil.iom.int/sites/default/files/Publications/DTM%20Manaus%20_%20Mar%C3%A7o%20de%202020%20.pdf

- RABI-MISLE, STEPHANIE, HUGUENEY, VICTORIA. (2020). Refugiados LGBTI da Venezuela recomeçam a vida em países de acolhida. *UNHCR / ACNUR*. Brasil <https://www.acnur.org/portugues/2020/05/15/refugiados-lgbti-da-venezuela-recomecam-a-vida-em-paises-de-acolhida/>
- VERDÉLIO, ANDREIA. (2020). Governo estima em 150 mil número de desempregados em razão da pandemia. *Agência Brasil*. Brasil. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2020-04/governo-estima-em-150-mil-os-desempregados-por-cao-da-pandemia>

Impactos da COVID-19 nas cadeias produtivas e no cotidiano de comunidades tradicionais na Amazônia Central

Impacts of COVID-19 on production chains and daily life in traditional communities in Central Amazonia

Impactos de la COVID-19 en las cadenas de producción y la vida cotidiana de las comunidades tradicionales en la Amazonia Central

Jacson Rodrigues da Silva
Jéssica Poliane Gomes dos Santos
Fernanda Maria Freitas Viana
Juliana Rodrigues Larrosa Oler
Angela May Steward

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Gilton Mendes, Luisa Belaunde, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-20. **Devolvido para revisões:** 2020-08-05. **Data de aceitação:** 2020-09-29

Como citar este artigo: DaSilva, R. J., Dos Santos, J. P., Viana, F. M. F., Oler, J. R. L., e Steward, A. M. (2020). Impactos da COVID-19 nas cadeias produtivas e no cotidiano de comunidades tradicionais na Amazônia Central.

Mundo Amazônico, 11(2), 75-92. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88436>

Resumo

No intuito de contribuir com informações a respeito do impacto da pandemia da COVID-19 no interior do estado do Amazonas, apresentamos um relato de caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (RDSA), na região do Médio Solimões. O objetivo principal foi investigar os impactos da pandemia no cotidiano de moradores locais, identificando as dificuldades enfrentadas, mudanças nos hábitos alimentares e impactos nas cadeias produtivas. Para obter as informações, foram realizadas entrevistas semiestruturadas remotamente com nove integrantes de núcleos familiares de quatro comunidades e uma localidade da RDSA. Além de registrar os impactos,

Jacson Rodrigues da Silva. Técnico do Programa de Manejo de Agroecossistemas (PMA) - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). jacsonr00@gmail.com
Jéssica Poliane Gomes dos Santos. Grupo de Estudos Culturais e Etnogeográficos - Departamento de Geografia - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisadora Colaboradora, Grupo de Pesquisa - Análise Geoespacial, Ambiente e Territórios Amazônicos - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). jessicapoliane@gmail.com
Fernanda Maria Freitas Viana. Coordenadora do Programa de Manejo de Agroecossistemas - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). fefreitasbio@gmail.com
Juliana Rodrigues Larrosa Oler. Pesquisadora - Grupo de Pesquisa em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia & Programa de Manejo de Agroecossistemas - Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). juliana.oler@gmail.com
Angela May Steward. Professora Adjunta - Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares - Ineaf/Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisadora colaboradora- Grupo de Pesquisa em Territorialidades e Governança Socioambiental na Amazônia do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). angelasteward@gmail.com

visamos identificar, junto com os interlocutores, ações possíveis para garantir a saúde e bem-estar das famílias e sua capacidade de continuar comercializando sua produção. Ações foram divididas em propostas imediatas para o momento da pandemia e ações de longo prazo. Os resultados mostram que no início da pandemia os moradores ajustaram seus hábitos alimentares e se adaptaram rapidamente às novas recomendações de isolamento social e outras medidas preventivas. Embora os dados apontem para prejuízos no que diz respeito à economia familiar e as cadeias produtivas, os interlocutores trazem propostas inovadoras para enfrentar a crise imediata e promover as cadeias produtivas a longo prazo. Desta forma, os resultados refletem o atributo de flexibilidade tipicamente associada às comunidades ribeirinhas amazônicas. A auto-organização, oportunizada pela criação de redes de colaboração amplas, toma uma dimensão maior, necessária para enfrentar a crise atual na ausência do Estado e na face das desigualdades históricas regionais.

Palavras-chaves: Médio Solimões; comunidades ribeirinhas; comercialização; pandemia; alimentação.

Abstract

To provide information on the impact of the COVID-19 pandemic in the interior of Amazonas state, we present a case report from the Amanã Sustainable Development Reserve (RDSA), in the Middle Solimões region. The primary objective of this study was to investigate the impacts of the pandemic on local residents' daily lives, identifying the difficulties they face, changes in dietary practices, and impacts on agricultural production chains. Information was obtained through semi-structured interviews conducted remotely with nine family members from four communities and one locality the RDSA. In addition to documenting impacts, we sought to identify jointly with interlocutors possible actions to guarantee the health and well-being of local families and their ability to continue marketing their production. Actions were divided into immediate proposals for this moment of pandemic and longer-term actions. Results demonstrate that at the beginning of the pandemic, residents adjusted their dietary habits and quickly adapted to social isolation recommendations and other preventive measures. Although data point to losses in families' income and in production, interlocutors bring forth innovative proposals to weather the immediate crisis and promote marketing through alternative supply chains in the long term. Thus, the results reflect the flexibility typically associated with Amazonian *ribeirinho* communities. Self-organization, promoted by the creation of broad collaborative networks, takes on a larger dimension in this context, necessary to face the current crisis in the absence of the State and in face of historical regional inequalities.

Keywords: Middle Solimões region; riverine communities; marketing; pandemic; well-being.

Resumen

Para contribuir con información sobre el impacto de la pandemia de COVID-19 en el interior del estado de Amazonas, presentamos un reporte de caso de la Reserva de Desarrollo Sostenible Amanã (RDSA), en la región del Medio Solimões. El objetivo principal fue investigar los impactos de la pandemia en la vida diaria de los pobladores locales, identificando las dificultades enfrentadas, los cambios en los hábitos alimenticios y los impactos en las cadenas de producción. Para obtener la información, se realizaron entrevistas semiestructuradas a distancia a nueve miembros de núcleos familiares de cuatro comunidades y una localidad de la RDSA. Además de registrar los impactos, se identificaron, junto con los interlocutores, las posibles acciones para garantizar la salud y el bienestar de las familias y su capacidad para continuar comercializando su producción. Las acciones a desarrollar se dividieron en propuestas inmediatas para el momento de la pandemia y en estrategias a largo plazo. Los resultados muestran que al inicio de la pandemia los residentes ajustaron sus hábitos alimenticios y se adaptaron rápidamente a las nuevas recomendaciones para el aislamiento social y otras medidas preventivas. Aunque los datos apuntan pérdidas en términos de la economía familiar y en las cadenas de producción, los interlocutores aportaron propuestas innovadoras para enfrentar la crisis inmediata y promover las cadenas de producción a largo plazo. Así, los resultados reflejan el atributo de flexibilidad típicamente asociado con las comunidades ribereñas amazónicas. La autoorganización, posible gracias a la creación de amplias redes de colaboración, adquiere una dimensión más amplia, necesaria para enfrentar la actual crisis en ausencia del Estado y ante las desigualdades históricas regionales.

Palabras clave: Medio Solimões; comunidades ribereñas; comercialización; pandemia; bienestar.

Introdução

O continente americano tem se tornado o epicentro da pandemia causada pelo novo coronavírus (COVID-19) e a sua propagação tem ocorrido de forma diferenciada no continente, afetando em demasia países em desenvolvimento e inclui o Brasil, que tem o maior número de casos e mortes na América Latina. No início de junho de 2020, o país ultrapassou os EUA como líder mundial em mortes diárias pela doença (Editorial Board/Washington Post, 2020).

Neste contexto, a região Amazônica está sendo fortemente atingida. Segundo dados compilados até dia 20 de junho de 2020, quatro dos cinco estados brasileiros com o maior número de casos, localizam-se na região, sendo eles Amapá, Amazonas, Roraima e Acre (ordenados do maior para o menor número de casos) (Cota, 2020).

A chegada da COVID-19 nas periferias das grandes cidades, e de modo geral nas regiões Nordeste e Norte do país, tem causado grande impacto (incluindo o fechamento de comércios e a diminuição na oferta de empregos e serviços, sobrecarga dos serviços de saúde, paralisação das atividades escolares, dentre outros), além de mudanças nas dinâmicas sociais nas comunidades e cidades localizadas nestas regiões. A realidade social complexa do país, aliada a fatores socioeconômicos extremamente desiguais, tem se transformado em barreiras ao enfrentamento da pandemia, especialmente no que tange ao isolamento social, tornando regiões e populações específicas ainda mais vulneráveis, uma vez que potencializa aspectos de desigualdade historicamente vivenciados no país. (Cataia, 2020; Escobar, 2020).

Populações rurais no interior da Amazônia têm enfrentado ainda mais dificuldades em virtude da pandemia da COVID-19 por se localizarem em áreas classificadas como de maior vulnerabilidade¹. Segundo o relatório do Núcleo de Métodos Analíticos para Vigilância em Saúde Pública do PROCC/Fiocruz (2020), nos 62 municípios do estado do Amazonas, 47 das cidades localizadas em regiões predominantemente rurais possuem Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) baixo e muito baixo, acesso precário à água tratada, poucas estruturas para disposição de esgoto e eletricidade. Para o sucesso no combate a pandemia, ações de mitigação devem considerar estes aspectos (Bombardi e Nepomuceno, 2020; Codeço, Villela, Coelho, Bastos, Carvajho, Gomes, Cruz e Lana, 2020).

Esta realidade de vulnerabilidade é refletida nos números dos casos da COVID-19 nas cidades interioranas no estado de Amazonas. A partir de dados compilados até dia 20 de junho de 2020, as cidades com maior número de casos por 100 mil habitantes no estado incluem: Japurá, São Gabriel da Cachoeira, Itapiranga, Tefé e Santo Antônio de Iça. É importante destacar também que o município de Tefé, localizado na região do Médio Solimões, foco deste trabalho, tem o maior número de óbitos por 100 mil habitantes do estado, segundo os dados compilados na mesma data (Cota, 2020).

Na região do Médio Solimões há escasso e precário provimento de serviços públicos (saúde, educação, saneamento), fazendo com que as populações residentes nas comunidades rurais tenham que buscar por estes serviços nos centros urbanos mais próximos, ocasionando sobrecarga a estes municípios (Andrade, Pereira, Nascimento e Gomes, 2020; Muniz, 2020; Ramalho, Junqueira, Baccaro, Hill, Martins, Barcelos ... e Nascimento, 2020). A cidade de Tefé, em particular, funciona como um polo que registra uma elevada circulação de pessoas que vem dos interiores mensalmente para acessar os diversos serviços concentrados no local. Além do mais, são estes centros urbanos os principais mercados consumidores dos produtos oriundos da agricultura familiar, bem como de outros produtos da floresta comercializados na região, e que, em virtude da pandemia, tem alterado toda a cadeia produtiva, afetando o escoamento, o acesso e a distribuição da produção oriunda destas diversas atividades produtivas locais.

No intuito de contribuir com informações a respeito do impacto da pandemia da COVID-19 no interior do estado do Amazonas, fizemos um recorte dessa realidade para um território de Unidade de Conservação de uso sustentável, e, apresentamos o caso da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – RDS Amanã (Figura 1). Assim, procuramos identificar quais as estratégias adotadas e as dificuldades vivenciadas por quatro comunidades e uma localidade² desta RDS, especialmente sobre as atividades produtivas agrícolas e o acesso a bens e serviços ofertados nos centros urbanos próximos. As informações foram obtidas remotamente³ em entrevistas semiestruturadas com nove integrantes de núcleos familiares, aos quais foram aplicados um roteiro breve constituído pelas seguintes perguntas: Quais seriam os principais motivos/necessidades que levariam um indivíduo, nesse momento, a decidir viajar para a cidade, mesmo sabendo dos riscos do contágio pela Covid-19? Como a pandemia tem afetado o cotidiano das comunidades? Quais as mudanças para a rotina do escoamento da produção agrícola nos mercados consumidores locais? E, de forma geral, quais são os impactos na renda oriunda da produção, nos hábitos alimentares e no acesso a benefícios?

As entrevistas foram realizadas durante o mês de maio pelo primeiro autor, que conhece os interlocutores há mais de 11 anos por meio do seu trabalho de extensão e pesquisa-ação⁴ no âmbito do Programa de Manejo de Agroecossistemas (PMA) do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM). As coautoras também são afiliadas com o PMA do IDSM e conhecem as comunidades e seus moradores através do contato em campo por meio de suas atuações profissionais.

A motivação da pesquisa veio, no primeiro momento, para compreender como as comunidades estão enfrentando as dificuldades da pandemia bem como trazer luz à realidade destes grupos sociais poucos retratados pela mídia *mainstream* (convencional). Também procuramos refletir junto com

os interlocutores caminhos possíveis para garantir a saúde e bem-estar das famílias, além da sua capacidade de continuar comercializando sua produção e acessando os bens e serviços – até então somente disponíveis nos centros urbanos da região.

Na sequência desta breve introdução, o presente relato de caso está organizado nas seguintes seções: Contexto sócio-geográfico da Reserva Amanã, as medidas de isolamentos em prática no contexto da pandemia, as alterações na economia familiar e nas cadeias produtivas e, por fim, as ações propostas, incluindo as imediatas e as de longo prazo que poderão contribuir para a autonomia dos territórios tratados neste trabalho, seguido das considerações finais.

Contexto sócio-geográfico da Reserva Amanã

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã possui 2.350.000 hectares de extensão territorial, abrangendo os municípios de Maraã, Coari, Codajás e Barcelos, na região central do estado do Amazonas (Amazonas, 1998). De acordo com os dados do Sistema de Monitoramento Demográfico e Econômico do Instituto Mamirauá, a população da RDS Amanã (composta de populações ribeirinhas tradicionais e indígenas) é de 5.458 habitantes (SIMDE, 2019).

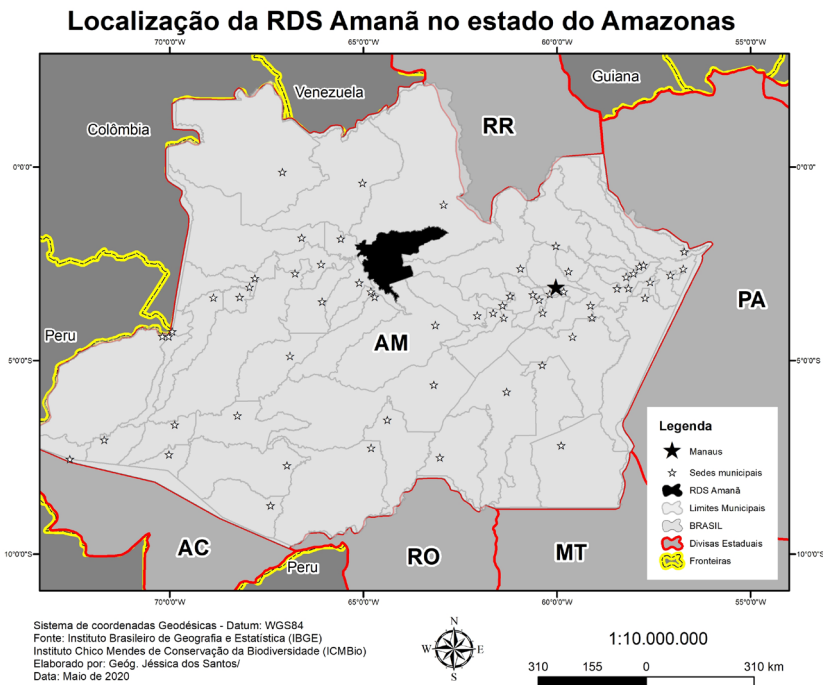


Figura 1: Localização da RDS Amanã na região do Médio Solimões, Amazonas, Brasil.

As atividades produtivas locais são caracterizadas por um modo de produção e apropriação do espaço marcado por peculiaridades, em razão do ambiente em constante dinâmica hidroclimática, que condiciona a população a buscar alternativas de adaptação e exploração de uso e manejo dos recursos (Pereira, Lima, Reis e Veasey, 2006; Pereira, Vinhote, Zingra e Takeda, 2015; Viana, Steward e Richers, 2016). Desde que a RDSA foi decretada em 1998, as comunidades participam de várias ações participativas voltadas para o manejo comunitário florestal, o manejo dos recursos pesqueiros e dos agroecossistemas nos estabelecimentos familiares. O uso e manejo dos recursos naturais atualmente estão guiados pelo plano de gestão da RDSA, elaborado durante o ano de 2019 pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente do estado do Amazonas e Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, e que está em fase de consulta pública. As normas que regulamentam o uso dos recursos foram estabelecidas considerando o histórico de estudos desenvolvidos na Unidade de Conservação nos últimos anos e através de consulta as comunidades, por meio da realização de oficinas de planejamento participativo e participação nas assembleias (reuniões dos setores políticos da reserva) no decorrer dos anos de 2018 e 2019.

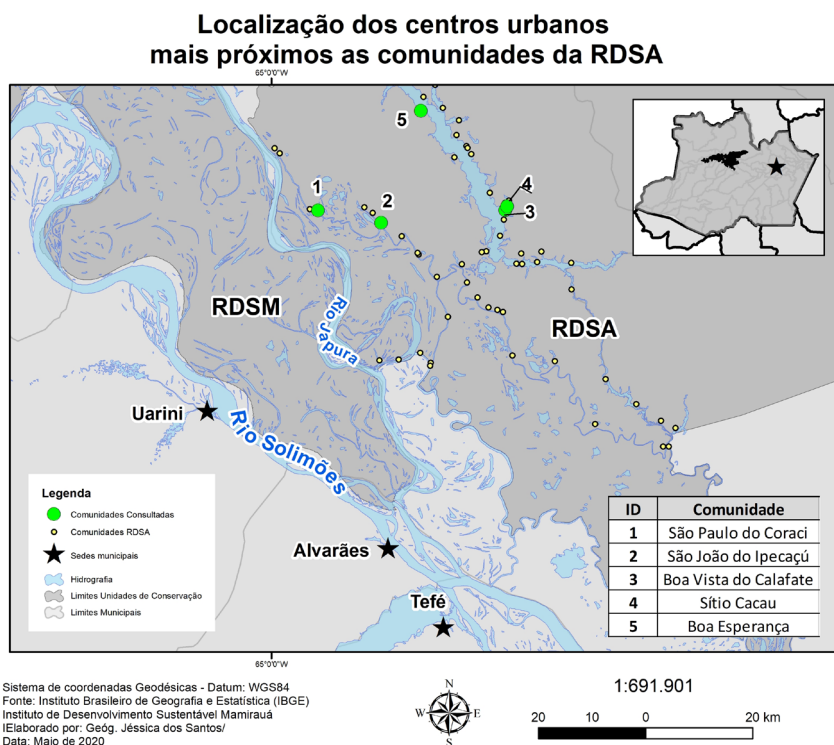


Figura 2: Localização das comunidades e centros urbanos próximos.
 Elaboração: Jéssica dos Santos (2020)

Além dos desafios enfrentados pelos moradores no desenvolvimento de suas cadeias produtivas, estes ainda precisam se deslocar por grandes distâncias até as sedes municipais principais (Figura 2) para utilização de serviços essenciais e não essenciais, bem como para o escoamento e comercialização da sua produção. Estas distâncias são variáveis, sofrem influência da época do ano (por causa da cheias e vazantes) e do meio de transporte utilizado, o que torna o acesso a estes serviços e atividades ainda mais desafiador para os moradores de comunidades rurais mais isoladas.

Os núcleos urbanos mais próximos são Marã, Alvarães e Tefé, sendo esta última considerada uma cidade média de responsabilidade territorial⁵ na região (Schor e Oliveira, 2011). O único meio de acesso para quaisquer localidades, cidades e comunidades, se dá por vias fluviais e pode levar cerca de 8 a 13 horas de viagem a depender do tipo de embarcação, único meio de transporte utilizado por essas populações ribeirinhas, tanto para o transporte de pessoas, como para o transporte da produção agrícola familiar.

As medidas de isolamento social em prática na RDS no contexto da pandemia

Desde os meados de março de 2020, com o avanço da pandemia no Amazonas, observou-se um aumento na geração de informações sobre a prevenção e combate a COVID-19 direcionado aos povos das comunidades tradicionais na região Amazônica, incluindo o Médio Solimões, que abrange a RDS-Amanã. Entretanto, os materiais como infográficos, cartilhas em PDF, notas técnicas e estudos científicos, elaborados por instituições públicas e não governamentais tais como: prefeituras da região, o Instituto Mamirauá e a Universidade Estadual do Amazonas tem esbarrado em dificuldades de acesso à internet e outros meios de divulgação por parte dos moradores destas regiões, o que faz com que a informação, muitas vezes, não alcance seu público alvo e deixe de ser difundida amplamente. Embora outros meios de divulgação com maior alcance, como o rádio, estejam sendo utilizados, relatos de alguns moradores mostram que os materiais têm sido pouco acessados, apesar de estarem sendo difundidos amplamente nas redes sociais. Esse fato pode ser explicado pela constante falta de acesso à internet na região onde estão localizadas estas comunidades.

Diante deste panorama e considerando as demandas das populações tradicionais, percebe-se que muitas das medidas recomendadas por autoridades de saúde e outras instituições cabem melhor em contextos de outras regiões, e apresentam limitações quando tratamos de realidades particulares de moradores de comunidades tradicionais da região do estudo. Dados levantados pelo SIMDE (2019), mostram que as características das moradias locais dificultam a adoção do isolamento social, uma vez que em cada domicílio

podem residir até três gerações de uma mesma família (Andrade *et al.*, 2020). Além do mais, a necessidade de acessar os centros urbanos próximos, para obtenção de produtos diversos, escoamento da produção agrícola, bem como acesso a serviços e direitos, tornam esse contexto local ainda mais vulnerável, já que são nos centros urbanos os locais mais propícios ao contágio.

Com isso, estas populações têm buscado adotar as medidas recomendadas pelas instituições de referência, reconfigurando-as às suas realidades, por meio da auto-organização, definindo regras locais e tomando decisões de forma autônoma. Os resultados da pesquisa mostram que no que diz respeito ao isolamento social, todas as comunidades e a localidade envolvida na pesquisa decidiram não receber visitas de pessoas de outras comunidades e das cidades. Também, sete das nove comunidades entrevistadas relataram que estão procurando evitar ao máximo as viagens para os centros urbanos locais, e, quando necessário, as pessoas devem obedecer às regras de orientação da comunidade, de forma a reduzir ao máximo o risco de contágio pela COVID-19.

No geral, os entrevistados têm adotado orientações que seguem em consonância as medidas recomendadas pelas autoridades de saúde tais como: uso de máscaras, ir o mínimo de pessoas nas viagens, as quais se encarregarão de resolver as demandas para as pessoas que ficam na comunidade, como por exemplo, a compra de *rancho*⁶. Quando chegarem da cidade com as compras, estas devem ser higienizadas com água sanitária ou sabão e as roupas também são lavadas.

Apenas uma comunidade estabeleceu que as pessoas que vão à cidade, ao retornarem, devem ficar em isolamento por pelo menos dez dias, em sua casa. No entanto tem sido uma regra difícil de ser seguida num contexto em que as comunidades executam ações de trabalho e de convívio social de forma coletiva. As diversas formas de trabalho recíproco, troca de dias, mutirões relacionados aos espaços de roças e sítios (Lima, Steward e Richers, 2012) e também do espaço comum da comunidade ilustram esta lógica coletiva.

Mesmo sabendo que os centros urbanos locais são as áreas mais propícias ao contágio, as famílias ainda possuem necessidades que as levam a estes locais, principalmente para adquirir itens básicos de alimentação, medicamentos, combustível (utilizados no funcionamento dos motores de luz da comunidade ou localidade), para ter acesso a serviços essenciais (ex.: banco e serviços de saúde), para a comercialização de seus produtos agrícolas, do extrativismo e pescado, e para a compra de outros produtos que são somente encontrados nos centros urbanos.

Para comprar os itens manufaturados precisam de recurso financeiro, que é obtido através da venda de seus produtos oriundos da produção familiar (Peralta and Lima, 2013), bem como, através do recebimento de benefícios sociais (aposentadorias, bolsa família, seguro defeso e o auxílio

emergencial do governo federal). No entanto, neste momento, esses eventos de deslocamento para os centros urbanos podem levar a exposição e ao risco do contágio pela COVID-19, devido aos contatos sociais que podem vir a ser estabelecidos nestes espaços.

Impactos da pandemia nas cadeias produtivas e na economia familiar

O transitar entre os centros urbanos próximos bem como toda a cadeia produtiva tem se alterado neste contexto de pandemia. Antes, as famílias vinham aos centros urbanos duas vezes ou mais por mês, dependendo da produção da safra. Agora, além da diminuição do fluxo de viagens durante o mês, sete dos nove entrevistados relataram que, na maioria das vezes apenas uma pessoa por família, geralmente os chefes de família⁷, tem se deslocado para cumprir estas funções, antes realizadas em conjunto por mais membros do núcleo familiar.

O escoamento da produção oriunda das atividades da agricultura familiar, como os produtos que estão em plena safra, frutas *in natura* dos sítios agroflorestais e das florestas, polpas, farinha e outros derivados da mandioca, e também da atividade da pesca artesanal, têm sido pouco comercializados nos centros urbanos e muitos produtos, principalmente as frutas, têm sido perdidos. Especificamente, relataram perdas dos seguintes itens: abacaxi, abacate, banana e diversas espécies de peixes, sendo que no caso dos peixes, a pesca passou a ser realizada apenas para o consumo próprio da família.

Em razão das pessoas estarem evitando o deslocamento para os centros consumidores, a autonomia financeira das famílias tem sido impactada. Uma vez que quase a totalidade da produção agrícola das unidades familiares é comercializada nestes locais, torna-se evidente os impactos causados pela pandemia nas cadeias produtivas que essas populações podem vivenciar quando são obrigadas a adotar restrição de mobilidade ou interação com estes centros.

De acordo com relatos dos moradores, as mudanças na alimentação ocorreram mais no início das recomendações ao isolamento, pois ficou mais difícil adquirir alimentos da cesta básica: café, açúcar, arroz, feijão, macarrão, sabão em barra, óleo e sal, geralmente obtidos nestes centros. Apenas um entrevistado relatou que aumentou o consumo de alimentos mais disponíveis na comunidade (peixe e caça). Entretanto, a maior parte dos entrevistados não apontou mudanças dos hábitos alimentares comuns, mesmo com menos acesso aos centros urbanos, conseguiram manter o consumo de alimentos oriundos da cesta básica.

De uma forma geral, o dia a dia das pessoas nas comunidades também não passou por grandes mudanças. De acordo com os entrevistados, as atividades rotineiras em casa, na agricultura, caça e pesca de subsistência continuaram

acontecendo sem maiores alterações. É relevante destacar relatos de aumento da ansiedade e preocupação ocasionados por acompanhar as notícias pela televisão e rádio. Além disso, observou-se um aumento da necessidade de acesso mais constante as mídias sociais, para saber a situação de parentes residentes nas cidades.

Faz necessário evidenciar, segundo os relatos dos moradores, que os recursos oriundos de benefícios sociais como aposentadoria, seguro defeso, bolsa família e mais recentemente, o auxílio emergencial, tem tido uma importância significativa na manutenção de uma renda mínima para as famílias. O acesso a estes recursos tem permitido manter o consumo de itens essenciais para o complemento da alimentação e aquisição de outros produtos manufaturados de necessidade básica e imediata, como medicamentos e combustível. Entretanto, são os mesmos obstáculos já citados anteriormente que dificultam a efetividade de acesso a tais direitos, pois normalmente ocorrem de forma individual. Assim, outra vez as pessoas se veem em um paradoxo. De um lado a necessidade de ir aos centros urbanos, enfrentando as burocracias bancárias em meio às aglomerações geradas neste processo, correndo riscos de contaminação e propagação do vírus em suas comunidades, e por outro lado, manter-se em isolamento social às custas do não acesso a estes recursos. Novamente aqui, o acesso à internet entra como um dos grandes obstáculos, uma vez que, no caso do auxílio emergencial, o acesso ao benefício se dá exclusivamente por meio de um aplicativo de celular.

Neste período excepcional a que estão susceptíveis, as comunidades têm pensado em estratégias que viabilizem suprir suas necessidades básicas diversas, a partir de seus próprios territórios. A intenção é reduzir o deslocamento recorrente das pessoas até aos centros urbanos pela necessidade da comercialização e aquisição de produtos manufaturados. Tais estratégias visam buscar uma não dependência socioeconômica exclusiva com as cidades, adquirindo assim certa autonomia. Uma possível forma de solução presente em quase todas as falas dos entrevistados foi no sentido de tornar as próprias comunidades como locais para “vender os produtos e adquirir os itens manufaturados das cestas básicas” e para um cenário ideal, condições para que até o recebimento dos benefícios ocorressem também sem a necessidade de deslocamento para as cidades.

Nas comunidades as famílias mantêm uma diversidade produtiva com potencial de aumentá-las, considerando a agrobiodiversidade existente nestas comunidades e localidades (Steward, Rognant e Samis, 2016; Viana, Steward e Richers, 2016). Outro potencial é o surgimento de comerciantes locais, também moradores das comunidades, que abasteçam as comunidades com itens manufaturados. Estes também podem auxiliar para evitar deslocamentos de moradores aos centros uma vez que, antes da chegada da pandemia já existiam relatos de moradores que preferem adquirir estes

produtos destes comerciantes que circulam com suas embarcações para evitar terem que se deslocar para as cidades.

Nos últimos anos muitas comunidades conseguiram adquirir embarcações de médio porte que permitem certa autonomia e maior disponibilidade para a logística de produtos manufaturados. Com isso, elas podem se tornar os polos comerciais dentro do território, atendendo os moradores da própria comunidade, bem como de outras comunidades menores.

Diante do apresentado fica evidente a importância de apoiar as iniciativas de auto-organização das comunidades para o enfrentamento da pandemia e, também, proporcionar meios para que os direitos e os benefícios sociais sejam garantidos. Assim, as medidas se mesclam em ações conjuntas de nível local nos próprios territórios em conjunto com as medidas institucionais empreendidas pelas esferas públicas (governo municipal, estadual e federal), bem como iniciativas privadas e do terceiro setor. Para isso, tais medidas precisam ser pensadas a curto, médio e longo prazo e para a efetividade destas, é preciso considerar ações que estejam adaptadas ao contexto em que estas comunidades se inserem.

Ações propostas para amenizar os riscos da COVID-19 e promover a autonomia local no longo prazo

As ações propostas aqui foram elaboradas a partir das demandas locais apontando caminhos para melhor vivenciar este momento da pandemia da COVID-19, mas que possa contribuir também com as estratégias gerais para enfrentar outras situações de interferência e risco como as alagações e secas extremas que têm aumentado na região em anos recentes (Ávila, Steward, Ticktin and Clement, 2019; Steward, Costa, Rognant, Viana, Ávila, Santos, Rodrigues and Vieira, no prelo). Algumas ações já estão em andamento, sendo lideradas pelas comunidades. Outras foram apontadas como ações com potencial a serem implementadas com adaptações, sendo iniciativas que apresentam bons resultados em outros locais. Assim, as propostas foram divididas entre medidas imediatas para o momento da pandemia e medidas a serem implementadas no longo prazo.

Medidas imediatas

- O poder público local nos municípios, representados pelas prefeituras, com articulação das diferentes secretarias, devem garantir um canal informativo direcionado a esse público. Ademais, devem promover ações emergenciais, como o fornecimento de alimentos básicos e de higiene para as famílias mais carentes, seguindo todos os protocolos de orientação das autoridades de saúde no que tange o contato de organização, transporte e entrega desses itens.

- Viabilizar redes de cooperação para comercialização local de produtos, trocas, distribuição de benefícios externos entre outras coisas, pensando nas próprias comunidades com um mercado consumidor destas redes. A busca dos itens manufaturados pode ser organizada de forma que poucas pessoas precisem ir para a cidade, realizando compras em comum, em um único momento e em uma única logística, de modo que comporte um volume substancial de produtos para atender as necessidades imediatas da comunidade e envolva o mínimo de pessoas e viagens. A produção e comercialização de produtos pode ser incentivada através da valorização de comerciantes comunitários locais que já contam com estrutura viável para a efetivação desta medida.

Estas alternativas sugeridas apenas se somariam a eminente necessidade de mobilização e articulação prévia das organizações comunitárias para uma interlocução com os agentes públicos. Essa articulação é importante para que a efetividade e aplicação de ações sociais emergenciais paralelas, tais como suportes para abastecimento de suprimentos básicos de alimentação e higiene sejam garantidas. É necessário também, manter mecanismos de informações contínuas e planejamento de ações após pandemia.

Medidas pós-pandemia

- Fortalecer a existência de uma política pública como o PAA (Programa de Aquisição de Alimentos), ou restabelecer o mesmo para que os agricultores tenham garantia de produzir e vender. Essa medida poderia assegurar a rápida absorção da produção da agricultura regional familiar;
- Incentivar a mobilização para organização comunitária e para venda de produtos adotando ações do tipo CSA (Comunidade que Sustenta a Agricultura) adaptadas a realidade local, com especial atenção para os problemas quanto a logística, higienização e público alvo.
- Viabilizar meios seguros para os agricultores familiares poderem escoar e comercializar a produção nos centros urbanos com apoio de prefeituras locais. Poderiam ser estabelecidos espaços de feiras livres com controle da entrada de consumidores e uso obrigatório de itens de proteção no espaço da feira, tanto por agricultores quanto para consumidores;
- Refletir sobre o que é mais consumido dos produtos manufaturados e verificar as possibilidades de produção de alguns alimentos localmente (tais como: outras variedades de hortaliças além das produzidas, produção de café, produção de melão da cana de açúcar, além de outros).

- Fortalecer os processos que vêm sendo desenvolvidos na região tais como: a Indicação Geográfica (IG), na modalidade Indicação de Procedência (IP) da farinha de mandioca; e os processos necessários para viabilizar a Certificação Orgânica dos produtores e seus produtos. O incentivo por meio das prefeituras locais e outras instituições que assessoram estes agricultores é essencial para que o processo se desenvolva, isso auxiliará a agregação de valor aos produtos, aumentando a geração de renda e fortalecendo a agricultura familiar no local e na região, além disso ajudará o agricultor na sua autonomia;
- Potencializar a implementação da infraestrutura que assemelha as chamadas “cantinas comunitárias”. A ideia surgiu nas entrevistas como sendo um conceito de comércio solidário, que funciona na forma de abastecimento, compra e comercialização local (Lima, 2016). Será um espaço comunitário, onde o gerenciamento acontecerá com ações coletivas, podendo ser exercido de maneira formal ou informal, por uma organização social comunitária. Este espaço tem o objetivo de viabilizar a venda dos itens básicos, conforme o interesse e a necessidade que as famílias apresentam pelo consumo destes produtos. Isso evitaria a necessidade de deslocamento destas pessoas aos centros urbanos para adquirir alimentos. Na prática esta alternativa pode ser visualizada para uma realidade deste contexto territorial, entretanto exige minimamente um movimento que possa despertar o interesse, a familiaridade e a apropriação da ideia embasada no empreendedorismo coletivo e solidário, conduzida por uma dinâmica comercial de abastecimento, venda e compra.

Considerações finais

As comunidades do interior, distantes dos grandes centros urbanos que são epicentros de propagação do novo coronavírus tem, em certa medida, pequenas vantagens no que diz respeito ao isolamento social. A integração com a floresta e as adaptações adquiridas para a vivência neste contexto, garantem menos dependência com estes epicentros do vírus.

Entretanto, os rios que as integram e as inserem nas redes de circulação (informacional, técnica, industrial, além de outros), é o mesmo caminho por onde o vírus se interioriza. Com isso, a vantagem do isolamento também se torna um dos maiores problemas pois faz insurgir conflitos latentes, que revelam as extremas desigualdades históricas que ainda se fazem presentes na atualidade.

Em resumo, historicamente as comunidades do interior da Amazônia, no geral, tem uma capacidade alta para adaptação das dinâmicas ambientais e econômicas características da região (Harris, 2009; Lima, 1999), e, por isso, respondem rapidamente para enfrentar novas mudanças ou até crises.

Os dados do presente trabalho também refletem o atributo da flexibilidade tipicamente associada com as comunidades ribeirinhas amazônicas – demonstrando ajustes imediatos no consumo dos alimentos nos meses iniciais da pandemia e uma adaptação rápida às novas recomendações de isolamento social e medidas preventivas. Os resultados também apontam para os impactos nas cadeias produtivas e na economia familiar – perdas de produtos e a diminuição da renda familiar. Desta forma, a atual crise da pandemia tem exposto as vulnerabilidades das comunidades devido às estruturas regionais, em que as cidades concentram de forma desigual a infraestrutura básica e acabam sendo os locais principais da comercialização. Porém, as discussões com os moradores locais mostram a adoção de propostas inovadoras de enfrentamento a crise atual.

A pandemia e sua propagação nos condiciona a viver em um embate diário permeado por paradoxos. O território a ser defendido agora se converge aos corpos, do eu e do outro. Ao isolar-se, a individualidade se torna ação e condição necessária para o bem comum. As mobilidades acontecem no âmbito da virtualidade, proporcionada pela integração das redes de comunicação global que mesmo diante das particularidades dos lugares, integram todas as notícias, as crises e o vírus.

Ocorrerão novas dinâmicas socioespaciais, sem que possamos barrá-las. Sejam nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, seja nos centros econômicos do mundo, condicionando a adaptações e a novos contextos de mobilidade e sociabilidade. Se as ações de auto-organização sempre foram medidas adotadas em vários contextos por estas populações em uma realidade de constante ausência do poder público para acesso a direito diversos, a auto-organização agora toma uma dimensão ainda maior para enfrentar a crise. Junto a estas ações locais, as medidas de ajuda mútua e as solidariedades sociais ativas oportunizadas por criação de redes de colaboração amplas se aliam as ações de enfrentamento.

Frente a situação de pandemia, é imperativo não esperar pelas ações imediatas do Estado, mas também não deixar de exigir que elas aconteçam. Assim é necessário garantir a segurança e manutenção das condições para a reprodução social destes grupos. Embora já caracterizados por adotarem uma prática produtiva pautada pela diversidade, os tempos pós pandemia exigirão que estas sejam ainda mais diversas e contínuas para suas cadeias produtivas e modos de vida.

Notas

¹ Essa classificação levou em consideração variáveis como, expectativa de vida ao nascer, índice de GINI, componente de escolaridade do IDH, % população vivendo em situação de extrema pobreza, % população vivendo em área urbana, % de pessoas

em domicílios com abastecimento de água e esgotamento sanitário inadequados, % de domicílio com água encanada, % de domicílio sem energia elétrica (Codeço et al., 2020).

² Os pequenos agrupamentos locais na região são caracterizados socialmente por comunidades e localidades/sítios. As comunidades são os locais que possuem um maior número de domicílios, além de algumas delas contarem com igrejas, escolas e centros comunitários. Já os sítios/localidades se caracterizam por ter um único tronco de parentesco familiar e um número menor de domicílios (Alencar & Soares, 2019).

³ As informações obtidas por contato remoto com pessoas residentes nas comunidades analisadas foram transmitidas via contato telefônico e pelo aplicativo Whatsapp (multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones).

⁴ A pesquisa ação, em alguns casos também denominada de pesquisa participante, é uma forma de pesquisa que se propõe a ser realizada de forma coletiva. Pesquisadores e participantes atuam em conjunto para a resolução do problema ou situação que estão envolvidos, e todo o processo ocorre a partir das condições e possibilidades dos participantes, considerando critérios e conceitos próprios de explicação (Tripp, 2005).

⁵ De acordo com Schor e Oliveira (2011), as cidades classificadas como médias com responsabilidade territorial são núcleos importantes na configuração interna da rede urbana no estado do Amazonas. Exercem influência nas cidades ao seu redor, tanto pelos seus arranjos institucionais (serviços e comércio, arrecadação de impostos, infraestrutura urbana, fluxos de transportes, dentre outros), como pelo desenvolvimento econômico. Na calha do Solimões, somente Tefé e Tabatinga estão categorizadas nesta perspectiva pelos autores.

⁶ O rancho é a denominação local para a cesta básica.

⁷ Neste texto definimos chefes de famílias como homens ou mulheres, representantes de uma unidade familiar, responsáveis por tomarem as decisões e que possuem as maiores responsabilidades da casa.

Referências

- ALENCAR, E.D. e Soares, I. (2019). Histórico de ocupação humana a partir do século XX. Em Nascimento, A.C.S., Oliveira, M.I.F.P., Gomes, C.R.L., Ferreira-Ferreira, J., Sousa, I., Franco, C.L.B. e Souza, M.S. (Eds.), *Sociobiodiversidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã (1998-2018): 20 anos de pesquisas* (pp. 170-185). Tefé, AM: IDSM.
- AMAZONAS. (1998). Decreto nº 19.021 de 4 de agosto de 1998. CRIA a Unidade de Conservação denominada Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - RDS, e dá outras providências. Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas. Governo do Estado do Amazonas. Manaus.
- ANDRADE, L. C., Pereira, H. C., Nascimento, A. C. S. e Gomes, M. C. R. (2020, 27 de abril). Os potenciais impactos da pandemia da COVID-19 nas

comunidades ribeirinhas da Amazônia Central e as soluções recomendadas para mitigação. Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Ciência, Tecnologia e Inovação – SEDECIT. <http://www.sedecit.am.gov.br/enfrentamento-ao-covid-cientistas-contribuem-com-estudos/>

ÁVILA, J.V.C., Steward, A. M., Ticktin, T. e Clement, C. R. (2019). Adaptation of forest domestication practices induced by climate change along the Solimões river, Brazil. Em *Livro de resumos do VII International Congress of Ethnobotany*, Recife, Brasil. <https://doity.com.br/vii-international-congress-of-ethnobotany--i-international-congress-of-ethnozoology>.

BOMBARDI, L. M. e Nepomuceno, L.M. (2020, 29 de abril). Covid-19, desigualdade social e tragédia o Brasil. *Le Monde Diplomatic*, Acervo Online | Brasil. <https://diplomatique.org.br/Covid-19-desigualdade-social-e-tragedia-no-brasil/>.

CATAIA, M. (2020.) Civilização na encruzilhada: Globalização perversa, desigualdades socioespaciais e pandemia. *Revista Tamoios*, 16(1), especial COVID-19, 232-245. <https://doi.org/10.12957/tamoios.2020.50742>

CODEÇO, C. T., Villela, D., Coelho, F., Bastos, L.S., Carvalho, L.M., Gomes, M.F.C, Cruz, O.G. e Lana, R.M. (2020). Estimativa de risco de espalhamento da COVID-19 no Brasil e avaliação da vulnerabilidade socioeconômica nas microrregiões brasileiras. Núcleo de Métodos Analíticos para Vigilância em Saúde Pública PROCC/Fiocruz e EMap/FGV.

COTA, W. (2020). Monitoring the number of COVID-19 cases and deaths in Brazil at municipal and federative units level. *SciELO Preprints*. <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.362>

DIAS, B.C. (2020, 30 de março). Coronavírus e povos indígenas: Resistir com solidariedade e ciência. Associação Brasileira de Saúde Coletiva-ABRASCO. <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/saude-da-populacao/coronavirus-e-povos-indigenas-resistir-com-solidariedade-e-ciencia/46357/>

EDITORIAL BOARD/WASHINGTON POST. (2020, 10 de junho). While coronavirus deaths spike in Brazil, Bolsonaro wars with his enemies. *The Washington Post*. The Post View/Opinion. <https://www.washingtonpost.com/opinions/global-opinions/>.

ESCOBAR, A. L. (2020) A interiorização da pandemia: Potenciais impactos em populações em situação de vulnerabilidade na Amazônia. *Revista NAU Social*, 11, 137-143. <https://doi.org/10.9771/ns.v11i20.36614>

HARRIS, M. (2009). ‘Sempre Ajeitando’ (Always Adjusting): An Amazonian way of being in time. Em Adams, C., Murrieta, R., Neves, W. and Harris, M. (Eds.), *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment* (pp. 69–91). Netherlands: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9283-1_5

- LIMA, D. (1999). A construção histórica do termo caboclo: Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, 2, 5–32. <https://doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>
- LIMA, D., Steward, A.M. e Richers, B. T. (2012). Trocas, experimentações e preferências: Um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no Médio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, 7, 371-396. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200005>
- LIMA, J.R.O. (2016). Economia popular e solidária e desenvolvimento local: Relação protagonizada pela organicidade das iniciativas. *Revista Outra Economia*, 10, 3-17. <https://doi.org/10.4013/otra.2016.1018.01>
- MUNIZ, E. S. (2020, 8 de junho). A interiorização da Covid-19 na Amazônia: Reflexões sobre o passado e o presente da saúde pública. *Blog de HCS Manuginhos*. <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/a-interiorizacao-da-Covid-19-na-amazonia-reflexoes-sobre-o-passado-e-o-presente-da-saude-publica>
- PERALTA, N. and Lima, D. (2013). A Comprehensive overview of the domestic economy in Mamirauá and Amanã in 2010. *Revista Uakari*, 9, 33-62. <https://doi.org/10.31420/uakari.v9i2.155>
- PEREIRA, H. S., Vinhote, M. L. A., Zingra, A. F. C. e Takeda, W. M. A. (2015). Multifuncionalidade da agricultura familiar no Amazonas: Desafios para a inovação sustentável. *Revista Terceira Margem Amazônia*, 1(5), 59-74.
- PEREIRA, K. J. C., Lima, B. F., Reis e R.S e Veasey, E. A. (2006). Saber tradicional, agricultura e transformação da paisagem na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas. *Revista Uakari*, 2, 9-26. <https://doi.org/10.31420/uakari.v2i1.11>
- RAMALHO, E.E., Junqueira, I., Baccaro, F., Hill, A.L., Martins, I.M., Barcelos, D.C. ... and Nascimento, A.C.S. (2020). Dissemination of COVID-19 in cities and riverine communities in Central Amazonia. *SciELO PrePrints*. <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/406>
- SCHOR, T. e Oliveira, J. A. (2011). Reflexões metodológicas sobre o estudo da rede urbana no Amazonas e perspectivas para a análise das cidades na Amazônia brasileira. *ACTA Geográfica*, 5(11), 15-30. <https://doi.org/10.5654/actageo2011.0001.0001>
- SIMDE – Sistema de Monitoramento Demográfico e Econômico. (2018). *Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã*. Banco de dados. Tefé: IDSM, 2018.
- STEWART, A.M., Costa, R.B.C., Rognant, C., Viana, F., Ávila, J., Santos, J.P., Rodrigues, J. e Vieira, S. (No prelo). Rising Above the Flood: Modifications in agricultural practices and livelihoods systems in Central Amazonia: Perspectives from ribeirinho and indigenous communities. Em Roué,

M., Nakashima, D. e Krupnik, I. (Eds), *Resilience through Knowledge Co-production - Indigenous Knowledge, Science and Global Environmental Change*, Cambridge, UK: Cambridge University and UNESCO Press.

STEWART, A.M.; Rognant, C. e Samis, V. (2016). Roça sem fogo: a visão de agricultores e técnicos sobre uma experiência de manejo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas, Brasil. *Biodiversidade Brasileira*, 6, 71–87.

TRIPP, D. (2005). Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. *Educação e pesquisa*, 31, 443-466. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022005000300009>

VIANA, F.M.F., Stewart, A.M. e Richers, B.T. (2016) Cultivo itinerante na Amazônia central: manejo tradicional e transformações da paisagem. *Novos Cadernos NAEA*, 19, 93-122. <https://doi.org/10.5801/ncn.v19i1.1816>

¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar

What about intercultural health?: Lessons from the pandemic that we should not forget

E a saúde intercultural: lições da pandemia que não devemos esquecer

Maria Amalia Pesantes
Camila Gianella

Dossier: Reflexiones y perspectivas en torno a la pandemia del COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2020-06-27. **Devuelto para revisiones:** 2020-08-27. **Fecha de aceptación:** 2020-09-29.

Cómo citar este artículo: Pesantes, M.A., y Gianella, C. (2020). ¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar. *Mundo Amazónico*, 11(2), 93-110. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88659>

Resumen

Los que trabajamos en salud indígena sabemos que es muy común que los pobladores indígenas o campesinos sean representados como culpables de sus problemas de salud, desconociendo que los pobres indicadores de salud en los lugares con mayor porcentaje de población indígena son, en gran medida, consecuencia de un Estado negligente incapaz de garantizar acceso y disponibilidad de servicios de salud de calidad a las comunidades indígenas del país. En el marco de la pandemia del COVID-19 que viene afectando intensamente a la población indígena amazónica del Perú, los pueblos indígenas están mostrando que sus prácticas culturales, ignoradas y discriminadas por el sector salud pueden contribuir en el cuidado de aquellos afectados por el COVID-19. A partir del análisis de la iniciativa del Comando Matico en la Amazonía peruana mostramos la capacidad de los pueblos indígenas para implementar iniciativas interculturales autónomas al Estado central. Este artículo muestra que en el Perú no nos faltan normativas detallando el enfoque intercultural en la atención de salud. Lo que hace falta es reconocer la importancia de pensar que los conocimientos

Maria Amalia Pesantes. Doctora en Antropología Médica, Magister en Salud Pública y Desarrollo Internacional. Actualmente se desempeña como Profesora Auxiliar del Departamento de Antropología y Arqueología de Dickinson College (USA) y como Investigadora Asociada en la Universidad Peruana Cayetano Heredia. pesantma@dickinson.edu
Camila Gianella-Malca. Doctora en psicología. Directora Ejecutiva Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas – CISEPA (Pontificia Universidad Católica del Perú) donde es además profesora auxiliar en la facultad de Psicología. Investigadora del Instituto Chr. Michelsen, y del Center for Law and Social Transformation. Sus áreas de trabajo incluyen movilización legal, derecho a la salud, análisis de políticas y sistema de salud. gianella.c@pucc.edu.pe

ancestrales de los pueblos indígenas pueden ser claves para atender sus necesidades y las de otros sectores de la población.

Palabras clave: Salud Intercultural; Pueblos Indígenas Amazónicos; COVID-19.

Abstract

Those of us who work in indigenous health know that it is very common for Indigenous People or peasants to be represented as guilty for their health problems. Such representations choose to ignore that the poor health indicators in places with the highest percentage of indigenous population are, to a large extent, a consequence of a negligent State incapable of guaranteeing access and availability of quality health services to the country's indigenous communities. In the framework of the COVID-19 pandemic that has intensely affected the Amazonian indigenous population of Peru, Indigenous Peoples are showing that their cultural practices, ignored and discriminated against by the health sector, can contribute to the care of those affected by COVID-19. Through an analysis of the Matico Command initiative in the Peruvian Amazon, we aim to show the capacity of Indigenous Peoples to implement autonomous intercultural initiatives. This article shows that in Peru we are not lacking in regulations to implement and intercultural approach in health care. What is needed is a serious recognition that indigenous peoples knowledge can contribute to address the needs of Indigenous Peoples and non-Indigenous Peruvians too.

Keywords: Intercultural Health; Amazonian Indigenous Peoples; COVID-19.

Resumo

Aqueles de nós que trabalham na saúde indígena sabem que é muito comum que os indígenas ou camponeses sejam representados como culpados de seus problemas de saúde, sem saber que os maus indicadores de saúde em locais com a maior porcentagem de população indígena são, em grande parte, uma consequência de um Estado negligente, incapaz de garantir o acesso e a disponibilidade de serviços de saúde de qualidade às comunidades indígenas do país. No contexto da pandemia do Covid-19 que vem afetando intensamente a população indígena amazônica do Peru, os povos indígenas estão demonstrando que suas práticas culturais, ignoradas e discriminadas pelo setor da saúde, podem contribuir para o atendimento das pessoas afetadas pelo Covid-19. A partir da análise da iniciativa do Comando Matico na Amazônia peruana, mostramos a capacidade dos povos indígenas de implementar iniciativas interculturais autônomas para o Estado central. Este artigo mostra que no Peru não nos falta regulamentos que detalhem a abordagem intercultural na área da saúde. O que é necessário é que a importância de pensar que o saber ancestral dos povos indígenas requer políticas diferenciadas e construídas a partir delas pode ser fundamental para o atendimento de suas necessidades e de outros setores da população.

Palavras chave: Saúde Intercultural; Povos Indígenas da Amazônia; Covid-19.

Introducción

Los que trabajamos en salud indígena, en la Amazonía o en los Andes peruanos, sabemos que es muy común que los pobladores indígenas o campesinos sean representados como culpables de sus problemas de salud. Si la muerte materna es mayor en zonas rurales es “porque las gestantes no quieren venir al establecimiento de salud” (Guerra-Reyes, 2019; Mayca, Palacios-Flores, Medina, Velásquez y Castañeda, 2009), si no cumplen con el tratamiento para la tuberculosis, es porque “no entienden su importancia” (Gianella, Pesantes, Ugarte-Gil, Moore y Lema 2019), sino aceptan hacerse pruebas rápidas para el VIH es “porque creen en brujería” (UNICEF, 2016). Así, se desconoce lo obvio: que los “malos” indicadores de salud en regiones y distritos con mayor porcentaje de población indígena (García Hierro, Barclay, Campanario Baqué, García Tuesta, Sosa Lozada, 2014; Tamayo, Viadurre, Navarro Vásquez, Casavilca, Aramburu Palomino, Calderon, Abugattas,

Gomez, Castaneda, Son, Cherry, Rauscher and Fejerman, 2018) son, en gran medida, consecuencia de un Estado negligente que no ha sido capaz, en casi 200 años de República, de garantizar acceso y disponibilidad de servicios de salud de calidad a las comunidades indígenas del país que residen, sobretudo en zonas rurales (Carrasco-Escobar, Manrique, Tello-Lizarraga and Miranda, 2019; Carrillo, Santos, Cárdenas, Atamaín y Chávez, 2020; Defensoría del Pueblo, 2015; Gianella *et al.*, 2019). La “cultura”, “su cultura” sigue siendo percibida y representada como el mayor determinante de los problemas de salud de la población indígena peruana. Irónicamente, la coyuntura de la pandemia del COVID-19, que está teniendo un impacto negativo enorme en la salud de los pueblos indígenas (Carrillo *et al.*, 2020), está visibilizando la capacidad de organización y respuesta de los pueblos indígenas que, ya sea a través de sus organizaciones o de agrupaciones de voluntarios indígenas, están usando sus conocimientos ancestrales para hacerle frente a esta crisis sanitaria.

Los conocimientos indígenas, ignorados y discriminados por el sector salud, son los que vienen demostrando su vigencia e importancia en el cuidado de los miembros de los pueblos indígenas. A partir del análisis de la iniciativa del Comando Matico desarrollada por un grupo de jóvenes Shipibo-Conibo de la región Ucayali, en la Amazonía peruana, ponemos en evidencia la capacidad de los pueblos indígenas para implementar iniciativas interculturales autónomas al Estado central. Tal como lo indica Belaunde, estas iniciativas surgen y se desarrollan a pesar de que “no reciben la debida atención por parte de las autoridades políticas y sanitarias en Lima, quienes suelen desmerecer o, francamente desautorizar y descartar los tratamientos basados en conocimientos ancestrales que actualmente están siendo recuperados y circulados de boca en boca y por las redes sociales.” (Belaunde, 2020a).

Este artículo inicia con una descripción de la respuesta del Estado peruano a la pandemia COVID-19, resaltando las limitaciones para atender las necesidades específicas de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. Luego presentamos el trabajo del “Comando Matico” como ejemplo de una iniciativa desde los indígenas para hacerle frente al avance del COVID-19, y finalmente analizamos las propuestas estatales, numerosas pero débiles en su implementación. Concluimos resaltando la capacidad del Comando Matico para compensar las falencias estatales y demostrar que para implementar acciones interculturales en salud no basta con tener normativas y políticas estatales; lo que hace falta es una transformación en la manera en que se reconocen los conocimientos indígenas. En el ámbito de la salud, es preciso pasar de la perspectiva hegemónica de la biomedicina que excluye otros sistemas de conocimiento, a una perspectiva que reconozca la validez de distintas maneras de conceptualizar la salud y enfrentar la enfermedad, permitiendo el trabajo articulado entre sistemas médicos diferentes, en favor de la salud de la población.

Antecedentes: El COVID 19 en el Perú y las respuestas estatales

Perú fue el primer país latinoamericano en tomar medidas drásticas para el control del COVID-19. El 15 de marzo del 2020, con apenas 28 casos confirmados y ninguna muerte registrada, el gobierno emitió el Decreto Supremo N° 044-2020-PCM declarando el estado de emergencia, es decir, limitando derechos constitucionales como el tránsito y la libre reunión. El “aislamiento social”, se convirtió en la principal estrategia del gobierno nacional para controlar la velocidad de la transmisión de la enfermedad en la población, evitar que el sistema de salud colapsara, y así prevenir muertes por falta de infraestructura o acceso oportuno a servicios. Las medidas legales para lograr el aislamiento social, fueron acompañadas por medidas de protección social¹. Además se diseñaron campañas de comunicación centradas en la necesidad del aislamiento, cuidados personales (uso de mascarillas, correcto lavado de manos, etc.), así como medidas para no saturar los servicios de salud (Línea 113). Todas estas medidas, necesarias y aplicables a la mayoría de la población urbana, resultaron inviables en zonas rurales, incluyendo las comunidades nativas amazónicas donde el acceso a saneamiento básico es limitado², la oferta estatal en salud es débil (Defensoría del Pueblo, 2008) y los tiempos de traslado a los establecimientos de salud más cercanos son los mayores en todo el país (Carrasco-Escobar *et al.*, 2019).

La falta de acceso a servicios de salud, agua y saneamiento, al igual que los altos índices de pobreza y desnutrición infantil en la población indígena amazónica peruana son indicadores de la marginación y abandono que históricamente ha sufrido esta población por parte del gobierno nacional (Defensoría del Pueblo, 2008). En un contexto como el COVID-19, esta marginación colocó una vez más a los pueblos indígenas amazónicos ante el riesgo de ver a su población diezmada a causa de una situación de vulnerabilidad mayor que el resto de la población.

De acuerdo a datos del Ministerio de Salud (MINSA), a mediados de agosto se tenían identificados 21.921 indígenas amazónicos infectados por la Covid-19 (Zapata, 2020). Esto refleja que la población indígena amazónica representaba, a mediados de agosto del 2020, el 4% de los casos reportados de COVID-19 a nivel nacional pese a representar solo el 0,91% de la población (INEI, 2018). Adicionalmente esos datos muestran que alrededor del 10% de la población indígena amazónica ha sido diagnosticada con COVID-19. Los casos detectados y reportados como COVID-19 son principalmente de zonas urbanas, por lo que es posible que el número de casos entre la población indígena amazónica rural sea mayor (Fiestas, 2020).

La falta de acción por parte del gobierno central ha sido señalada por distintas instituciones, como el Acuerdo Nacional (plataforma de coordinación

entre el ejecutivo y la sociedad civil) que en julio del 2020 reportó que se llegó tarde y débilmente a atender a la población indígena amazónica. Uno de los puntos resaltados es la falta de información, tanto en los reportes del MINSA sobre población indígena infectada por COVID-19, como en el número de fallecidos (MLCP, 2020)³.

Por su parte, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) ha calificado la negligencia del Estado como etnocidio y ha interpuesto una denuncia internacional al Estado Peruano frente al Organismo de Naciones Unidas (AIDESEP, 2020a). Las iniciativas estatales de traducir a lenguas indígenas los mensajes pensados para contextos urbanos pusieron en evidencia el profundo y vergonzoso desconocimiento de la realidad indígena Amazónica por parte de las autoridades del Ministerio de Cultura⁴, responsables de garantizar que las políticas públicas tengan enfoque intercultural en el país (MINCU, 2017). Esto generó que diversas organizaciones indígenas demanden la renuncia de la Ministra de Cultura y la Viceministra de Interculturalidad (Servindi, 2020).

La respuesta del gobierno nacional peruano al COVID-19 no ha sido sensible ni proactiva frente a las necesidades de los pueblos indígenas amazónicos, a pesar de las demandas hechas por las organizaciones indígenas. Inmediatamente después de la conformación del primer caso de COVID-19 en el país, los presidentes de las nueve federaciones indígenas amazónicas afiliadas a AIDESEP tomaron como medida de protección cerrar las fronteras de sus comunidades. Se declararon en “Emergencia por la Pandemia COVID-19” y solicitaron al gobierno que coordinara con ellos la formulación de un Plan Indígena Amazónico para transmitir información y llevar ayuda social a las comunidades⁵, poniendo a disposición de las instancias gubernamentales sus instalaciones, técnicos, embarcaciones y medios de comunicación. Pese a que estas solicitudes no fueron acogidas por las autoridades nacionales, las organizaciones indígenas generaron una serie de iniciativas para responder a la emergencia sanitaria creada por el COVID-19. Además, surgieron grupos indígenas que se organizaron para hacerle frente al creciente número de personas indígenas afectadas a través de la articulación de saberes médicos indígenas y occidentales. Una de estas iniciativas es el Comando Matico.

Comando Matico: Ejemplo de interculturalidad desde abajo

El Comando Matico Covid-19 surgió para enfrentar con conocimientos y prácticas propias de los pueblos indígenas la desesperante expansión de la pandemia entre la población indígena (Belaunde, 2020b). El Comando Matico fue fundado por jóvenes de los pueblos Shipibo-Conibo de la región Ucayali, con el objetivo de usar la medicina indígena para aliviar los síntomas de sus

hermanos y hermanas indígenas contagiados por COVID-19 que no cuentan con recursos económicos ni acceso a la atención médica necesaria (Chacón, 2020; Caretas, 2020).

A pesar de la penetración progresiva de la medicina occidental⁶, los pueblos indígenas aún mantienen sus conocimientos sobre plantas medicinales y sus acciones terapéuticas. Estas plantas suelen ser sembradas en sus casas y chacras o recolectadas en el bosque, donde crecen de manera silvestre (Defensoría del Pueblo, 2015). El matico (*Jungia rugosa*) es una de estas plantas y es usada, entre otras cosas, para el sobrepeso que hace que algunas mujeres sufran de complicaciones respiratorias, agitación, fiebre alta y debilidad (Caretas, 2020). Estos síntomas son similares a los provocados por el COVID-19 y por ello fue identificada por los miembros del Comando Matico como una planta que podía ayudar a las personas afectadas por esta nueva enfermedad. El matico es “antinflamatorio, expectorante y antitusígeno [y es usado en general] para tratar enfermedades del tracto respiratorio” (Belaunde, 2020a). Uno de los síntomas frecuentes del COVID-19 es la dificultad para respirar que puede afectar los pulmones y en los casos más graves resultar en una neumonía viral que puede ser fatal, especialmente para las personas mayores (Galiatsatos, 2020; Hani *et al.*, 2020).

Los miembros del Comando Matico son voluntarios que decidieron tomar la iniciativa de apoyar en el tratamiento de los pacientes. El Comando Matico es un esfuerzo desde los pueblos amazónicos para contener el avance del virus y aliviar los síntomas a través del uso de su medicina tradicional y, de ser necesario, la medicina occidental. El uso del matico y otras plantas medicinales se hace con base en una evaluación del paciente para identificar qué acciones terapéuticas tomar: “Nosotros observamos los síntomas en un paciente con coronavirus” (Jorge Soria en entrevista para Caretas, 2020). Los voluntarios del Comando Matico han puesto al servicio de los pacientes diversas plantas medicinales para reforzar el sistema inmunológico del aparato respiratorio (Chávez Rodríguez, 2020). Para ello, visitan las casas de las personas enfermas, les hacen vaporaciones e infusiones. A diferencia de lo que el personal de salud suele hacer en las zonas rurales, que es esperar a que los usuarios vengan al establecimiento de salud, el Comando Matico “va a donde lo necesiten” (Neciosup, 2020). Como resultado de este esfuerzo, para fines de Agosto, ya habían atendido a 538 personas con sólo 2 muertes, poniendo en evidencia la eficiencia y eficacia de la medicina indígena y contribuyendo con el prestigio que las prácticas médicas shipibas tienen en la zona (Soria, 2020). Lamentablemente este esfuerzo también ha traído como consecuencia que algunos miembros se enfermen pues, carecen de equipos de bioseguridad.

Mery Fasabi, explica que se usan diferentes tratamientos para las personas que acuden al centro del Comando Matico. Si no tienen fiebre se hacen

vaporaciones con mucura, ajosacha, hierba luisa, manzanilla, eucalipto, hoja de guanábana, kión, ajo, limón y cebolla. Asimismo, cuando las personas

tienen fiebre, no se puede hacer la vaporización, lo podemos empeorar (...). Entonces lo que hacemos es preguntar al paciente si tiene fiebre o no tiene fiebre, si tiene tos seca, le duele la espalda, o le duele el pecho y todo eso. Cuando el paciente me dice que tiene tos seca, tengo el jarabe para la preparación para la agitación, para la tos seca tengo el jarabe (...) Utilizamos la cebolla, ajo, limón, miel de abeja y el aceite de oliva. Con eso logramos que ese paciente deje de tosear y pueda tener buena respiración. (...). Cuando tiene otros síntomas como por ejemplo fiebre, dolor de cabeza, ya llega a la medicina convencional, entonces los pacientes salen ilesos... (Fasabi, 2020).

Por un lado, las acciones del Comando Matico son una muestra de solidaridad en tiempos difíciles y, por otro lado, reflejan la forma en que los pueblos indígenas han desarrollado una respuesta al abandono del Estado que implica no solamente recurrir a sus plantas medicinales sino articular dicho tratamiento con los tratamientos biomédicos que se difunden como válidos frente al COVID-19 (AIDSESP, 2020b). Para Jorge Soria, el trabajo del Comando Matico evidencia que “el conocimiento del pueblo Shipibo se ha impuesto ante la medicina occidental” (Caretas, 2020) y han demostrado que es posible y beneficioso “combinar las plantas y los conocimientos indígenas ancestrales con el respaldo de la medicina oficial para brindar alivio a los pacientes con síntomas de COVID-19” (Belaunde, 2020c). Para Mery Fasabi, el trabajo que realizan constituye un encuentro de saberes:

Nosotros en realidad estamos luchando con las plantas medicinales, a lo que a nosotros nos han enseñado, nuestras abuelas, nuestras mamás, cómo utilizar las plantas. También estamos utilizando las medicinas convencionales. Nosotros vamos a hacer un encuentro de saberes, tanto la medicina occidental tanto la medicina ancestral que nosotros tenemos. Sí o sí tiene que haber un encuentro de saberes. (Fasabi, 2020).

Inicialmente el trabajo del Comando Matico era enviar matico a Lima, luego, cuando se consolidaron como colectivo, atendían a domicilio y por teléfono recibiendo llamadas desde diferentes partes del país: “Hemos ayudado a las personas de Iquitos, de Tarapoto, de Chiclayo de Trujillo, de distintos sitios” (Fasabi, 2020). Así, en pocos meses, se ha activado un esfuerzo que pone en práctica algunos de los principios de la salud intercultural y que el MINSA, a pesar de sus numerosas normativas, no ha logrado. Pero se necesita más. Por un lado, entrevistas recientes con miembros del Comando Matico, evidencian que el apoyo inicialmente brindado por las autoridades sanitarias regionales de Ucayali no ha continuado, recargando a los voluntarios que cada día deben atender a más personas. Actualmente el Comando Matico tiene 16 voluntarios, que trabajan 24 horas al día. Son artistas, activistas y chamanes del pueblo shipibo que reciben donaciones de la comunidad, apoyo con medicina convencional, camas y balones de oxígeno (Soria, 2020). Pero este trabajo tiene consecuencias:

los voluntarios, quienes hacen turnos de día y de noche, sacrificando el tiempo que podrían dedicar a sus familias, sin recibir ninguna remuneración. ¿Cómo seguir ayudando a los demás si muchos de ellos no tienen ingresos suficientes para sustentar a los suyos? Los materiales e infraestructura dados por la Diresa-Ucayali también son insuficientes. Se requiere más balones de oxígeno, camas, camillas, sillas de rueda y soportes para colocar las bolsas de suero. Para ayudar a desplazar a los pacientes, los voluntarios tienen que cargarlos en brazos, poniendo en riesgo su propia salud. (Belaunde, 2020c)

Esta falta de apoyo desde las autoridades estatales evidencia que aún el Perú, a pesar de sus normativas y discursos, no está listo para respaldar desde el Estado iniciativas basadas en la valoración equitativa de saberes ancestrales indígenas y los conocimientos occidentales. Es este desdén histórico hacia los pueblos indígenas y sus sistemas de conocimiento lo que continúa obstaculizando que la formación de profesionales de la salud, y la provisión de servicios de salud, tengan realmente un enfoque intercultural. Estas dificultades se agudizan si sumamos el hecho de que la biomedicina es un sistema médico occidental y hegemónico que excluye a otros modelos de atención médica (Menéndez, 1992) y que los presenta como “creencias” en contraposición al conocimiento occidental (Good and Good, 1994).

Mientras no se reconozca que es posible entender las enfermedades de una manera diferente a la biomédica y usar otro tipo de diagnósticos y tratamientos, el enfoque intercultural seguirá siendo un discurso vacío⁷ y la discriminación epistemológica continuará. Esta discriminación impide imaginar desde el Estado servicios de salud que articulen los saberes indígenas con los biomédicos, como lo explica el padre Berjón de la ciudad Amazónica de Nauta en Loreto:

la información oficial sigue los parámetros occidentales. Y hay pocos esfuerzos para explicar esta enfermedad en otras categorías. ¿Qué ha pasado entonces? La atención exclusivamente desde la biomedicina no es suficiente (...). Pero no solo eso, es injusto que en un país con tantos pueblos indígenas la única atención sea desde el punto de vista occidental, sin comprender otras dinámicas. No estamos en contra de los Centros de Salud, al contrario, ojalá hubiera más y mejor dotados, pero se necesita reconocer otras visiones de la vida, de la salud y de la enfermedad. (Berjón y Cadenas, 2020)

Este testimonio, adicionalmente, resume algo importantísimo y es que el enfoque intercultural requiere ser acompañado de un enfoque de igualdad en la distribución de recursos en el país. Reconocer la diversidad del país y las especificidades de los pueblos indígenas en salud implica re-pensar las políticas que se basan en perfiles epidemiológicos urbanos. Por ejemplo, los protocolos de atención del MINSA solo mencionaban las comorbilidades relacionadas a enfermedades cardiovasculares y crónicas que son más comunes en las zonas urbanas. Estos protocolos no tomaban en cuenta que en Febrero y Marzo del 2020 la Amazonía atravesaba por una epidemia de dengue y

es preciso que el personal de salud tome en cuenta el uso “de antibióticos, corticoides, anticoagulantes [para tratar los síntomas del COVID-19] en el escenario de la Amazonía, donde hay dengue, malaria, parasitosis intestinales y tuberculosis.” (Zavaleta, 2020). Hacer protocolos de atención que ignoren las diferencias epidemiológicas es también discriminación.

Comando Matico dentro de las políticas de interculturalidad

La experiencia y logros del Comando Matico, cobran aún más relevancia si lo analizamos a la luz de los avances de las políticas y programas de salud intercultural desarrolladas en el Perú. “La salud intercultural, como tema, no ha sido ajena a las autoridades de salud, sin embargo no ha sido posible asimilar o integrar la visión intercultural a los servicios de salud, pues ha predominado un enfoque biomédico para quien lo válido es aquello que tiene “evidencia” generada por el método científico; es decir, lo que vale es “lo visible y comprobable (....) y no hay cabida para las concepciones de salud de los pueblos indígenas.” (Defensoría del Pueblo, 2015, p.26)

Desde el 2005, el MINSA ha desarrollado por lo menos once documentos normativos que proponen el uso de un enfoque intercultural en salud o están dirigidos específicamente a la población indígena amazónica (Ver Tabla 1).

Tabla 1: Normativas del sector salud con enfoque intercultural

	AÑO	NOMBRE
1	2005	Norma Técnica Para la atención del parto vertical con adecuación intercultural
2	2006	Enfoque de derechos humanos. Equidad de género e interculturalidad en salud: Marco conceptual
3	2007	Norma Técnica para Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial
4	2008	Documento Técnico-Adecuación Cultural de la Orientación/Consejería en Salud Sexual y Reproductiva
5	2013	Política Sectorial de Salud Intercultural
6	2014	Documento Técnico: Diálogos Interculturales en Salud
7	2016	Norma Técnica de Salud para la Atención del Parto Vertical en el Marco de los Derechos Humanos con Pertinencia Intercultural
8	2016	Norma técnica de Salud para la Prevención y el Control de la Infección por el Virus de la Inmunodeficiencia Humana en Pueblos Indígenas Amazónicos con Pertinencia Intercultural

9	2017	Directiva Administrativa para el registro de la pertenencia étnica en el sistema de información de salud
10	2018	Orientaciones para incorporar la pertinencia cultural en los servicios diferenciados de atención integral de salud del adolescente
11	2019	Directiva Administrativa para la Adecuación de los Servicios de Salud con Pertinencia Cultural en el Primer Nivel de Atención

Sin embargo, estas normas no se han visto traducidas en cambios concretos en la provisión de servicios de salud intercultural. Las definiciones propuestas en estos documentos, son muy buenas a nivel conceptual:

La Adecuación Cultural en Salud es el proceso por el cual los servicios y actividades integrales de atención de la salud, se estructuran sobre la base de la cultura comunal, respetando sus valores y concepciones relacionados a la salud y enfermedad. (MINSA, 2008, p.14)

Y la interculturalidad en salud se concibe como:

la relación de respeto que se establece entre las personas de diversos contextos culturales y étnicos, respecto a la manera que cada uno tiene para entender el proceso de salud – enfermedad considerando sus conocimientos, creencias, interpretaciones y prácticas, así como sus formas de fundamentarlas. (MINSA, 2008, p.15)

También se define a los servicios de salud que manejan un enfoque intercultural como aquellos en los que el personal de salud toma en consideración los conocimientos, creencias, interpretaciones, recursos, terapéuticas y prácticas de salud de la población a quien sirve (MINSA, 2001, 2008). Sin embargo, a pesar de tener definiciones progresistas sobre salud intercultural, es poco lo que se ha logrado tanto en los servicios de salud como en la formación del personal de salud. Sólo 25% de las universidades que forman profesionales de la salud incluyen el enfoque de interculturalidad como eje para la formación (Defensoría del Pueblo, 2015). A la falta de formación en interculturalidad en salud, se suma que el desempeño del personal de salud se mida con base en metas cumplidas y cuantificables que suelen entrar en conflicto con los procesos necesarios para lograr un enfoque intercultural en los servicios preventivos, asistenciales y de promoción de la salud (Chávez, Yon y Cárdenas, 2015; Gianella *et al.*, 2019).

Asimismo, es importante resaltar que en el Perú ha habido iniciativas desde las organizaciones indígenas para formar personal en salud intercultural (Cárdenas y Pesantes, 2017), pero los logros de este personal indígena suele ser un esfuerzo solitario y hasta heroico pues muchas veces es nadar en contra de la corriente (Pesantes Villa, 2014). Además, es una iniciativa que el Estado, una vez más, ha ignorado, a pesar de reconocer la importancia y valor de formar al personal de salud en el enfoque intercultural.

Son pocos los profesionales de la salud que recomendarían el tratamiento con plantas medicinales a pesar de trabajar con población indígena. Las razones para ello son diversas: desconocimiento de la normativa sectorial sobre el tema (“no está permitido por las normas del Minsa”), prejuicios y temor hacia las prácticas médicas indígenas (“no limpian bien las plantas, lo que podría ser perjudicial para la salud de las personas”, “la vaporización con plantas medicinales puede afectar la salud de los niños al deshidratarlos”), o simplemente desconocimiento sobre las terapias indígenas: “no conoce las propiedades de las plantas” o “no sabe cómo prepararlas” (Defensoría del Pueblo, 2015). Similares actitudes aparecen en una nota de prensa del Ministerio de Salud en Mayo del 2020 en donde un médico del Instituto Nacional de Salud indica que: “Las creencias que están muy arraigadas en la población no son válidas para el caso específico del covid-19 y su curación (...) La gente puede consumir estos productos o utilizarlos responsablemente como lo han consumido siempre, pero debe quedar claro que estos productos no van a solucionar el problema del coronavirus” (Valdivia, 2020). Persisten entre las autoridades sanitarias regionales y nacionales desconfianza hacia las prácticas médicas no occidentales que incluso en el caso del COVID-19 no han logrado dar respuesta. La falta de comprensión y compromiso con la promoción del enfoque intercultural a nivel nacional se puede observar incluso en acciones que son menos complejas que la articulación de saberes, como es el registro de la variable étnica, normada desde el 2017 y mínimamente implementada (Defensoría del Pueblo, 2015).

Diálogos Interculturales y articulación de saberes: El reto pendiente

Hemos visto que el Comando Matico habla de su labor como un encuentro de saberes, basado en la reciprocidad y la solidaridad (Soria, 2020). Desde el Estado también se habla de la importancia de los espacios de diálogo con las comunidades y/o organizaciones indígenas para lograr la interculturalidad en salud. Si bien en el Perú hay experiencias de “Diálogo intercultural” en salud en regiones como Ayacucho, Ucayali o Loreto, estos han sido promovidos desde la cooperación internacional y con participación del sector salud local que en muchas ocasiones ha actuado como “invitado” en vez de promotor y garante de estos espacios de diálogo (Cueva, 2010).

A pesar de que el MINSA cuenta con un Documento Técnico que plantea pautas para la implementación de diálogos interculturales orientados a conocer las demandas de la población en relación a los servicios de salud, con la finalidad de establecer acuerdos “a partir de un intercambio en condiciones de equidad” (Defensoría del Pueblo, 2015: 26), no ha habido experiencias transformadoras como la del Comando Matico. Esto evidencia que no basta con reconocer la articulación entre la Medicina Tradicional y la Medicina

Convencional como uno de los cuatro pilares de la Política Sectorial de salud intercultural (MINSA, 2016).

Adicionalmente, es pertinente preguntar ¿en qué consiste la articulación de dos sistemas médicos que han vivido por años de espaldas? El documento técnico del MINSA que busca operativizar esta articulación, por un lado, ambicioso y por otro, tan ambiguo que lo hace poco operativo. Por ejemplo, indica que lo que se articula son “diferentes enfoques conceptuales de la atención de la salud existentes, en un espacio físico o social” (INS, 2014), además que esta articulación se debe dar “de una manera horizontal y respetuosa entre ellos, basada en el intercambio y discusión de ideas, prácticas y experiencias” (ibíd.), y que el objetivo de la articulación es “crear estrategias de atención conjunta para abordar la salud y la enfermedad basadas en el derecho a la vida y la salud.” (ibíd.) Estas propuestas carecen de elementos que permitan que realmente se ponga en práctica, pues asume que hay disposición de ambas partes para intercambiar ideas ignorando las relaciones de poder que usualmente existen entre personal de salud formado en biomedicina y los médicos indígenas. Por otro lado, aún si se lograra diseñar estrategias conjuntas de atención, existen muchos vacíos legales que suele disuadir al personal de salud que, por un lado, desconoce y desconfía de los saberes indígenas y, por otro, se siente legalmente responsable de la salud del paciente y teme por las repercusiones que hubiera si el trabajo articulado fallara.

Finalmente, cuando hablamos de “articulación de saberes” debemos reconocer que los saberes médicos indígenas no solamente los manejan los sabios o especialistas indígenas sino que también hay conocimientos médicos que circulan al interior de las familias, ¿cómo se articulan estos saberes familiares con la formación biomédica del personal de salud? Como lo dijo Nureña hace más de diez años:

El MINSA tiene un discurso de orientación intercultural que no deja de lado el aprendizaje recíproco ni el diálogo entre el sistema de salud y los pueblos indígenas; pero, en la práctica, diversas limitaciones del sistema sanitario (y en general, del Estado) han impedido que las políticas tengan el alcance e impacto positivos que cabía esperar sobre los estándares globales de salud colectiva de los pueblos indígena (Nureña, 2009).

Estas falencias se han hecho evidentes en esta pandemia.

Conclusiones

La incapacidad del Estado peruano para atender oportunamente a las poblaciones indígenas amazónicas no es solo un resultado de la coyuntura de la emergencia creada por el COVID-19. Esta incapacidad es el resultado de carencias estructurales, enraizadas en el sistema de salud peruano y su desidia hacia los conocimientos médicos indígenas, a pesar de tener muchos

documentos definiendo y abogando por la interculturalidad en salud. La diversidad y cantidad de normativas orientadas a promover el uso de un enfoque intercultural en salud no se ha plasmado en beneficios concretos a favor de la salud de los pueblos indígenas en la región amazónica. El trabajo del Comando Matico muestra que desde abajo se puede construir alternativas viables de articulación entre sistemas médicos, más allá de normativas y definiciones académicas sobre interculturalidad.

En medio de la frustración que genera el abandono de los pueblos indígenas por el Estado brota la esperanza gracias a un grupo voluntario como el Comando Matico, sin embargo, no debemos olvidar que el primer paso para mejorar la salud de la población indígena es garantizar servicios de calidad en el primer nivel de atención, así como respaldar las iniciativas que vienen desde los propios pueblos indígenas, como por ejemplo la formación de técnicos en enfermería intercultural de AIDSESP (Cárdenas *et al.*, 2017).

Esta pandemia nos muestra que lograr transformar los servicios de salud estatales para que respondan desde las propias categorías y necesidades indígenas requiere no solamente de espacios de diálogo a nivel comunitario, sino de espacios en donde las propuestas que nacen desde las organizaciones indígenas sean tomadas con la seriedad y respeto que merecen. La interculturalidad, entendida como el reconocimiento y respeto de las diferencias culturales, reconociendo que las culturas pueden ser diferentes entre sí, pero igualmente válidas, no se ha materializado en la provisión de servicios de salud para la población indígena peruana. Los procesos descritos en los distintos documentos normativos que proponen la generación de espacios de diálogo “en donde ambas partes se escuchan y enriquecen mutuamente, o sencillamente respeta sus particularidades” han sido promesas vacías, pues no se ha visto voluntad de escuchar a los pueblos indígenas.

La pandemia ha puesto en evidencia que pese a la existencia de normativas que promueven el uso de un enfoque intercultural en salud, el Estado no ha logrado sentar las bases para un mayor reconocimiento del valor de los conocimientos médicos indígenas y el rol que pueden tener en la salud de la población. Sin embargo, la conformación de una agrupación como el Comando Matico, que integra principios y prácticas de ambos sistemas médicos, que se pone al servicio de la población indígena y que ha conseguido que su labor sea reconocida y respaldada por la Dirección Regional de Salud de Ucayali, evidencia que la interculturalidad en salud debe ser aplicada más allá de retóricas academicistas.

Por otro lado, es importante no olvidar que la interculturalidad es uno de los componentes para garantizar la equidad en salud. El Estado tiene la responsabilidad de invertir de manera equitativa en los servicios de salud que llegan a las comunidades indígenas. Desde la perspectiva de derechos humanos, uno de los criterios a tomar en cuenta para la asignación de recursos

en salud es el criterio de igualdad. El Estado debe hacer todos los esfuerzos para garantizar que los recursos lleguen a todos los grupos de la sociedad, tomando en cuenta que hay grupos que pueden ser más afectados por determinados problemas de salud, ser más vulnerables o susceptibles a la enfermedad y que por eso les puede costar más llegar a los servicios (Yamin, 2020).

Agradecimientos

MAP ha recibido financiamiento del Swiss National Science Foundation [Grant IZ08Z0_177385].

Notas

¹ Ver Decreto de Urgencia que Establece Diversas Medidas Excepcionales y Temporales para Prevenir la Propagación del Coronavirus (COVID-19) en el territorio nacional 026-2020

² Ver Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018). Perú: Características de las viviendas particulares y los hogares. Acceso a servicios básicos, a partir de los resultados de los Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas Lima.

³ Si bien, ya se cuenta con datos de infecciones, aún no se cuenta con datos como excesos de muertes entre la población indígena.

⁴ Para un mayor análisis de las piezas comunicacionales del Ministerio de Cultura, ver la presentación de Luisa Elvira Belaunde en el II Congreso de Antropología del Centro, Conferencia Magistral “Retratos y portavoces de la pandemia en las Comunidades Amazónicas”. Junio 2020: <https://www.facebook.com/AntropologosCentro/videos/31496907863659/?vh=e&d=n>

⁵ Ver por ejemplo: <http://www.aidesep.org.pe/index.php/noticias/amazonia-indigena-sedeclara-en-emergencia-por-el-covid-19> publicado el 1.4.2020

⁶ La medicina occidental llega a las comunidades no solamente a través de los servicios de salud oficiales sino también de comerciantes que ofrecen pastillas, y el acceso a medicamentos en boticas y farmacias en las ciudades intermedias a donde viajan con regularidad algunos miembros de las comunidades.

⁷ Luisa Elvira Belaunde califica la interculturalidad promovida desde el Estado como una “retórica vacía” en: Pensar la pandemia de la COVID-19 desde la Universidad de San Marcos. 22 de Agosto, 2020. 25 Feria Internacional del Libro de Lima. https://www.youtube.com/watch?v=AxbtVrIFGI0&ab_channel=FilLima

Referencias

AIDESEP. (2020A). *Denuncia al Estado del Perú ante el Sistema Internacional de Protección de los Derechos Humanos*. Lima: <https://cutt.ly/sge1mSa>

- AIDSESP. (2020B, mayo 16). Ucayali: Jóvenes indígenas atienden a su pueblo en tiempos de COVID-19. *AIDSESP*. <https://cutt.ly/lge1QXb>
- BELAUNDE, L. E. (2020a, mayo 19). Plantas del bosque socorren a la ciudad. *Lamula.pe*. <https://cutt.ly/cge1EyK>
- BELAUNDE, L. E. (2020b, agosto 27) Video anunciando el panel “Respuestas, desafíos y estrategias para la Amazonía y el futuro post-pandemia”. <https://cutt.ly/kge1RMN>
- BELAUNDE, L. E. (2020c, setiembre 8). Comando Matico en Pucallpa desafía la interculturalidad inerte del Estado. *Lamula.pe*. <https://cutt.ly/Gge1Yn9>
- BERJÓN, M. y Cadenas. (2020, junio 15). COVID-19: ANTE LA MUERTE DE UN AMIGO KUKAMA. Mucho más allá de lo anecdótico. *La candela del ojo*. <https://lacandeladelojo.blogspot.com/2020/06/covid-19-ante-la-muerte-de-un-amigo.html>
- CÁRDENAS, C. G. y Pesantes, M.A. (2017). *Entrecruzando ríos: sistematización de la propuesta pedagógica de formación de enfermeros técnicos en salud intercultural de AIDSESP*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.
- CARETAS. (2020, agosto 23). Comando Matico: la medicina tradicional shipiba que salva vidas. *Caretas Nacional*. <https://caretas.pe/nacional/comando-matico-la-medicina-tradicional-shipiba-que-salva-vidas/>
- CARRASCO-ESCOBAR, G., Manrique, E., Tello-Lizarraga, K. and Miranda, J. J. (2019). Travel time to health facilities as a marker of geographical accessibility across heterogeneous land coverage in Peru. *MedRxiv*, 19007856. <https://doi.org/10.1101/19007856>
- CARRILLO, J., Santos, G., Cárdenas, C., Atamaín, Y. y Chávez, C. (2020, junio 5). La pandemia avanza en la Amazonía más rápido que el Estado. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/1849/la-pandemia-avanza-en-la-amazonia-mas-rapido-que-el-estado>
- CHACÓN, L. (2020, mayo 28). “Comando Matico” y su aporte para atender a indígenas contagiados por COVID-19. *SPDA Actualidad Ambiental*. <https://www.actualidadambiental.pe/comando-matico-y-su-aporte-para-atender-a-indigenas-contagiados-por-covid-19/>
- CHÁVEZ, C., Yon, C., y Cárdenas, C. (2015). *El aporte de los egresados del Programa de Formación de Enfermeros Técnicos en Salud Intercultural Amazónica de AIDSESP a la salud intercultural. Estudio de caso en dos comunidades de Amazonas*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos.
- CHÁVEZ RODRÍGUEZ, L. (2020, mayo 22). Medicina tradicional y espiritualidad amazónica en el contexto de la pandemia. *Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica - CAAAP*. <https://cutt.ly/HgxQSiB>

- CUEVA, NEPTALÍ. (2010). *Implementación de servicios con pertinencia intercultural para ciudadanos y ciudadanas indígenas* – Propuesta Metodológica. Lima: UNFPA.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. (2008). *Informe 134. La Salud de las Comunidades Nativas: Un reto para el Estado*. Defensoría del Pueblo.
- DEFENSORÍA DEL PUEBLO. (2015). *Informe Defensorial 169. La defensa del derecho de los pueblos indígenas a una salud intercultural*.
- FASABI, M. (2020, julio 9). Panel: “Mujeres Indígenas, COVID-19 y Saberes Ancestrales”, organizado por el Programa de Mujer Indígena de AIDESEP.
- FIESTAS, F. (2020, julio 10). Ucayali: COVID-19 llegó a reserva que protege a indígenas en aislamiento y contacto inicial. *SPDA Actualidad Ambiental*. <https://www.actualidadambiental.pe/ucayali-covid-19-llego-a-reserva-que-protege-a-indigenas-en-aislamiento-y-contacto-inicial/>
- GALIATSATOS, P. (2020). What Coronavirus Does to the Lungs. *Health*. <https://www.hopkinsmedicine.org/health/conditions-and-diseases/coronavirus/what-coronavirus-does-to-the-lungs>
- GARCÍA HIERRO, P., Barclay, F., Campanario Baqué, Y., Gracia Tuesta, M. y Sosa Lozada, O. (2014). *Panorama de la situación de la niñez y adolescencia indígena en América Latina. El derecho a la salud y la alimentación en la Amazonía Peruana*. Lima: UNICEF.
- GIANELLA, C., PESANTES, M.A., UGARTE-GIL, C., Moore, D. A. J. and Lema, C. (2019). Vulnerable populations and the right to health: lessons from the Peruvian Amazon around tuberculosis control. *International Journal for Equity in Health*, 18(1), 28. <https://doi.org/10.1186/s12939-019-0928-z>
- GOOD, B. J., and Good. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511811029>
- GUERRA-REYES, L. (2019). *Changing Birth in the Andes: Culture, Policy, and Safe Motherhood in Peru*. Vanderbilt University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv167565g>
- HANI, C., Trieu, N. H., Saab, I., Dangeard, S., Bennani, S., Chassagnon, G. and Revel, M.-P. (2020). COVID-19 pneumonia: A review of typical CT findings and differential diagnosis. *Diagnostic and Interventional Imaging*, 101(5), 263-268. <https://doi.org/10.1016/j.diii.2020.03.014>
- INEI. (2018). Perú: Perfil Sociodemográfico. Informe Nacional. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas. Lima Instituto Nacional de Estadística e Informática.
- INS. (2014). *Documento Técnico: Diálogo Intercultural en Salud*. Lima: Ministerio de Salud del Perú.

- MAYCA, J., Palacios-Flores, E., Medina, A., Velásquez, J. E. y Castañeda, D. (2009). Percepciones del personal de salud y la comunidad sobre la adecuación cultural de los servicios materno perinatales en zonas rurales andinas y amazónicas de la región Huánuco. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Publica*, 26(2), 145-160.
- MLCP. (2020). Informe Nacional, sobre el impacto del COVID-19 en las dimensiones Económica, Social y en Salud en el Perú (al mes de mayo 2020) (N.o 1-2020-SC/Grupo de Salud-MCLCP).
- MENÉNDEZ, E. L. (1992). Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres Estructurales. En Roberto Campos-. *La Antropología Médica en México* (1ra ed., pp. 97-113). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MINCU. (2017). *Política Nacional para la Transversalización del Enfoque Intercultural*. Perú: Ministerio de Cultura.
- MINSA. (2001). *Interculturalidad en la Atención de la Salud. Estudio socioantropológico de enfermedades que cursan con síndrome íctero-hemorrágico en Ayacucho y Cusco*. Perú: OGE, Proyecto Vigía.
- MINSA. (2008). *Adecuación cultural de la orientación/consejería en salud sexual y reproductiva: documento técnico*. Perú.
- MINSA. (2016). *Política Sectorial de Salud Intercultural*. Perú.
- NECIOSUP, H. U. (2020, mayo 18). Coronavirus en Perú | Ucayali: Activan “Comando Matico” para atender a indígenas con la COVID-19. *RPP*. <https://rpp.pe/peru/ucayali/coronavirus-en-peru-ucayali-activan-comando-matico-para-atender-a-indigenas-con-la-covid-19-noticia-1266555>
- NUREÑA, C. (2009). Incorporación del enfoque intercultural en el sistema de salud peruano: la atención del parto vertical. *Rev Panam Salud Pública*, 26(4), 368-376. <https://doi.org/10.1590/S1020-49892009001000013>
- PESANTES VILLA, M. A. (2014). *Out of sight, out of mind: Intercultural Nurse Technicians in the Peruvian Amazon*. University of Pittsburgh.
- SERVINDI. (2020, mayo 27). *Organización de mujeres piden renuncia de funcionarios del Mincu* [Servindi, Comunicación intercultural para un mundo más humano y diverso]. <https://www.servindi.org/actualidad/27/05/2020/pidenn-renuncia-de-funcionarias-del-ministerio-de-cultura>
- SORIA, J. (2020, agosto 26). Seminario: La respuesta de los pueblos indígenas frente a la pandemia. Ejemplos de Interculturalidad en Salud. Lima: Colegio Médico del Perú. Ciclos de Rimanakuy: Diálogo de Saberes 2020.
- TAMAYO, L. I., Vidaurre, T., Navarro Vásquez, J., Casavilca, S., Aramburu Palomino, J. I., Calderon, M., Abugattas, J. E., Gomez, H. L., Castaneda,

- C. A., Song, S., Cherry, D., Rauscher, G. H. and Fejerman, L. (2018). Breast cancer subtype and survival among Indigenous American women in Peru. *PloS One*, 13(9), e0201287. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0201287>
- UNICEF. (2016). *Estudio Exploratorio sobre el avance del VIH/Sida entre los Awajún de la Amazonía Norte del Perú*. Lima: UNICEF.
- VALDIVIA, G. (2020). Remedios caseros contra el covid-19: más mitos que verdades. *El peruano*. <http://elperuano.pe/noticia-remedios-caseros-contracovid19-mas-mitos-verdades-96593.aspx>
- YAMIN, A. E. (2020, marzo 27). 3 Human Rights Imperatives for Rationing Care in the Time of Coronavirus. *Bill of Health*. <https://blog.petrieflom.law.harvard.edu/2020/03/27/rationing-health-care-coronavirus-human-rights/>
- ZAPATA, R. (2020, agosto 19). Covid-19 en la Amazonía: Awajún y Kichwa son los pueblos indígenas más afectados. *Ojo Público*. <https://ojo-publico.com/2020/awajun-y-kichwa-son-los-pueblos-indigenas-mas-afectados-por-covid-19>
- ZAVALETA, C. (2020, junio 21). *Fármacos, comunicación y pueblos indígenas*. Ojo Público. <https://ojo-publico.com/1913/farmacos-comunicacion-y-pueblos-indigenas>

Espalhamento da Covid-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil

Dissemination of COVID-19 inside the Amazon territories: overview and reflections from the Alto Solimões, Brazil

Diseminación del COVID-19 al interior del Amazonas: panorama y reflexiones desde el Alto Solimões, Brasil

Geise de Góes Canalez
Pedro Rapozo
Taciana Coutinho
Rodrigo Reis

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de Covid-19

Editores: Gilton Mendes, Luisa Belaunde, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-21. **Devolvido para revisões:** 2020-07-28. **Data de aceitação:** 2020-09-23

Como citar este artigo: Canalez, G. G., Rapozo, P., Coutinho, T., e Reis, R. (2020). Espalhamento da Covid-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil. *Mundo Amazônico*, 11(2), 111-144. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88492>

Resumo

Neste estudo, apresentamos um panorama do espalhamento do novo Coronavírus (SARS-Cov-2) nos municípios da microrregião Alto Solimões no Estado do Amazonas, Brasil. Os dados utilizados são oriundos do *Sistema Monitoramento de casos de infecção por Covid-19 nos municípios do estado do Amazonas* e do *Sistema Monitoramento de casos de Covid-19 nos povos indígenas do Brasil*, organizados em um banco de dados e no *WebSig*, coordenados por pesquisadores das universidades federais do Rio Grande do Sul e do Amazonas, e da Universidade do Estado do Amazonas. Sistematizamos e analisamos informações disponibilizadas por organismos públicos municipais e estaduais, responsáveis pela prevenção e combate à pandemia, com destaque para os dados divulgados sobre a saúde indígena, presentes nos boletins da Secretaria Especial de Saúde Indígena, mas questionados por informes de organizações indígenas. Confrontados com as características geográficas, políticas e socioeconômicas da microrregião do Alto Solimões, os dados de contágio do novo coronavírus e os óbitos resultantes de complicações da doença projetam um cenário de vulnerabilidade e de risco para a população, em especial, a indígena. A ineficácia das políticas para a saúde pública em contexto de

Geise de Góes Canalez. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). <https://orcid.org/0000-0002-1454-0118> gcanalez@ufam.edu.br

Pedro Rapozo. Universidade do Estado do Amazonas. <https://orcid.org/0000-0003-3843-5811> phrapozo@uea.edu.br

Taciana Coutinho. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). <https://orcid.org/0000-0003-4944-0595> tacycoutinho@yahoo.com.br

Rodrigo Reis. Universidade Federal do Amazonas (UFAM). <https://orcid.org/0000-0002-1650-9800> roliveiraam@gmail.com

pandemia revela o agravamento de situações nas quais os serviços e atuação de profissionais da saúde são deficitários, o que favorece o espalhamento do vírus num contexto transfronteiriço.

Palavras chave: Pandemia; Povos indígenas; Políticas de Saúde; Fronteiras; Amazônia

Abstract

In this study we present an overview of the dissemination of the new Coronavirus (SARS-Cov-2) in the municipalities of the Alto Solimões micro-region in the state of Amazonas, Brazil. The data used comes from the Monitoring System of cases of COVID-19 infection in the municipalities of the State of Amazonas, and from the Monitoring System of cases of COVID-19 among Indigenous Peoples in Brazil, which are organized in the database and WebSig coordinated by researchers from the federal universities of Rio Grande do Sul and Amazonas, and the university of the State of Amazonas. We systematize and analyze information from municipal and state public agencies responsible for preventing and combating the pandemic, giving special attention to data on indigenous health, present in the bulletins of the Special Secretary of Indigenous Health, but, which are questioned by reports made by indigenous organizations. By comparing these data with the geographical, political and socio-economic characteristics of the Alto Solimões micro-region, the numbers of new coronavirus infections and of deaths resulting from complications of the disease, we forecast a scenario of vulnerability and risk for the population, especially for the indigenous peoples. The ineffectiveness of public health policies in the context of the pandemic reveals a worsening of situations in which the services and actions of health professionals are deficient, which favours the spread of the virus in a cross-border context.

Keywords: Pandemic; Indigenous people; Health policies; Borders; Amazonia

Resumen

En este estudio presentamos un panorama de la diseminación del nuevo Coronavirus (SARS-Cov-2) en los municipios de la microrregión del Alto Solimões en el Estado de Amazonas, en Brasil. Los datos utilizados provienen del Sistema de Monitoreo de casos de infección por COVID-19 en los municipios del Estado de Amazonas, y del Sistema de Monitoreo de casos de COVID-19 entre pueblos indígenas de Brasil, organizados en el banco de datos y el WebSig coordinados por investigadores de las universidades federales de Rio Grande do Sul y de Amazonas, y de la universidad del Estado de Amazonas. Sistematizamos y analizamos información proveniente de organismos públicos municipales y estatales responsables por la prevención y el combate de la pandemia, dando especial atención a los datos sobre salud indígena, presentes en los boletines de la Secretaría Especial de Salud Indígena, pero, que son cuestionados por informes realizados por las organizaciones indígenas. Al confrontar estos datos con las características geográficas, políticas y socioeconómicas de la microrregión del Alto Solimões, las cifras de contagio del nuevo coronavirus y las muertes resultantes de complicaciones de la enfermedad, se proyecta un escenario de vulnerabilidad y riesgo para la población, en especial para la población indígena. La ineficacia de las políticas para la salud pública en el contexto de la pandemia revela un agravamiento de situaciones en las cuales los servicios y la actuación de profesionales de la salud son deficitarios, lo que favorece la diseminación del virus en un contexto transfronterizo.

Palabras clave: Pandemia; Pueblos indígenas; Políticas de salud; Fronteras; Amazonia

Introdução

No presente artigo, apresentamos reflexões sobre os aspectos econômicos, sociais, geográficos e infraestruturais que confluem para o espalhamento do novo Coronavírus SARS-COV-2 (*Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2*) e o agravamento da doença respiratória aguda denominada pelo acrônimo Covid-19 (*Corona Virus Disease*) na microrregião do Alto Solimões-AM.

Para tanto, foram analisados dados confirmados de casos e óbitos por Covid-19, no período que compreende o primeiro contágio confirmado (25 de março) e o dia 13 de junho de 2020, e as políticas adotadas para controle do espalhamento e de atenção às pessoas contaminadas. São analisados dados do *Sistema de monitoramento de casos de infecção por Covid-19 nos municípios*

do estado do Amazonas e do Sistema Monitoramento de casos de Covid-19 nos povos indígenas do Brasil; decretos e boletins municipais; artigos científicos, e notas técnicas de diferentes grupos e redes de pesquisa que têm se debruçado sobre a pandemia, em especial, da *Rede Transfronteiriça* estabelecida para monitoramento público das informações sobre a atual situação de crise na saúde pública.

O artigo segue com uma caracterização territorial, política e demográfica da microrregião do Alto Solimões, em sua primeira seção. Em seguida, refletimos sobre os desafios para a captação e sistematização de dados sobre a Covid-19. Na terceira seção, analisamos a evolução do espalhamento do novo coronavírus, buscando não só demonstrar a evolução dos casos nos nove municípios da microrregião, mas, refletir sobre as vulnerabilidades socioeconômicas e as fragilidades das medidas adotadas na região. Na seção que antecede as *Considerações finais*, abordamos a situação dos povos indígenas da microrregião do Alto Solimões.

A microrregião Alto Solimões

O Alto Solimões localiza-se na mesorregião sudoeste amazonense e compreende os municípios de Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutai, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tabatinga e Tonantins, situados na faixa de fronteira Brasil-Colômbia-Peru, excetuando-se Fonte Boa e Jutai (Figura 1).

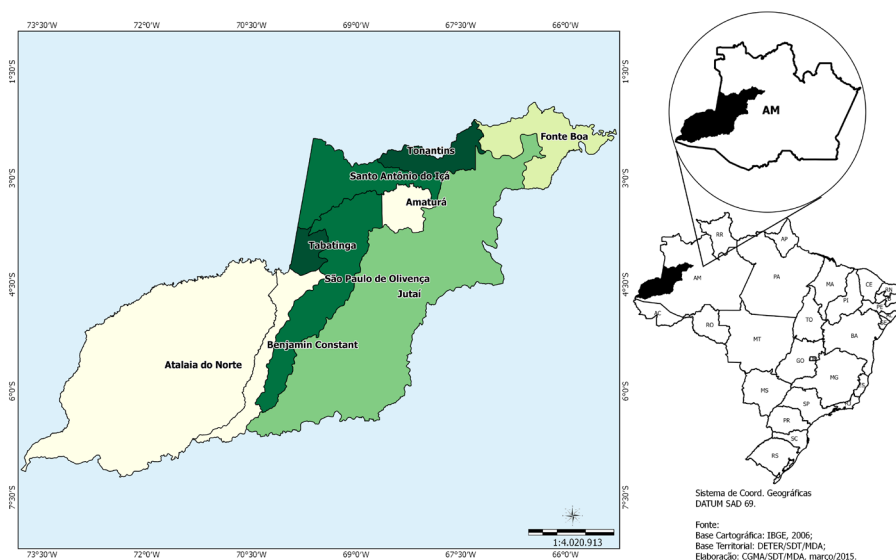


Figura 1. Localização dos municípios da microrregião Alto Solimões, Amazonas.

Os municípios totalizam uma área de 213.281,24 km² (13,67% da área total do estado do Amazonas) e a população é de aproximadamente 250 mil habitantes (estimativa 2019), sendo a maioria homens e residentes nas áreas urbanas destes municípios. Além disso, cerca de 50% da população do Alto Solimões é indígena, de acordo com o último Censo Demográfico (IBGE, 2010).

Tabela 1. População dos municípios por sexo, situação de domicílio e população declarada e considerada indígena

Município	População (IBGE, Censo Demográfico 2010) ¹					População Estimada em 2019 (IBGE) ²	Total de indígenas (Declaradas, consideradas; em TIs e nos municípios ³	(%) População indígena em relação a População estimada 2019 ⁴
		População Total (hab.)	Urbana (%)	Rural (%)	Homens (%)	Mulheres (%)		
Amaturá	9.467	52,4	47,61	51,8	48,2	11.536	4.620	40,0
Atalaia do Norte	15.153	45,5	54,51	51,8	48,2	19.921	12.020	60,3
Benjamin Constant	33.411	60,3	39,73	51,7	48,3	42.984	20.404	47,5
Fonte Boa	22.817	66,2	33,76	51,8	48,2	17.609*	1.782	10,1
Jutaí	17.992	58,7	41,35	52,4	47,6	14.317*	5.549	38,8
Santo Antônio do Içá	24.481	52,9	47,11	51,4	48,6	21.602*	12.306	57,0
São Paulo de Olivença	31.422	45,4	54,61	51,8	48,2	39.299	29.439	74,9
Tabatinga	52.272	69,6	30,45	50,4	49,6	65.844	30.115	45,7
Tonantins	17.079	52,1	47,9	51,4	48,6	18.755	6.998	37,3
Alto Solimões	224.094	55,9	44,1	51,6	48,4	251.867	123.233	48,9

(*) redução na população estimada. **Fonte:** ¹IBGE - Censo Demográfico 2010; ²IBGE - <https://cidades.ibge.gov.br>; ³IBGE – Mapa da presença de pessoas indígenas nos municípios (<https://covid19.ibge.gov.br>).

As especificidades da microrregião são evidenciadas em termos ambientais, sociais e populacionais. São mais de 123 mil indígenas (Figura 2), de diferentes povos, residindo em 35 terras indígenas em diferentes fases do procedimento demarcatório, duas em estudo (sem área delimitada). Somam-se 33 as TI reconhecidas, destas quatro declaradas e 29 regularizadas. A área destas 33 TI somam 34.187,81 km² (16% da área territorial da microrregião), 2,19% da área do estado do Amazonas. Além das populações residindo em territórios oficialmente reconhecidos, há uma significativa parcela vivendo em áreas que aguardam o reconhecimento do estado brasileiro e um grande contingente populacional vivendo nas sedes municipais. A esse respeito, veja figura abaixo.

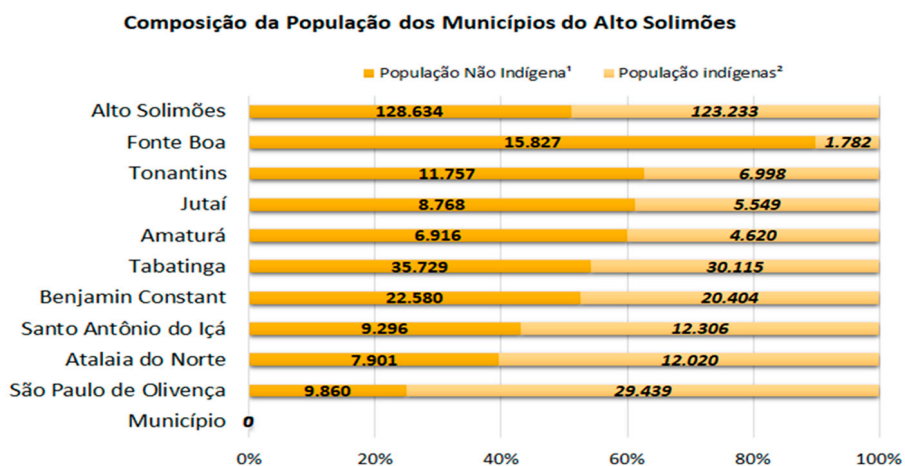


Figura 2. Composição da população declarada e considerada indígena e não indígena nos municípios do Alto Solimões. **Fonte:** ¹IBGE - <https://cidades.ibge.gov.br> ; ²IBGE – Mapa da presença de pessoas indígenas nos municípios (<https://covid19.ibge.gov.br>).

Na microrregião Alto Solimões, encontra-se grande parte dos indígenas Tikuna, a maior população indígena do país, com mais de 46 mil pessoas (IBGE, 2010). Outra particularidade destes territórios é que também abrigam a segunda maior terra indígena do país, TI Vale do Javari, com extensão de 8.527.000 hectares e um perímetro de aproximadamente 2.068 km. Abrange áreas drenadas pelos rios Javari, Curuçá, Ituí, Itacoá e Quixito, além dos altos cursos dos rios Jutaí e Jandiatuba, compreendendo terras dos municípios brasileiros de Atalaia do Norte, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Jutaí. Neste território, vivem indígenas dos povos: Kanamari, Korubo, Kulina Pano, Marubo, Matis, Matsés (Mayoruna), além de grupos isolados/autônomos localizados no Alto Jutaí, no Jandiatuba e no Quixito (Reis e Ramos, 2018).

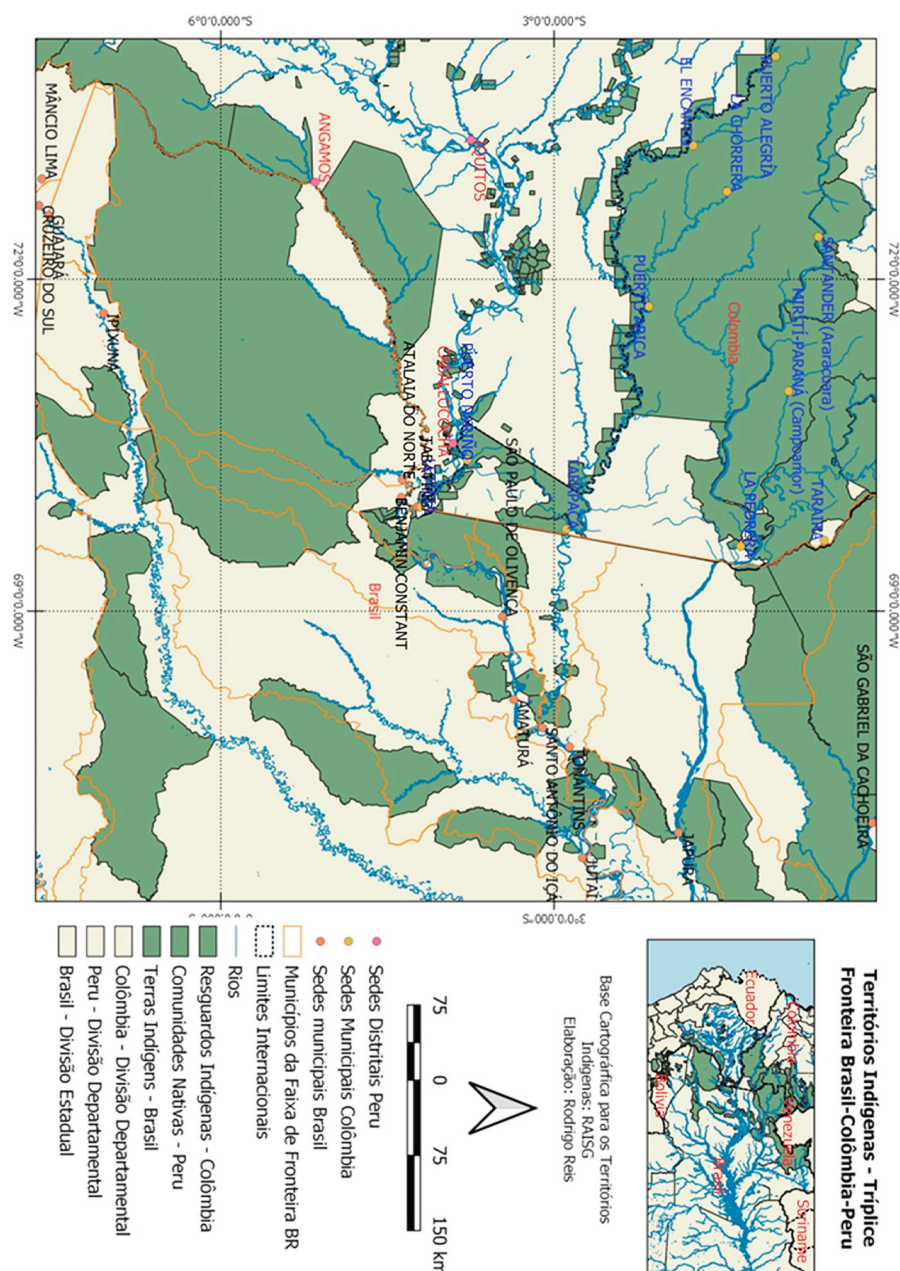


Figura 3. Mapa dos territórios indígenas na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru.

As populações desses territórios indígenas mantêm vínculos com habitantes indígenas e não indígenas de diversas comunidades ribeirinhas, com as

sedes dos municípios da microrregião, com grandes cidades, especialmente, a capital Manaus, e com as demais comunidades, territórios indígenas e cidades dos países vizinhos. Tais vínculos - parentescos, rituais, comerciais, laborais, assistenciais - expressam-se numa mobilidade dinâmica e constante de pessoas, objetos e informações. Não obstante os estados nacionais não reconhecerem todos os territórios tradicionalmente ocupados reivindicados por estes povos, os territórios indígenas nesta região marcam uma profunda continuidade, como podemos ver no mapa a seguir (Figura 3).

A presença de índios no contexto urbano é uma realidade. Em menor ou maior grau, cada vez mais os centros urbanos têm atraído esse contingente populacional. As razões da vinda para a cidade assinaladas pelos indígenas são muitas: emprego, educação e saúde têm sido alguns fatores apontados como motivos que os levaram a sair de suas aldeias, definitiva ou temporariamente. Esta presença resulta de histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais e diferentes processos de territorialização (Oliveira, 1998), desde situações em que índios foram expulsos das suas terras até outras situações em que índios optaram pela vida na cidade em decorrência da falta de oportunidades de educação e atendimento adequado de saúde nas suas aldeias (Baines, 2001; Reis, Comapa, Wadick, Castro e Rapozo, 2020)

Os municípios do Alto Solimões são caracterizados por Índices de Desenvolvimento Humano muito baixo (0,499) e de desigualdade elevados (acima de 0,55), apresentando altos indicadores de vulnerabilidade social (IPEA, 2015), marcados pela fragilidade das políticas de saneamento básico, atenção à saúde, educação diferenciada e de inserção em meios formais de trabalho, associados à várias ações de exploração predatórias dos recursos naturais que expõem seus habitantes a diversos conflitos socioambientais que, por conseguinte, podem ser pensadas como elementos potenciais para o vetor de espalhamento da Covid-19 entre comunidades rurais indígenas e não indígenas nos municípios em destaque.

Persiste sobre a Amazônia, não somente a brasileira, a imagem de “vazio” que “pode ser tanto demográfico como econômico ou jurídico” (Ferreira, 1988, p. 38). Tal visão além de ocupar imaginários - como sendo uma área inóspita, selvagem, vazia, dentre outras adjetivações -, orienta as ações políticas e econômicas direcionadas para esta região, como: as do Brasil imperial (Neves, 2012; Leal, 2013); as diferentes manifestações de projetos desenvolvimentistas, sejam estas promovidas por governos civis ou militares; as políticas de “colonização” ou “povoamento”; e demais projetos políticos e frentes econômicas atuais (Aubertin, 1988; Almeida, 2008; Zárate Botía, 2008; Rivero, 2009; Medeiros, 2009; Méndez, 2011; Reis, 2013; 2015; Silva e Aguiar, 2016).

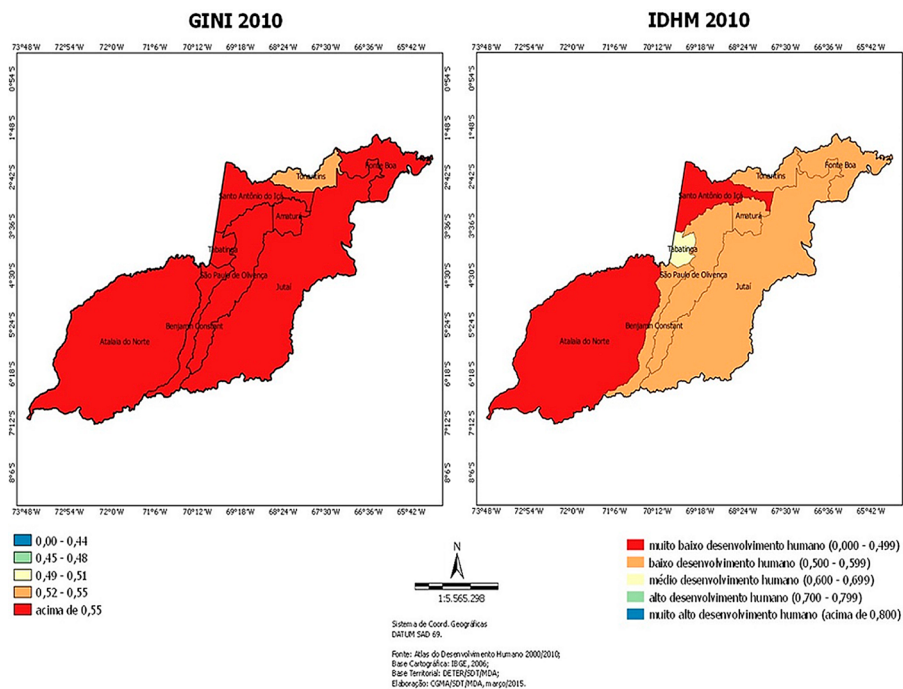


Figura 4 Mapa dos municípios da Microrregião Alto Solimões conforme os Índices de GINI e IDHM 2010.

Fonte: Atlas do Desenvolvimento Humano 2000/2010.

Corroboramos a avaliação de que a concepção de “insuficiência demográfica” ou de “baixa densidade populacional” contrária a representação e as formas de apropriação do espaço social e de territorialidades específicas de diferentes etnias e comunidades e tem provocado ao longo da história inúmeros conflitos sociais (Almeida, 2009, p.33).

Do mesmo modo, os dados de contágios e óbitos a serem descritos e analisados a seguir apontam para o fato de que esta concepção do “vazio”, além de equivocada, obstaculiza a adoção de políticas de vigilância epidemiológica adequadas para os municípios da microrregião do Alto Solimões e localidades fronteiriças. Para tanto corroboramos com outros estudos que têm apontado a necessidade de considerar: a densidade urbana dos municípios amazonenses (Sousa, Lima e Soares, 2020); e os diversos fluxos, redes urbanas, dinâmicas de mobilidades e diferentes modais de transportes (Pereira, Barbosa e Saraiva, 2020); para uma melhor compreensão do espalhamento e agravamento da doença, e, fundamentalmente, para contribuir na formulação de políticas de saúde mais adequadas.

Desafios para a captação e sistematização de dados sobre a Covid-19

Nestes mais de 90 dias de convivência com a pandemia no Brasil, o Governo Federal, através do Ministério da Saúde, não atuou de forma efetiva no que diz respeito à coordenação de políticas nacionais de controle epidemiológico e de tratamento da doença provocada pelo novo coronavírus, em decorrência da politização da pandemia por parte do chefe do Poder Executivo Federal.

Tal condução política tem passado por declarações que buscavam negar a pandemia - “é só uma gripezinha” –, que minimizam o número de óbitos e apresenta total desrespeito à memória dos que faleceram e aos seus familiares – “E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre” –, se concretiza na queda de dois Ministros da Saúde - estando este ministério sob comando interino desde o dia 15 de maio de 2020 - e mais recentemente, na primeira semana do mês de junho, se manifestou em política declarada de ocultação de dados por parte do Ministério da Saúde¹.

Com o aval do Supremo Tribunal Federal, Estados e Municípios passaram a adotar medidas autônomas para enfrentamento da pandemia. Proliferaram medidas diferenciadas de distanciamento social através de Decretos Estaduais e Municipais, e se instalaram nos municípios e estados “Comitês de Enfrentamento”, formados, em sua maior parte, por Secretarias Municipais e Estaduais de Saúde e órgãos de Segurança Pública.

Em nível municipal, os comitês de enfrentamento instituídos, passaram a realizar o monitoramento dos casos e óbitos de Covid-19, internações, acompanhamento dos munícipes com diagnóstico e suspeita de contaminação - em isolamento social domiciliar, moradores oriundos de outras localidades - em quarentena obrigatória etc. Essas informações e dados foram sistematicamente divulgados para o público, por meio de boletins diários, divulgados nos meios de comunicação (rádio, internet, murais públicos).

O Estado também passou a publicar sistematicamente Boletins epidemiológicos da Covid-19 com dados e informações acerca do avanço da doença nos municípios e a estrutura hospitalar instalada na capital para atendimento dos casos graves. Verificou-se um descompasso nos dados, ao se comparar dados publicados pelos comitês municipais e nos dados dos boletins estaduais. Isso devido a nos primeiros meses da pandemia no Amazonas, o Estado atestar os casos diagnosticados apenas por exame tipo RT-PCR², já nos municípios, pela própria infraestrutura e disponibilidade de técnicos, o diagnóstico realizado por Teste rápido³. Outra questão importante foi a não identificação de raça e etnia nos prontuários médicos, apesar dessa identificação ser obrigatória no Sistema Único de Saúde, o que dificultou para se estabelecer o perfil dos infectados e mortos pela COVID, já que a doença atinge de maneira distinta as diferentes raças e etnias.

Estes comitês passaram a ser as fontes principais de informação sobre as confirmações de contágio e de óbitos por Covid-19. Ao mesmo tempo, instituições de pesquisa, associações científicas, movimentos sociais, organizações não governamentais e órgãos de comunicação passaram a conformar redes e consórcios de monitoramento, sistematização e divulgação de informações⁴.

No Brasil, a atenção à saúde dos povos indígenas está sob a responsabilidade da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), um subsistema do Sistema Único de Saúde (SASI/SUS). No entanto, a atual regulamentação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) define como beneficiários somente os indígenas em territórios oficialmente reconhecidos pelo governo federal, excluindo assim aqueles povos, ou segmentos de povos, que não obtiveram o reconhecimento de seus territórios e vivem em cidades, nas periferias destas ou em áreas rurais; e indígenas que, por diferentes motivos individuais ou coletivos, estejam vivendo fora das Terras Indígenas. Sendo que todos os estes são vulgarmente classificados como *índios urbanos* ou *desaldeados*.

Tal segregação, que já é alvo de intensos debates nos fóruns do movimento indígena, tem seus efeitos no atual contexto de pandemia. Numerosos segmentos da população indígena no Brasil⁵ não recebem atendimento especializado e diferenciado e são invisibilizados pela subnotificação e, em vários momentos e lugares, mesmo pela ausência de notificação dos casos de contágio e de óbitos por parte dos órgãos municipais e estaduais. Como resposta a esta situação, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), juntamente com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), têm se esforçado na captação de informações e divulgado diariamente boletins e alertas que demonstram um número muito maior de casos e óbitos do que os informados pela SESAI (Figura 5).

Como parte deste esforço de monitoramento e produção de informações, pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) se uniram a pesquisadores da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) para alimentar o *Sistema Monitoramento de casos de Covid-19 em municípios do Estado do Amazonas e Faixa de Fronteira*⁶ e o *Sistema Monitoramento de casos de Covid-19 nos povos indígenas do Brasil*⁷.

Este projeto é fruto da parceria técnica entre a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e a Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) para a criação do Sistema de Monitoramento de casos de infecção por Covid-19 nos municípios do Amazonas. Além disso, agrega parcerias para a consolidação do sistema junto aos grupos de estudos na região da fronteira (Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia⁸ e Rede Transfronteiriça Covid-19⁹),

buscando realizar a análise dos dados e a produção de informações técnicas que subsidiem as ações dos poderes públicos e dos comitês de enfrentamento da Covid-19 no Amazonas.

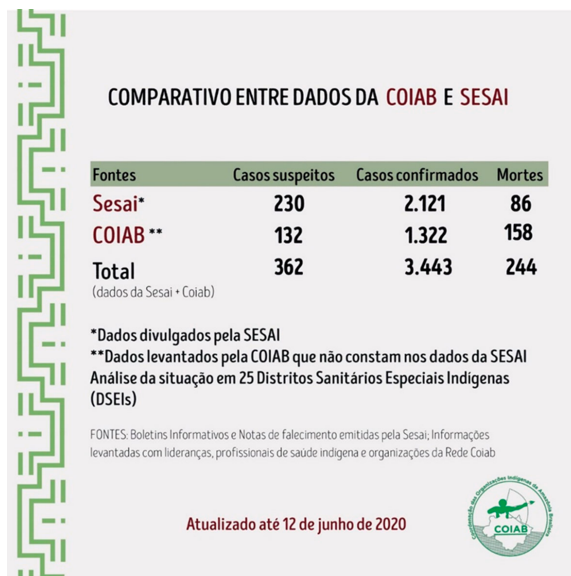


Figura 5 Dados sobre a Covid-19 entre os povos indígenas.

Fonte: COIAB (Redes Sociais)

Esse sistema de monitoramento com transmissão de imagens e dados requer infraestrutura de alta tecnologia e foi estabelecido por meio do Projeto SIG-Litoral da UFRGS e do Laboratório de Modelagem (LabModel), com a participação de bolsistas de iniciação científica (IC) e de mestrado, a partir da parceria com o Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM). A abordagem utilizada foi o monitoramento de casos e óbitos confirmados por Covid-19 nos municípios do Amazonas, a partir dos dados de boletins epidemiológicos publicados pelos comitês municipais de enfrentamento junto às Secretarias Municipais de Saúde (SEMSA). Esses dados foram organizados em banco de dados e disponibilizados num sistema de informações geográficas *on line*, com dados disponíveis para acesso e *download*.

O banco de dados geográficos disponibilizado no Sistema de Monitoramento da Covid-19 apresenta um total de 20 variáveis baseadas nos dados coletados pelo projeto, contendo informações multitemporais de monitoramento: Os dados foram coletados e processados em ambiente computacional R para serem disponibilizados por serviços em ambiente de *WebSIG*.

Para as análises, utilizaram-se os dados das categorias ‘casos’ e ‘óbitos’, a partir do primeiro evento em cada município da microrregião Alto Solimões,

no período de 25 de março até 13 junho de 2020 (12 semanas epidemiológicas). Estas categorias remetem aos casos considerados confirmados pelos órgãos responsáveis, excetuando-se os casos suspeitos, ou em investigação, e aos óbitos que testaram positivos para Covid-19.

A evolução dos casos confirmados e dos óbitos causados pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) pode ser acompanhada em mapas gráficos na plataforma virtual “Monitoramento Covid-19 - Amazonas”. O principal objetivo da plataforma é permitir o acesso às informações de forma clara e rápida para tomadores de decisão de políticas públicas na área da Saúde e também para a população em geral.

Os gráficos apresentados na próxima seção ilustram o avanço da Covid-19 nos municípios do Alto Solimões, Amazonas, a partir de dados epidemiológicos divulgados pelas secretarias Municipais de Saúde (e Secretaria Estadual) e ainda podem ser visualizados conforme as regiões de atendimento dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

Espalhamento da Covid-19 no Alto Solimões, Amazonas

No Brasil, o primeiro caso da Covid-19 foi confirmado no dia 26 de fevereiro, após um homem (61 anos) de São Paulo, que havia retornado de uma viagem à Itália, ter testado positivo (caso importado). O número de casos no Brasil manteve-se estável até o início do mês de março, quando começou a aumentar mais rapidamente, totalizando 97 casos já em 13 de março. Nesta mesma data, o primeiro caso foi registrado no estado do Amazonas, mas diferente dos números do país, em apenas sete dias já eram contabilizados 275 casos (20 de março) e em 27 de março, havia 1175 casos confirmados, tendo o registro do primeiro óbito ocorrido em 25 de março, na cidade de Manaus.

O primeiro caso registrado na região do Alto Solimões ocorreu em 26 de março, no município de Santo Antônio do Içá e foi confirmado por exame do tipo teste rápido. De acordo com as informações locais, o paciente tratava-se de um profissional da saúde indígena (DSEI Alto Rio Solimões), o qual, ao retornar de férias em outro estado, apresentou sintomas. Cabe ressaltar que, após o deslocamento aéreo de sua cidade para Manaus, a viagem até Santo Antônio do Içá foi realizada em transporte fluvial (lança rápida) que tem como destino final a cidade de Tabatinga e, durante o seu percurso, transportava pessoas e cargas de ao menos nove municípios. Como o profissional atua junto às comunidades indígenas no município, gerou-se um alerta entre os comitês dos municípios da região.

O segundo município a registrar casos foi Tonantins, em 01 de abril, data em que foram confirmados três casos por meio de exame do tipo teste rápido.

Seguidos por São Paulo de Olivença (07/04), Tabatinga (08/04), Benjamin Constant (09/04), Jutai (13/04), Amaturá (23/04), Fonte Boa (27/04) e Atalaia do Norte (29/04) (Tabela 2).

Notou-se que os primeiros casos na região têm um mesmo histórico, trata-se de casos importados (contágio em outros municípios, estados e/ou países) e, sistematicamente, apresentou-se em profissionais da linha de frente do combate à Covid-19 (divulgação nas redes sociais oficiais dos municípios).

Tabela 2. Data da ocorrência do primeiro caso e número acumulado de casos no período analisado (25/03 a 13/06) nos municípios no Alto Solimões.

Município	Data 1º Caso	Dias	Nº Casos	Taxa (Nº/dia)
Amaturá	23/04/2020	52	343	6,60
Atalaia do Norte	29/04/2020	46	253	5,50
Benjamin Constant	09/04/2020	66	1317	19,95
Fonte Boa	27/04/2020	48	369	7,69
Jutai	13/04/2020	62	185	2,98
Santo Antonio do Içá	26/03/2020	80	863	10,79
São Paulo de Olivença	07/04/2020	68	547	8,04
Tabatinga	08/04/2020	67	1176	17,55
Tonantins	01/04/2020	74	348	4,70
Alto Solimões	26/03/2020	80	5401	67,51

Fonte: Banco de dados do ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020)

O tempo de contaminação por Covid-19 no Alto Solimões, a partir do primeiro caso em cada município, varia de 46 a 80 dias. Em todos os municípios da região, ocorre a transmissão comunitária, ou seja, quando a circulação do vírus é local e a contaminação se dá entre os moradores, sendo que em Atalaia do Norte, esse quadro ocorreu recentemente. A partir das penúltimas semanas analisadas, verifica-se um salto no número de casos registrados.

Benjamin Constant, Tabatinga e Santo Antônio do Içá apresentaram as maiores taxas de transmissão da doença: 19,95; 17,55 e 11,14 respectivamente, o que representa o número de pessoas infectadas por dia. Essa intensidade soaria como um sinal de alerta para que a tomada de decisão dos poderes públicos permitisse uma política de não flexibilização de atividades através da circulação de pessoas em espaços rurais e urbanos destes municípios, na tentativa de diminuir picos e crescimento acentuado da curva de casos. Contudo, tais ações ocorreriam em momentos onde o processo de transmissibilidade do vírus potencialmente havia se proliferado, o que levou aos expressivos índices evidenciados.

De acordo com os dados analisados a partir do recorte temporal da pesquisa, o município de Benjamin Constant apresenta a maior taxa de contaminação

por dia de registro da pandemia (19,95 casos/dia) e maior número total de casos registrados da região, 1317 casos no período analisado (26 de março a 13 de junho). Apesar de este município ser o segundo mais populoso (~43 mil habitantes) e representar 17,1% da população da região do Alto Solimões, apresenta 24,3% dos casos da região (Tabela 3).

Tabela 3. População estimada e número acumulado de casos no período analisado (25/03 a 13/06) nos municípios no Alto Solimões.

Município	População Estimada (2019) ¹	% População Estimada (2019) ¹	Nº Casos	% Nº Casos
Amaturá	11.536	4,6%	343	6,3%
Atalaia do Norte	19.921	7,9%	253	4,7%
Benjamin Constant	42.984	17,1%	1317	24,3%
Fonte Boa	17.609	7,0%	369	6,8%
Jutaí	14.317	5,7%	185	3,4%
Santo Antônio do Içá	21.602	8,6%	891	16,4%
São Paulo de Olivença	39.299	15,6%	547	10,1%
Tabatinga	65.844	26,1%	1176	21,7%
Tonantins	18.755	7,4%	348	6,4%
Alto Solimões	251.867	100,0%	5429	100,0%

Fonte: Banco de dados do ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020)

Como resultado de combate e prevenção, evidenciamos uma gradual tomada de decisão dos gestores municipais junto aos comitês de enfrentamento à Covid-19 que passaram a promover medidas de contenção, como instalação de barreiras sanitárias, fechamento de estabelecimentos comerciais de atividades e produtos não essenciais. Posteriormente, verificou-se que houve medidas mais restritivas como impedimento de circulação fluvial e terrestre intermunicipal, fechamento de feiras e mercados livres, bloqueio de atividades de transporte público e até mesmo toque de recolher.

Ainda que medidas retardatárias fossem tomadas junto aos poderes governamentais municipais locais, na região do Alto Solimões, o padrão de crescimento do número de casos pode ser representado por uma curva exponencial, totalizando 442 casos confirmados no dia 01 de maio e, chegando, rapidamente, a 1684 casos no dia 15 de maio, e assim sucessivamente, 3953 (01 de junho) e 5429 (13 de junho) (Figura 6).

Com o avanço da situação emergencial da pandemia, alguns municípios, como é o caso de Benjamin Constant, com recursos oriundos de medidas do governo federal (Lei Complementar nº 172, de 15 de abril de 2020), passaram a intensificar a testagem da população sintomática e, com isso, houve um acréscimo no número de casos registrados.

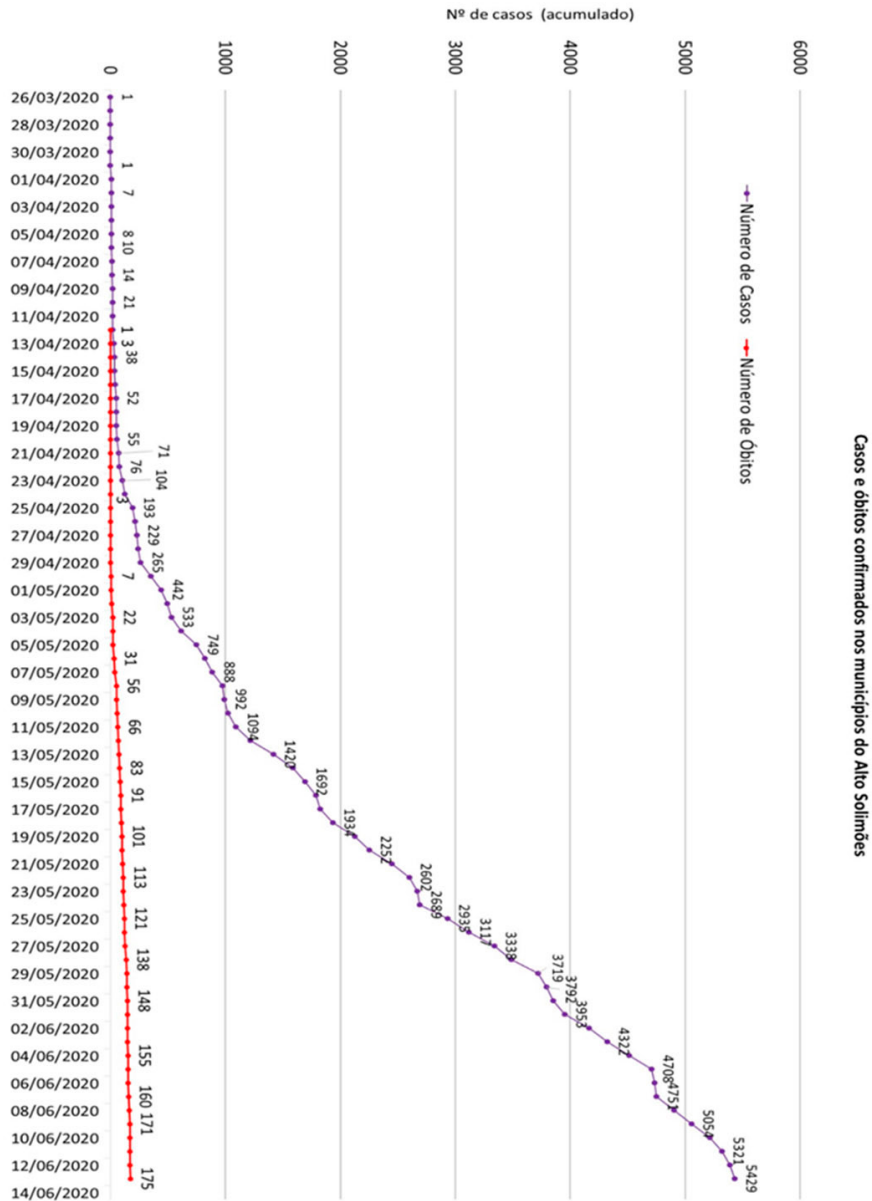


Figura 6 Representação gráfica do número acumulado de casos e óbitos confirmados nos municípios do Alto Solimões para o período 25/03 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

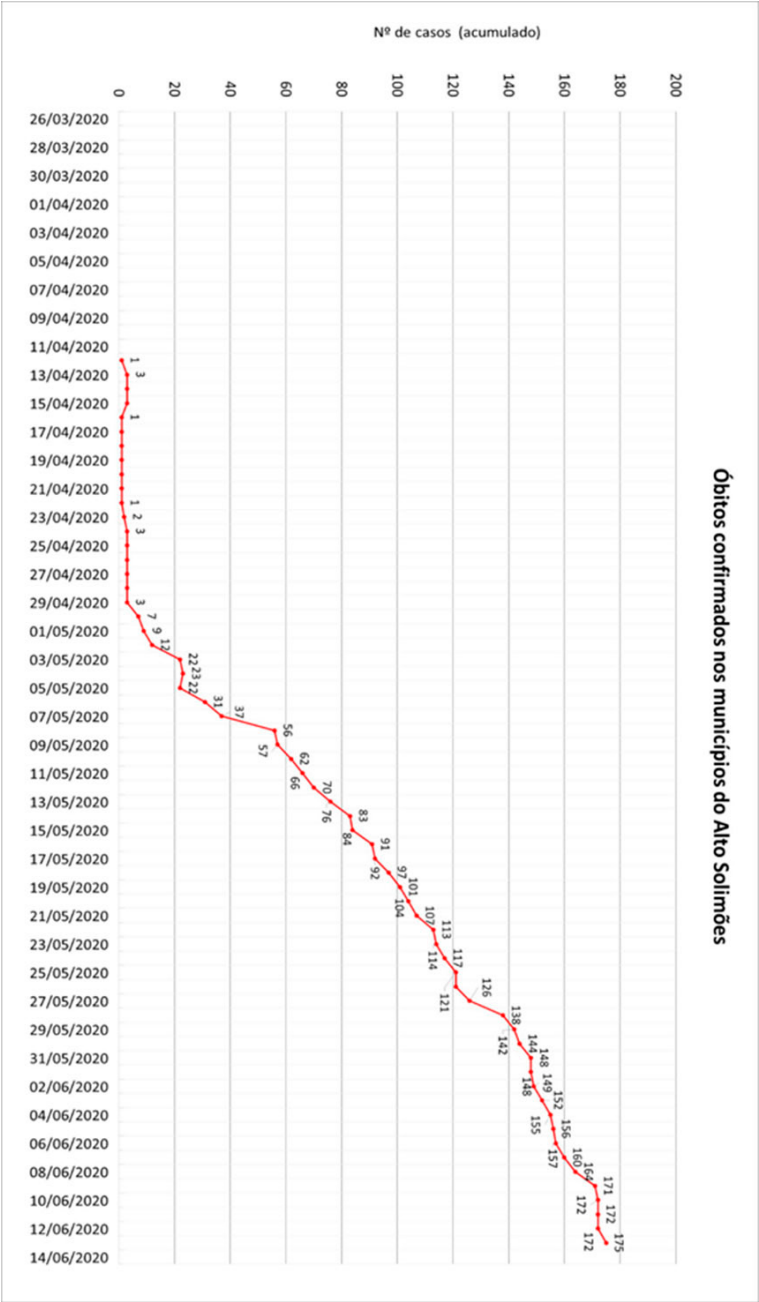


Figura 7 Número acumulado de óbitos confirmados nos municípios do Alto Solimões para o período 25/03 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

Como pode ser observado no gráfico (Figura 6), a curva do número de óbitos seguiu padrão exponencial acentuado durante a evolução no período analisado, tendo aumento marcante entre os dias 01 e 15 de maio, em que o número acumulado de óbitos passou de nove (9) no dia 01 para 84 no 15 de maio, entre 15 e 31 de maio, foram registrados mais 64 óbitos e, na última quinzena analisada, 27 (Figura 7).

Ao analisar cada município, verifica-se que todos superam a centena de casos confirmados no período analisado: Santo Antônio do Içá (863 casos), São Paulo de Olivença (547), Fonte Boa (369), Tonantins (348), Amaturá (343), Atalaia do Norte (253) e Jutai (185 casos), tendo para além de mil casos confirmados em Benjamin Constant (1317) e Tabatinga (1176) (Figura 8).

Ao analisar a curva de contágio por Covid-19, pode-se constatar que a evolução dos casos no Alto Solimões já dura 12 semanas epidemiológicas, a partir do 1º caso, com incremento mais acentuado em alguns municípios (Figura 9).

A partir da semana epidemiológica 3, o incremento no número de casos supera 200% com pico na semana 5 (473%), progredindo com queda acentuada na semana 6 (211%) e decrescendo gradativamente entre as semanas 7 e 9, com leve incremento percentual na semana 10 (127%), mantendo a tendência de decréscimo até a semana 12 (Figura 10).

O número de novos casos confirmados diariamente vem aumentando desde o início da epidemia, alcançando 86 no dia 30 de abril, 134 em 05 de maio, 158 em 14 de maio, 191 em 19 de maio e o número mais alto diário no período analisado: 231 novos casos registrados apenas no dia 29 de maio (Figura 11). Cabe ressaltar que a variação entre os números diários de casos confirmados por município está também relacionada à capacidade e velocidade da realização de testes e de divulgação dos resultados. Nas primeiras semanas da pandemia, observou-se que foram realizados os testes de tipo RT-PCR¹⁰, os quais dependiam de envio para análises laboratoriais na cidade de Manaus, retardando a divulgação dos resultados em pelo menos duas semanas.

Em relação à mortalidade por Covid-19, comportamento semelhante ao de número de casos vem sendo observado com o número de novos óbitos registrados desde o início do monitoramento da epidemia. Em 12 de abril, registrou-se o primeiro óbito (município de Tabatinga); alcançando nove mortes no dia 03 de maio; cinco dias após, em 08 de maio, registaram-se 19 óbitos - o número mais alto diário no período analisado; seguido de decréscimo para um caso no dia seguinte; e novo aumento gradativo para sete óbitos em 14 de maio, oscilando até o fim do período analisado (Figura 12).

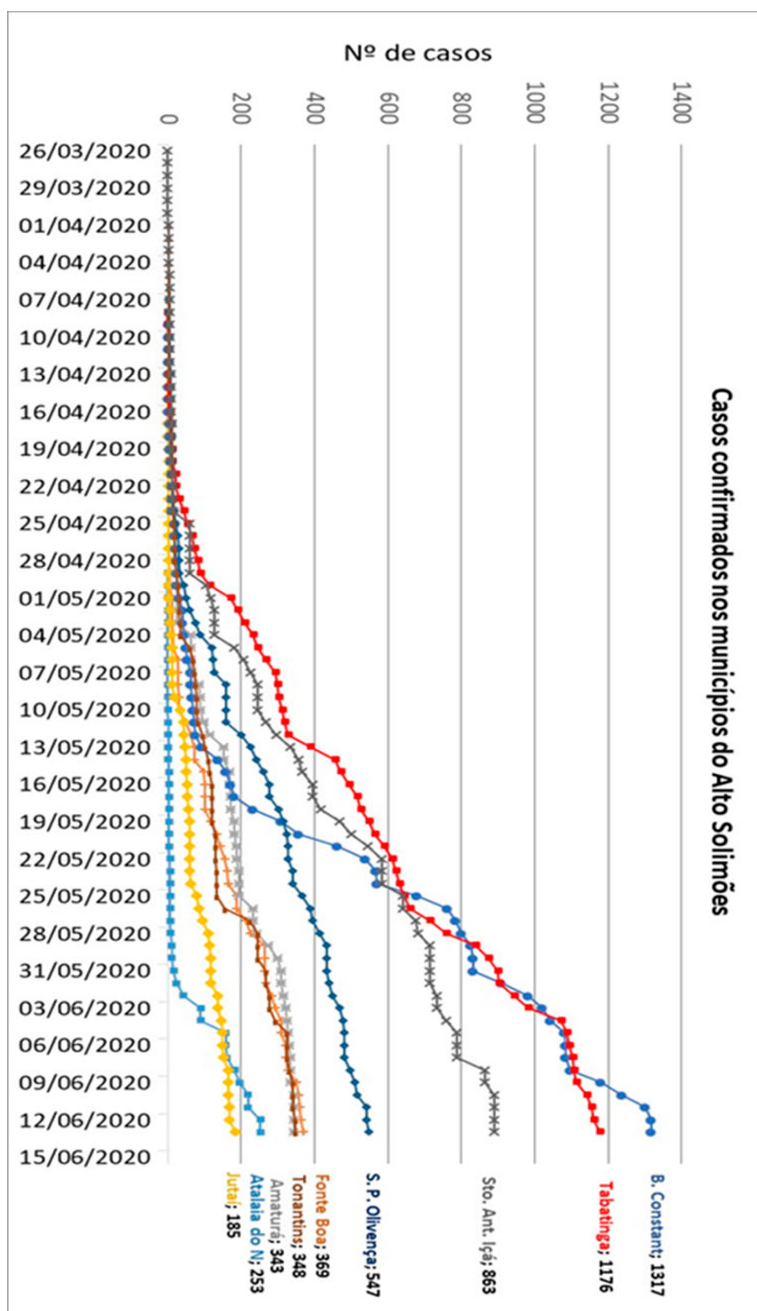


Figura 8 Número acumulado de casos confirmados nos municípios do Alto Solimões para o período 25/03 a 15/05/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020)

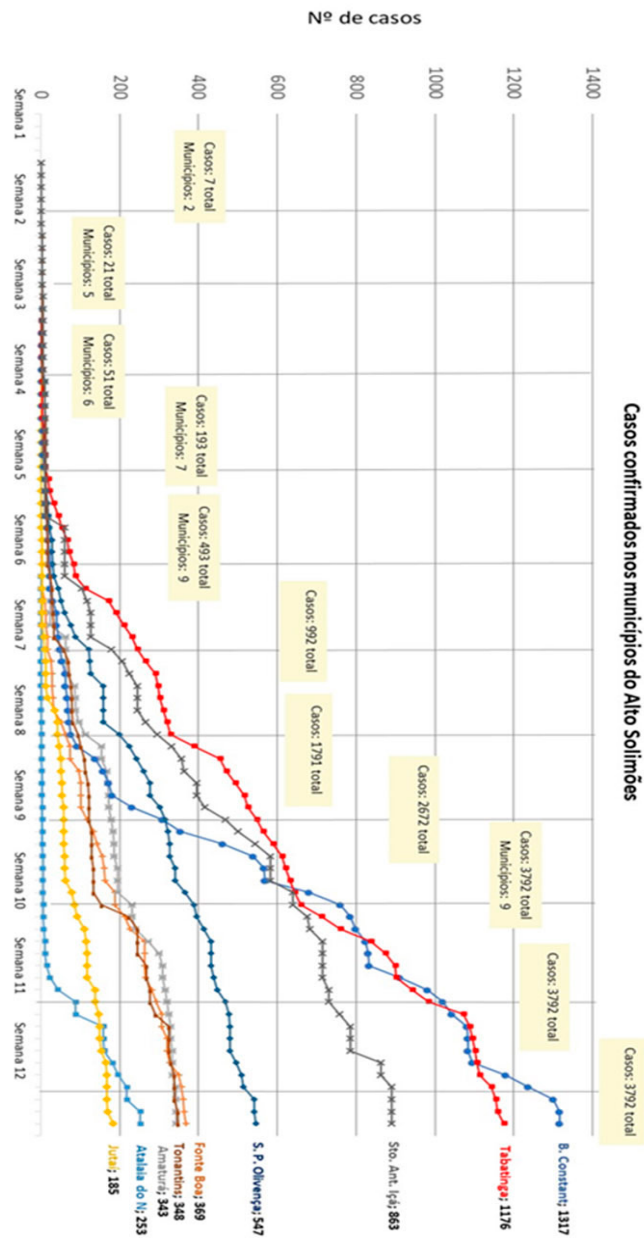


Figura 9 Evolução semanal da curva de contágio por Covid-19 em relação ao número acumulado de casos para o período 25/03 a 13/06/2020. A. Casos confirmados por municípios; B. Casos confirmados no Alto Solimões. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados “Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

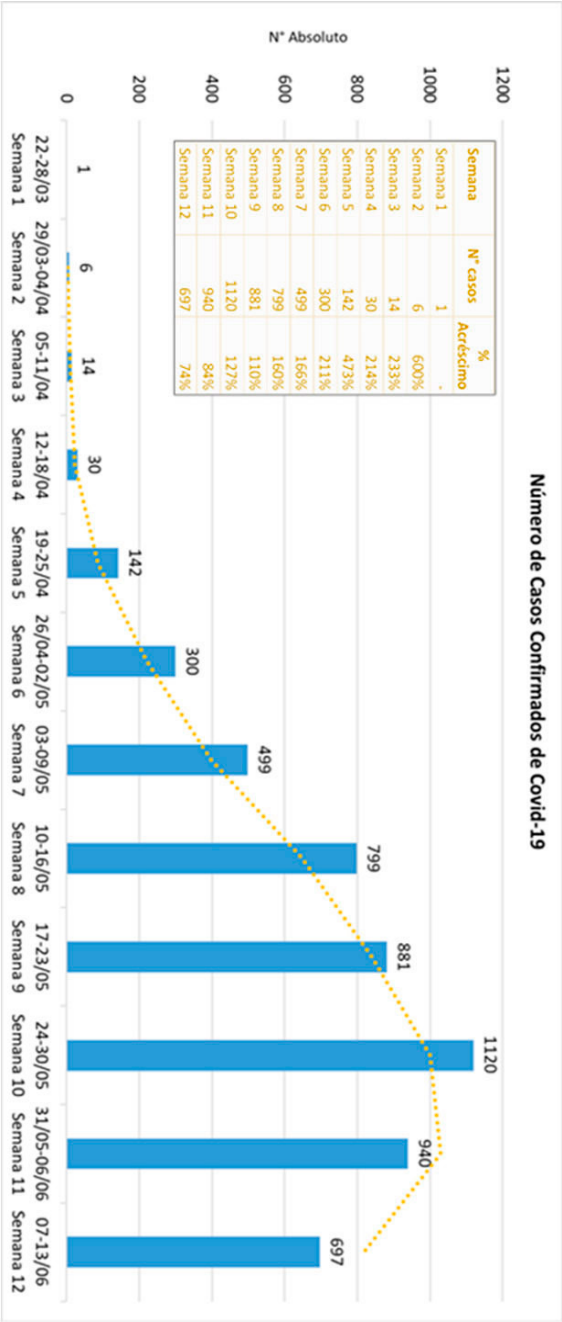


Figura 10 Número de casos confirmados em cada período e acumulado de Covid-19 no Alto Solimões para 25/03 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados 'Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas' (2020).

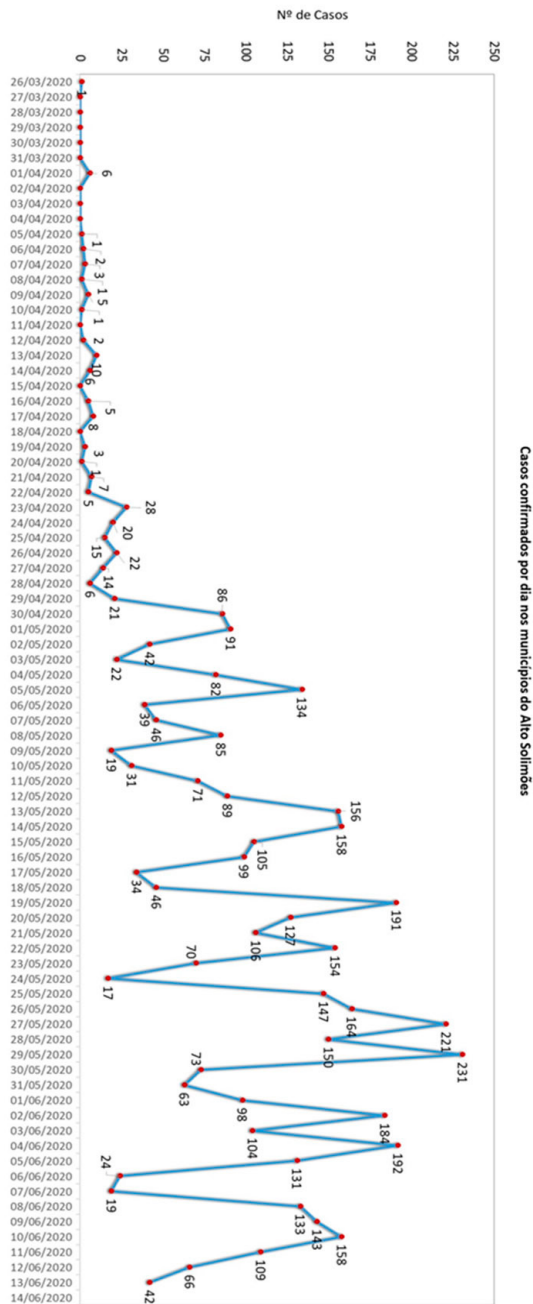


Figura 11 Número de casos diários de Covid-19 confirmados nos municípios do Alto Solimões para o período 25/03 a 15/05/2020. Fonte: Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

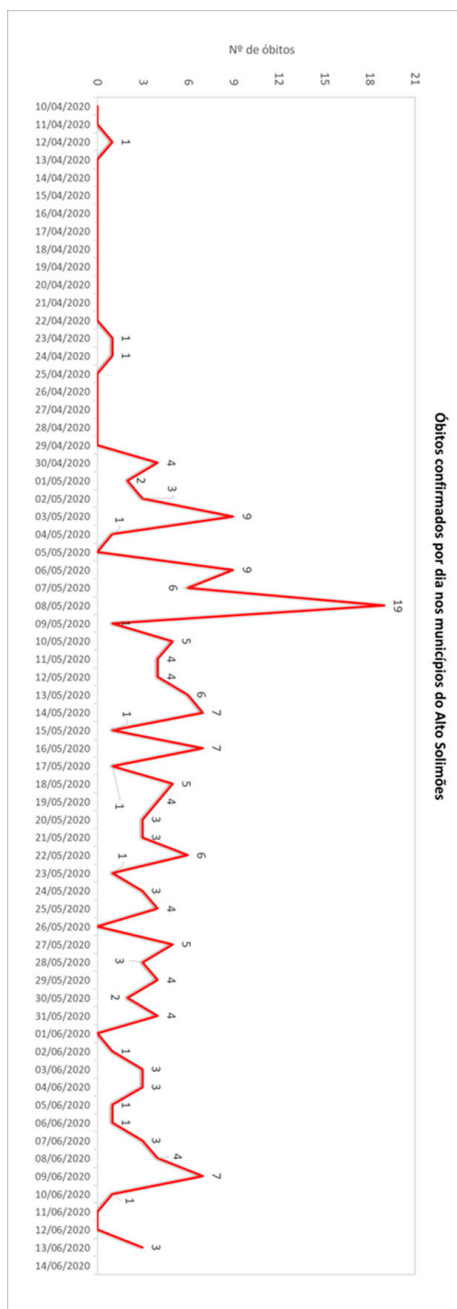


Figura 12 Número diário de óbitos confirmados por Covid-19 nos municípios do Alto Solimões para o período 25/03 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020)

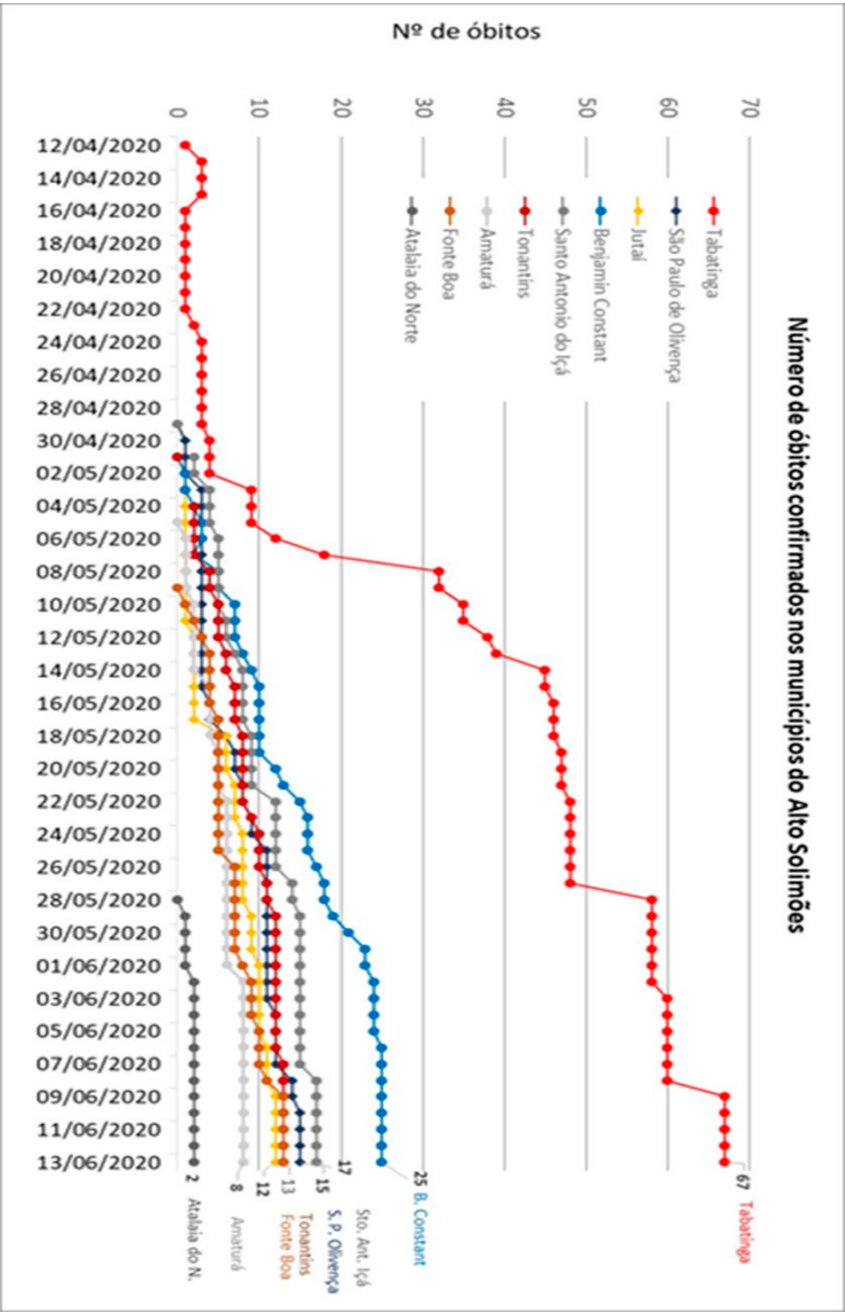


Figura 13 Número acumulado de óbitos confirmados por Covid-19 nos municípios no Alto Solimões para o período 25/03 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

Entre os nove municípios, Tabatinga apresenta maior número acumulado de óbitos confirmados por Covid-19 (total 67), seguido por Benjamin Constant (25), Santo Antônio do Içá (17) e São Paulo de Olivença (15) (Figura 13).

A taxa de letalidade, que consiste no percentual de óbitos dentre os casos confirmados, é maior em Jutai (6,5%) e Tabatinga (5,7%), taxas mais altas do que a taxa de letalidade do estado do Amazonas (4,40%) e do interior (2,62%), e próximo à taxa de Manaus (6,97%), seguidos por Tonantins (4,3%) e Fonte Boa (3,8%) (Boletim Epidemiológico da FVS 13/06/2020) (Tabela 4).

Tabela 4. Data da ocorrência do primeiro óbito, número de óbitos e de casos confirmados por Covid-19 no período analisado (25/03 a 13/06) para os municípios no Alto Solimões.

Município	1º Óbito	Dias	Nº Óbitos	Nº Casos	Letalidade
Amaturá	04/05/2020	41	 8	 343	 2,3%
Atalaia do Norte	29/05/2020	16	 2	 253	 0,8%
Benjamin Constant	30/04/2020	45	 25	 1317	 1,9%
Fonte Boa	08/05/2020	37	 14	 369	 3,8%
Jutai	30/04/2020	45	 12	 185	 6,5%
Santo Antonio do Içá	01/05/2020	44	 17	 863	 2,0%
São Paulo de Olivença	30/04/2020	45	 15	 547	 2,7%
Tabatinga	12/04/2020	63	 67	 1176	 5,7%
Tonantins	02/05/2020	43	 15	 348	 4,3%
Alto Solimões	12/04/2020	63	175	5401	3,2%

Fonte: Banco de dados do ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas’ (2020).

Consideramos importante compreender que as taxas de incidência e o percentual de óbitos nos municípios explicam-se por inúmeros elementos potenciais no que diz respeito à compreensão sobre o processo de espalhamento da Covid-19 na região do Alto Solimões. Dentre eles, podemos destacar a contribuição dos setores de mobilidade e logística de bens e serviços voltados a estes territórios na faixa de fronteira e que atendem as cidades locais através das redes portuárias integradas aos principais rios de navegabilidade. Compreendemos que estes aspectos acentuaram de maneira significativa as evidências de transmissão, já que, em muitos casos, a ocorrência do fechamento dos sistemas de mobilidade via transportes fluviais e demais medidas elaboradas pelas municipalidades locais acabaram tornando-se ineficazes e, em alguns casos, retardatárias ao contexto da pandemia.

O exemplo do caso 01 de transmissão no município de Santo Antônio do Içá explica como possivelmente ocorreu um dos modelos de transmissão comunitária nestes territórios. Outro aspecto importante diz respeito à mobilidade fronteiriça entre Tabatinga, Benjamin Constant, Atalaia do Norte com as municipalidades colombiana (Letícia) e peruana (Iquitos) num momento anterior à pandemia, já que muitas dessas cidades respondem por parte significativa do ecoturismo regional que movimenta a economia

local com a presença de inúmeros turistas que encontram nesta região uma oportunidade de conhecer a floresta amazônica e seus povos.

A combinação dos fatores de vulnerabilidade socioeconômica e da ausência de serviços médicos especializados nas cidades, associados à precarização do trabalho de setores da saúde pública e combinados com as dificuldades logísticas e infraestruturais também permitiram que o contágio atingisse de maneira exponencial os índices apresentados.

Outro contexto mais específico diz respeito à parte da população rural, habitante das comunidades afastadas dos centros urbanos, tendo em vista que, se a ausência dos serviços de atendimento à saúde pública se tornou um problema evidente nos centros urbanos dos municípios investigados, a realidade da ausência ou precário atendimento impõem uma outra realidade ainda mais preocupante em lugares de difícil acesso. Esta realidade pode ser evidenciada pela atual situação de vulnerabilidade pelas quais passam os povos indígenas, dada a complexidade socioambiental, política e cultural de seus territórios.

Covid-19 entre os povos indígenas do Alto Solimões

A forte presença indígena na microrregião do Alto Solimões, conforme mencionado anteriormente e detalhado na “Nota Técnica 1: Perfil indígena dos municípios do Alto Solimões e dos departamentos da Amazônia Colombiana” (Cortés, Reis e Rapozo, 2020), deve ser objeto de análises mais detalhadas e aprofundadas a partir dos dados reunidos no sistema de monitoramento e orientado por indicadores de vulnerabilidade geográfica e infraestrutural das Terras Indígenas e DSEIs (Quadro 1) (Azevedo et.al., 2020) e dos riscos de espalhamento (Quadro 2) (PROCC/Fiocruz, 2020).

Ao tomarmos estes indicadores de vulnerabilidade para a análise do espalhamento do novo coronavírus e o potencial de agravamento da Covid-19 entre os povos indígenas, buscamos nos aproximar de uma perspectiva analítica em que são considerados fatores - geográficos, ambientais, demográficos, de saneamento, de atenção à saúde. Tais questões expõem essas populações ao maior risco de contágio e de espalhamento em seus locais de moradia (sejam eles terras indígenas, territórios não demarcados ou áreas urbanas) e, especialmente, a complicações do quadro clínico e maior possibilidade de óbitos. Isso, em decorrência das condições de saneamento básico e da política de atenção à saúde oferecida, fundamentalmente, quando necessário atendimento de média e alta complexidade e internação em Unidades de Terapia Intensiva (UTI) - sendo que, no Amazonas somente a capital dispõe de leitos de UTI (Damasco, Antunes e Azevedo, 2020).

Quadro 1. Índice de Vulnerabilidade (IVDIC) dos DSEIs

Código DSEI	Nome DSEI	Índice de Vulnerabilidade (IVDIC)	Pessoas Idosas	Média de Moradores	Saneamento	Proximidade de UTI	Situação da TI	GRUPO
6	Alto Rio Negro	0,629	0,160	0,120	0,199	0,150	0,000	A
7	Alto Rio Solimões	0,458	0,044	0,175	0,089	0,149	0,002	B
28	Médio Rio Solimões e Afluentes	0,478	0,035	0,158	0,132	0,150	0,004	B
12	Vale do Javari	0,395	0,000	0,105	0,141	0,150	0,000	C

Fonte: AZEVEDO et. al., 2020.

O primeiro caso confirmado de contaminação por Covid-19 entre indígenas da microrregião foi em uma jovem do povo Kokama, no dia 25 de março, no município de Santo Antônio do Içá, cuja paciente recuperou-se, mas houve a transmissão comunitária em sua família.

Em 23 de abril, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) emitiu o Alerta número 8 para Covid-19 e povos indígenas no Brasil, alertando sobre o aumento de 800% em 15 dias durante o mês de abril, incremento acentuado do número de casos entre os povos indígenas brasileiros.

Mesmo com estudos e alertas sobre a vulnerabilidade e risco de espalhamento da Covid-19 entre os povos indígenas, pouco foi feito efetivamente para impedir o avanço da contaminação e mitigar os impactos negativos.

Quadro 2. Evolução do risco de espalhamento entre populações indígenas

DSEI	Situação em 17/04	Casos (óbitos) nos municípios até 17/04	Casos (óbitos) nos municípios até 05/05 crescimento	Casos (óbitos) em indígenas nos DSEIs em 17/04	Casos (óbitos) em indígenas nos DSEIs em 05/05	Situação em 05/05
Alto Rio Solimões	Risco Alto	35 (0)	366 (17) - 10x	8 (2)	75 (7)	Transmissão Sustentada
Médio Rio Solimões e Afluentes	Risco Baixo	6 (2)	303 (15) - 20x	0 (0)	3 (0)	Risco Alto
Vale do Javari	Risco Baixo	0 (0)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	Risco Baixo

Fonte: Risco de espalhamento da Covid-19 em populações indígenas: considerações preliminares sobre vulnerabilidade geográfica e sociodemográfica, (PROCC/Fiocruz, 2020).

O povo Kokama, em 04 de maio, já contabilizava nove óbitos, sendo seis no Alto Solimões, ocorridos no Hospital de Guarnição de Tabatinga (HGuT). O povo Tikuna, na mesma data, somava três óbitos, sendo um em Benjamin Constant e dois em Tabatinga. No Distrito Sanitário Especial Indígena -

DSEI Alto Solimões, havia 72 casos confirmados entre os indígenas (Boletim SESAI de 04/05/2020).

O cenário evoluiu de maneira acentuada para os povos indígenas no Amazonas, nesse período, e entre os principais DSEI da região contabilizam-se mais de 600 casos e 31 mortes com letalidade média de 5,0%, sendo o DSEI Alto rio Solimões o mais afetado com 495 casos e 24 óbitos no período analisado (Figura 14).

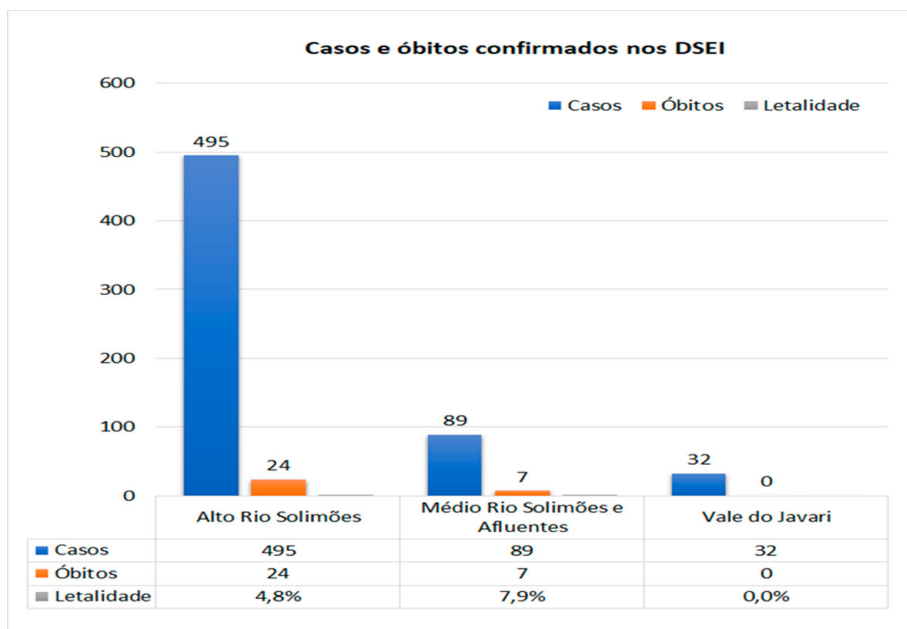


Figura 14 Número acumulado de óbitos confirmados por Covid-19 nos DSEI Alto Solimões, Médio Rio Solimões e Afluentes e Vale do Javari para o período 08/05 a 13/06/2020. **Fonte:** Elaborado pelos autores a partir dos dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas.

Nos primeiros dias do mês de junho, o alerta foi dado para o município de Atalaia do Norte/AM, região do DSEI Vale do Javari. De acordo com informações divulgadas em veículos de imprensa, integrantes de equipe de saúde indígena apresentaram sintomas da Covid-19 durante estadia em comunidades indígenas. A partir desse evento, os boletins municipais apresentaram registros de números crescentes de casos, inclusive entre indígenas.

Tabela 5. Número de casos e óbitos confirmados por Covid-19 no período (01 a 13/06) para o município de Atalaia do Norte/AM.

Data	Nº Casos	Nº Óbitos	Nº Casos entre Indígenas	Nº Óbitos entre Indígenas
01/06/2020	24	1	2	0
02/06/2020	44	2	2	0
03/06/2020	89	2	12	0
04/06/2020	89	2	12	0
05/06/2020	159	2	18	0
06/06/2020	159	2	18	0
07/06/2020	162	2	19	0
08/06/2020	182	2	23	0
09/06/2020	197	2	23	0
10/06/2020	219	2	23	0
11/06/2020	219	2	23	0
12/06/2020	253	2	27	0
13/06/2020	253	2	27	0

Fonte: Banco de dados ‘Sistema de Monitoramento Covid-19 – Amazonas Indígena’ (2020); Boletim municipal de monitoramento de Covid-19 (2020).

Até 13 de junho, entre os povos indígenas dos municípios analisados, foram confirmados 527 casos e 25 óbitos (destes 495 casos e 24 óbitos, no DSEI Alto Solimões) com taxa de letalidade de 4,74%.

Cabe ressaltar que todas as análises apresentadas foram feitas a partir de números oficiais dos Comitês Municipais de Combate e Enfrentamento à Covid-19 divulgados pelas Secretarias Municipais de Saúde, da Fundação de Vigilância em Saúde (FVS) e dos DSEI/SESAI. Sendo assim, não foram consideradas notificações de casos e de óbitos em processo de confirmação durante o período analisado.

Outrossim, devemos considerar a tardia e problemática notificação dos casos e óbitos de indígenas que não estão em áreas sob responsabilidade dos DSEIs. Apesar da manifestação de pesquisadores, indigenistas e indígenas¹¹, e das Ações e Recomendações movidas pelo Ministério Público Federal, somente no mês de maio, os boletins municipais passaram a registrar casos e óbitos de indígenas. Mesmo assim, estas informações sofreram interrupções em suas emissões e na maioria dos casos não identificam os pacientes etnicamente e/ou por localidades.

A não identificação étnica nos prontuários e boletins municipais acarreta em uma grande inconsistência sobre a realidade do contágio entre indígenas. Além disso, é expressão e motivadora da discriminação dos povos indígenas,

sobretudo, àqueles que são tidos vulgarmente como “desaldeados”, tratados em diferentes situações como se fossem menos indígenas, ou falsos indígenas, nas instituições de atendimento¹².

Cabe ressaltar que esta oposição entre indígenas “verdadeiros” - o “índio-modelo”, ou o “hiper-real” (Ramos, 1994) - e os que são menos índios ou “deixaram de ser índios” é calcada fundada em um “preconceito humilhante de que o índio pertence à mata e deve permanecer na sua aldeia na mata” (Baines, 2001).

O contágio de indígenas em Santo Antônio do Içá e na Terra indígena Vale do Javari repetiu o trágico cenário de outras áreas indígenas. Pois, foi através de um médico que atua no DSEI-Alto Rio Solimões que ocorreu a primeira contaminação no município de Santo Antônio do Içá e, na Terra indígena Vale do Javari, os primeiros contágios foram provocados por profissionais da equipe de saúde do DSEI-Vale do Javari¹³. No Alto Rio Negro, há denúncias de que enfermeiros e médicos com Covid-19 mantiveram contato com os indígenas em São Gabriel da Cachoeira¹⁴. Ressaltamos que a responsabilidade desta situação não é dos profissionais que atuam na atenção à Saúde Indígena, mas, da constante precarização do Subsistema de Saúde Indígena/SUS. Por falta de insumos, estas equipes são enviadas às áreas indígenas sem serem testados para a doença, e atuam sem equipamentos de proteção adequados e suficientes.

Considerações finais

A interiorização da Covid-19 exige a desmistificação de algumas imagens sobre a Amazônia. Sua vasta dimensão territorial e as densas áreas florestais são articuladas narrativamente para a manutenção da imagem de isolamento geográfico, vazio demográfico e baixa mobilidade humana. Esta imagem reiterada em discursos governamentais e por outros atores políticos criou a falsa expectativa de que a doença não iria se interiorizar em estados como o Amazonas e, sobretudo, em territórios onde as dificuldades de acesso tornariam as comunidades rurais “intocáveis”.

A ausência de estradas que interligam os municípios e a existência de um único aeroporto na microrregião não impedem uma densa e constante circulação de pessoas, objetos e informações entre comunidades ribeirinhas, territórios indígenas, zonas rurais e centros urbanos dos municípios da região, tampouco, com outras cidades do estado, incluindo a capital Manaus, e localidades diversas na faixa de fronteira. Tal circulação ocorre através dos rios amazônicos e seus interflúvios. Foi após uma viagem em embarcação que chegou o primeiro indivíduo contaminado em Santo Antônio do Içá, do mesmo modo que os profissionais de saúde contaminados se deslocaram no interior da Terra Indígena Vale do Javari e hoje agravaram ainda mais os potenciais de transmissibilidade.

Este forte potencial de mobilidade fluvial não exclui outras formas possíveis de chegada e de circulação de pessoas contaminadas na região, uma vez que outros contágios podem ter se estabelecido através de pessoas que desembarcaram no Aeroporto Internacional de Tabatinga antes das suspensões dos voos; através de deslocamentos terrestres entre Tabatinga e Letícia, ou entre Benjamin Constant e Atalaia do Norte. O que corrobora para a necessidade de pensarmos as diversas rotas que interligam as pessoas desta microrregião e diminuam as distâncias para com os grandes centros urbanos.

Ao destacarmos a composição demográfica da região, esperamos contribuir para com a superação da desbotada imagem de vazio demográfico amazônico. No entanto, cabe-nos ainda uma outra consideração. Não obstante a existência de municípios com vasta extensão territorial, como o de Atalaia do Norte, observamos que há cada vez mais concentração da população nas sedes destes municípios, formando, portanto, uma maior densidade populacional nestas áreas. Assim, forte mobilidade para e entre sedes municipais com forte densidade populacional configuram-se em um ambiente propício para o espalhamento do novo coronavírus.

As políticas de distanciamento social, estabelecidas em decretos municipais e estaduais no Brasil, e em escala nacional em países como a Colômbia, não se demonstraram eficientes para a contenção do espalhamento da doença. Avaliamos que limitar as ações de controle epidemiológico a decretos que diminuam ou proíbam totalmente a circulação de pessoas nesta região amazônica transfronteiriça é insuficiente. Insuficiente por não dar conta da forte dinâmica de circulação de pessoas e objetos, que não se limitam aos portos principais das cidades ou ao marco de fronteira internacional entre Tabatinga e Letícia. E também por acarretar outro problema que afeta a vida das pessoas: o abastecimento de alimentos, insumos de higiene e medicamentos. Ao proibir a circulação entre cidades, ou entre comunidades e sedes municipais, interrompem-se as rotas de circulação dos produtos agrícolas das comunidades rurais e ribeirinhas para as áreas urbanas e, em sentido oposto, o abastecimento de insumos industrializados. Assim, as políticas de distanciamento social deveriam ser acompanhadas de medidas que garantam o abastecimento das distintas localidades.

Um outro agravamento para a saúde da população desta região é a fraca infraestrutura hospitalar e a ausência de Unidades de Tratamento Intensivo. Em todo o estado do Amazonas, somente na cidade de Manaus há unidades de tratamento intensivo. Para esta microrregião, Tabatinga funciona como um polo de atração para onde vão os pacientes que necessitam de tratamento de média complexidade, quando há a necessidade de tratamentos de alta complexidade como internações em UTIs, os pacientes necessitam ser removidos para Manaus (Damasco, Antunes e Azevedo, 2020). Esta situação, que não é nova, aumenta significativamente as possibilidades de falecimento

dos pacientes. Situação similar ocorre com os vizinhos colombianos e peruanos que habitam a faixa de fronteira, necessitando se deslocar para Bogotá-DC ou Iquitos, respectivamente.

Notas

¹ A respeito, conferir: “*Após reduzir boletim diário, governo Bolsonaro retira dados acumulados da Covid-19 do site*” (Portal de Notícias G1, 06/06/2020, Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/06/apos-reduzir-boletim-governo-bolsonaro-retira-dados-acumulados-da-covid-19-de-site-oficial.ghtml>); “*‘Placar da vida’ do governo estimula negacionismo por omitir realidade trágica da covid-19, dizem cientistas*” (BBC News Brasil, 26/05/2020, Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-52765075>); “*Referência global sobre Covid-19, Universidade Johns Hopkins interrompe contagem de dados do Brasil*” (O Globo, 06/06/2020, Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/referencia-global-sobre-covid-19-universidade-johns-hopkins-interrompe-contagem-de-dados-do-brasil-1-24466845>); dentre outros. Links acessados em: 20/06/2020.

² RT-PCR: RT-PCR (Reverse Transcription - Polymerase Chain Reaction) é um teste de Reação em Cadeia da Polimerase com Transcrição Reversa em tempo real que verifica a presença de material genético do vírus, confirmando que a pessoa se encontra com Covid-19. (ANVISA, 2020).

³ Teste rápido: são dispositivos de uso profissional, manuais, de fácil execução, que não necessitam de outros equipamentos de apoio, como os que são usados em laboratórios, e que conseguem dar resultados entre 10 e 30 minutos. (ANVISA, 2020).

⁴ Uma destas iniciativas foi a criação de um consórcio dos veículos de comunicação, sobre isto conferir: “*Veículos de comunicação formam parceria para dar transparência a dados de Covid-19*” (Folha de São Paulo, 08/06/2020, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/06/veiculos-de-comunicacao-formam-parceria-para-dar-transparencia-a-dados-de-covid-19.shtml> Acesso em: 20/06/2020).

⁵ Lideranças indígenas do povo Kokama em Tabatinga afirmam que, somente neste município, são mais de 5 mil indígenas que moram fora de territórios oficialmente reconhecidos. Do mesmo modo, a COPIME tem informado que passam dos 30 mil os indígenas em Manaus. No Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2010) foram registrados 324.834 indígenas residindo em contextos urbanos.

⁶ Disponível em: <https://www.ufrrs.br/sig/mapas/covid19-amazonas/> Acesso em: 20 de junho de 2020.

⁷ Disponível em: <https://www.ufrrs.br/sig/mapas/covid-19-indigenas/> Acesso em: 20 de junho de 2020.

⁸ O Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (NESAM), grupo de pesquisa da Universidade do Estado do Amazonas e Universidade Federal do Amazonas que agrega em suas ações um conjunto de investigações e reflexões em torno das questões

sobre como se configuram as dinâmicas socioambientais na faixa de fronteira do Alto Solimões, estado do Amazonas. Mais informações sobre este grupo de pesquisa podem ser acessadas no Diretório de Grupos de Pesquisas do CNPq ou diretamente no website do NESAM: www.nesam.com.br

⁹ Formada por pesquisadores, organizações indígenas e organizações não governamentais, do Brasil, Colômbia e Peru, a REDE TRANSFRONTEIRIÇA Covid-19, visa avaliar e compreender a situação epidemiológica como região, a partir de análises das situações de vulnerabilidade, o risco de espalhamento e sua interação com os diferentes cenários e contextos dos nossos povos indígenas e as comunidades rurais que habitam a região transfronteiriça amazônica. Mais informações no repositório da rede: https://amazonia.fiocruz.br/?page_id=31692#tab-id-2

¹⁰ Teste molecular, em que o diagnóstico é feito por um ensaio de biologia molecular identificado pela sigla RT-PCR (Reverse Transcriptase Polymerase Chain Reaction), cuja confirmação é obtida pela presença do RNA do vírus na amostra analisada, preferencialmente obtida através de raspagem da mucosa do fundo do nariz (ou da garganta) com uso de uma haste flexível.

¹¹ A respeito, cf.: Carta Aberta aos Agentes dos Poderes Públicos do Alto Solimões (Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/05/instituicoes-pedem-acoes-em-defesa-de-indigenas-do-alto-solimoes-diante-do-avanco-da-covid-19-entre-os-povos/> Acesso em 20 de junho de 2020).

¹² “Povo indígena mais atingido pela Covid-19 vê negligência de hospital militar”. (Folha de São Paulo. 22/05/2020, Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/05/povo-indigena-mais-atingido-pela-covid-19-ve-negligencia-de-hospital-militar.shtml> Acesso em: 20 de junho de 2020).

¹³ “Coronavírus se espalha e ameaça povos no Vale do Javari” (Amazônia Latitude, 06/06/2020, Disponível em: <https://amazonialatitude.com/2020/06/06/coronavirus-se-espalha-e-aumenta-risco-para-indigenas-no-vale-do-javari/> Acesso em 20 de junho de 2020).

¹⁴ “Indígenas denunciam contágio por Covid-19 após visita de enfermeiros”, (Em Tempo, 31 de maio de 2020).

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. DE. (2008). *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8.
- AUBERTIN, C. (org.). (1988). *Fronteiras*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM.
- AZEVEDO, M., Damasco, F., Antunes, M., Martins, M. H. e Rebouças, M. P. (2020). *Análise de Vulnerabilidade Demográfica e Infraestrutural das Terras Indígenas à Covid-19 – Caderno de insumos*. <https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/Caderno-Demografia-Indigena-eCOVID19.pdf>.

- BAINES, S. G. (2001). As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. *Brasil Indígena*, Fundação Nacional do Índio, 7, 15-17.
- CORTÉS, JOSÉ JOAQUIN CARVAJAL., Reis, Rodrigo. e Rapozo, Pedro. (2020). Perfil indígena dos municípios do Alto Solimões-AM / Brasil e dos departamentos da amazônia colombiana. *Cadernos de Estudos Socioambientais*, 1(1). <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/ces/article/view/1821>
- DAMASCO, F., Antunes, M. e Azevedo, M. (2020). Deslocamentos da população indígena para acesso aos serviços de saúde: elementos para ações emergenciais de enfrentamento à Covid-19. *GEOgraphia*, 22(48). <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a42681>
- IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2010. Características da população e dos domicílios: resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE. http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_da_populacao/resultados_do_universo.pdf
- IBGE, INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. *Indígenas. Informações sobre a distribuição da população autodeclarada indígena no território brasileiro*. <https://indigenas.ibge.gov.br/>
- IPEA, INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada. (2015). *Radar IDHM: Evolução do IDHM e de seus índices*.
- FERREIRA, I. C. B. (1988). Ceres e Rio Verde: Dois Momentos da Expansão da Fronteira Agrícola. In: Aubertin, Catherine (org.), *Fronteiras* (pp. 38-59). Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paris: ORSTOM.
- LEAL, D. A. (2013). *Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Amazonas.
- MEDEIROS, R. A. L. DE. (2009). Delineando um quadro para pensar discursos geopolíticos ambientais para a Amazônia: internacionalização, nacionalismos e governanças globais no Brasil e nos EUA. *Série Ceppac*, 023.
- MÉNDEZ, C. (2011). De índio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII- XXI). *Histórica*, 35(1), 53–102.
- NEVES, L. J. DE O. (2012). *Volta ao começo: demarcação emancipatória de Terras Indígenas no Brasil* (Tese de Doutorado). Universidade de Coimbra.
- NÚCLEO DE MÉTODOS ANALÍTICOS PARA VIGILÂNCIA EPIDEMIOLÓGICA DO PROCC / Fiocruz e GRUPO de Trabalho sobre Vulnerabilidade Sociodemográfica e Epidemiológica dos Povos Indígenas no Brasil à Pandemia de Covid-19. (2020). Risco de espalhamento da Covid-19 em populações indígenas: considerações preliminares sobre vulnerabilidade geográfica e sociodemográfica. <https://cutt.ly/8gf2RbQ>

- OLIVEIRA, J. P. DE. (1998) Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(1), 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>
- PEREIRA, H.S., Barbosa, D.E.S. e Saraiva, N. (2020). Mobilidade por barcos de linha e a difusão da pandemia de Covid-19 nos municípios do interior do Amazonas. *Boletim ODS Atlas Amazonas*. Especial n.7. <http://riu.ufam.edu.br/handle/prefix/5749>
- RAMOS, A. R. (1994). The hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, 14,153-171. <https://doi.org/10.1177/0308275X9401400203>
- REIS, R. e Ramos, A. S F. (2018). Direitos territoriais dos povos indígenas: um estudo comparado sobre o brasil e o peru. *Revista Eletrônica da OABRJ* <http://revistaeletronica.oabRJ.org.br/?artigo=direitos-territoriais-dos-povos-indigenas-um-estudo-comparado-sobre-o-brasil-e-o-peru>
- REIS, R. (2013). Os Matsés e as fronteiras: conflitos, territorialização e a construção de uma identidade transfronteiriça (Dissertação de Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco.
- REIS, R. (2015). Entre fissões e fusões - a dinâmica social matsés e os processos de territorialização na fronteira Brasil-Peru. *Revista Ambivalências*, 3(5), 28-60. <https://doi.org/10.21665/2318-3888.v3n5p28-60>
- REIS, R., Comapa, D. D., Wadick, A. A., Castro, A. I. e Rapozo, P. (2020). Povos indígenas do Vale do Javari e o perfil sociodemográfico na cidade de Atalaia do Norte – AM. *Cadernos de Estudos Socioambientais*, 1(1) <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/ces/article/view/1825>
- RIVERO, O. E. DE. (2009). ¿Salvajes opuestos al progreso?: aproximaciones históricas y antropológicas a las movilizaciones indígenas en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 27, 123-168.
- SILVA, F. B. DA. e Aguiar, V. A. S. (Org.). (2016). *Fronteiras amazônicas: vivências, representações e conhecimentos*. Porto Velho: EDUFRO.
- SOUSA, I. DOS S., Lima, S. P. M. de. e Soares, A. P. A. (2020). *A densidade da população urbana no Amazonas e a difusão espacial do Novo Coronavírus: uma perspectiva geográfica* (NOTA TÉCNICA Covid-19 No 001). Manaus: Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Ciência, Tecnologia e Inovação.
- ZÁRATE BOTÍA, C. G. (2008). *Silvícolas, sirigueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedade transfronteiriça en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Letícia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).

A Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo

COVID-19 in the Vale do Javari Indigenous Territory: barriers and misunderstandings in communication with the Korubo

COVID-19 en el territorio indígena Vale do Javari: barreras y equívocos en la comunicación con los Korubo

Juliana Oliveira Silva

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Belaunde, Gilton Mendes, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-28. **Devolvido para revisões:** 2020-08-04. **Data de aceitação:** 2020-09-23

Como citar este artigo: Silva, J. O. (2020). A Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo. *Mundo Amazônico*, 11(2), 145-168. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88675>

Resumo

O novo coronavírus que já assolava diversas regiões do Brasil chegou à Terra Indígena Vale do Javari, Estado do Amazonas, no mês de junho de 2020, região com povos indígenas de recente contato e alta concentração de povos indígenas em isolamento. A pandemia da Covid-19 nos leva ao repensar de antigas formas de relação e comunicação, exigindo-nos práticas de isolamento e, paralelamente, a circulação de informações em uma velocidade jamais vista antes. Na ausência de medicamentos e imunizações, as recomendações sanitárias ganham centralidade enquanto medida de contingenciamento do novo coronavírus. No entanto, a eficácia da comunicação pode esbarrar em entraves e equívocos que permeiam a relação entre os pacientes e as equipes de saúde. A partir de pesquisa de campo realizada junto aos Korubo, povo de recente contato da Terra Indígena Vale do Javari, este artigo intenciona refletir sobre a comunicação informativa no contexto da pandemia da Covid-19.

Palavras chave: Covid-19; Terra Indígena Vale do Javari; Korubo; Recente contato; Comunicação.

Abstract

The new coronavirus that had already been plaguing several regions of Brazil reached the Vale do Javari Indigenous Territory, State of Amazonas, in June 2020, a region with Indigenous Peoples of recent contact and a high concentration of Indigenous Peoples in isolation. The COVID-19 pandemic

Juliana Oliveira Silva. Doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição. Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão. Atualmente, atua junto aos Korubo de recente contato da Terra Indígena Vale do Javari. anailujoliveiras@gmail.com

leads us to rethink old ways of relating and communicating, requiring isolation practices and, at the same time, the circulation of information at a never-before seen speed. In the absence of drugs and immunizations, health recommendations gain centrality as a contingency measure for the new coronavirus. However, the effectiveness of communication can face some obstacles and misunderstandings that permeate the relationship between patients and health teams. Based on field research carried out among the Korubo, indigenous people of recent contact from the Vale do Javari Indigenous Territory, this article intends to reflect on informative communication within the context of the COVID-19 pandemic.

Keywords: COVID-19; Javari Valley Indigenous Territory; Korubo; Recent contact; Communication.

Resumen

El nuevo coronavirus, que ya asolaba varias regiones de Brasil, llegó al Territorio Indígena Vale do Javari, Estado de Amazonas, en junio de 2020, una región con presencia de pueblos indígenas en contacto reciente y con alta concentración de pueblos indígenas en aislamiento. La pandemia del COVID-19 nos lleva a repensar viejas formas de relacionarnos y de comunicarnos, hizo evidente la necesidad de prácticas de aislamiento y, al mismo tiempo, de la circulación de información a una velocidad nunca vista. Ante la ausencia de medicamentos e inyecciones, las recomendaciones de salud pública se vuelven centrales como medidas de contingencia para enfrentar el nuevo coronavirus. Sin embargo, la efectividad de la comunicación en salud puede toparse con obstáculos y equívocos que impregnan la relación entre los pacientes indígenas y los equipos de salud. Basado en una investigación de trabajo de campo realizada con los Korubo, pueblo en contacto reciente del Territorio Indígena Vale do Javari, este artículo pretende reflexionar sobre la comunicación informativa en el contexto de la pandemia del COVID-19.

Palabras clave: COVID-19; Territorio Indígena Vale do Javari; Korubo; Reciente contacto; Comunicación.

Onovo coronavírus chegou à Terra Indígena Vale do Javari, no sudoeste do Estado do Amazonas, fronteira entre Brasil e Peru. No início do mês de junho de 2020, profissionais de saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari, vinculado à Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde no Brasil, foram diagnosticados com Covid-19 dentro da terra indígena, na aldeia São Luiz do povo Kanamari, no médio rio Javari.

A Terra Indígena Vale do Javari abrange um território de 8,5 milhões de hectares, com cerca de 6.317 pessoas, compartilhado por sete povos das famílias linguísticas pano e katukina: Matis, Matsés, Marubo, Kanamari, Korubo, Kulina-pano e Tyohom-dyapá. Dois destes, os Korubo e os Tyohom-dyapá, considerados pelo órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio, como povos indígenas de recente contato. A Terra Indígena Vale do Javari abriga ainda um dos maiores contingentes populacionais de povos indígenas em isolamento: dez registros confirmados (Ricardo e Gongora, 2019, p.24-25).

O histórico epidemiológico da terra indígena é marcado por inúmeros óbitos desde os anos 1960, agravados ao longo dos anos 1980 e 1990, com a interposição de epidemias de cólera, gripe, sarampo, malária, coqueluche e também hepatites virais que, a partir dos anos 2000, se tornaram o principal problema sanitário no Vale do Javari, junto a doenças emergentes, como a mansonelose e a meningite.

O avanço das frentes extrativistas na região caminhou de mãos dadas com a proliferação de doenças entre os povos indígenas. Nos anos 2000, as

questões sanitárias ganharam certo relevo em grande medida pela atuação do movimento indígena, o então Conselho Indigenista do Vale do Javari – hoje União dos Povos Indígenas do Vale do Javari – em atuação com entidades parceiras.¹

A pandemia da Covid-19 soma-se com as enfermidades que já atormentavam os povos da Terra Indígena Vale do Javari e põe em evidência todas as fragilidades do sistema de saúde indígena no Brasil. Repetem-se lacunas de um passado não tão distante, como a escassez de testes para diagnósticos que fomentem a elaboração de planejamentos e a execução de ações.

A chegada do novo coronavírus demanda a criação de novas formas de comunicação, a reformulação de antigas interlocuções, o repensar de logísticas e estruturas de atendimento à saúde vigentes, ou seja, novas modalidades de atuação e relação. Neste artigo, abordarei a presença do novo coronavírus na Terra Indígena Vale do Javari e a relevância da comunicação informativa, com ênfase na situação dos Korubo de recente contato,² a partir de documentos e pesquisa de campo realizada entre janeiro de 2019 e fevereiro de 2020.

O artigo está dividido em duas partes. Na primeira, a partir de documentos, traço uma cronologia da chegada do novo coronavírus na terra indígena, algumas ações adotadas para a proteção sanitária das comunidades e os entraves para o acesso à informação sobre a Covid-19 no caso korubo. Na segunda parte, composta por duas seções, me atenho aos equívocos na relação entre os pacientes korubo e as equipes de saúde, com ênfase nas configurações relacionais e nos distintos modos de ensino-aprendizagem.

Parte 1: a Covid-19 e os entraves na comunicação com os Korubo

Era 13 de março de 2020 quando um informe iniciou as discussões da 6ª Assembleia da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari naquele dia. A assembleia aconteceu entre os dias 11 e 14 de março, na aldeia Nova Esperança do povo Matsés, no rio Curuçá, Terra Indígena Vale do Javari. O informe nos surpreendeu com o anúncio da chegada da Covid-19 nas proximidades: em Cruzeiro do Sul, Acre, Brasil, e em Iquitos, Peru. A informação chegara à aldeia na noite anterior por telefone orelhão.

As propostas imediatas do Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari foram as imunizações nas aldeias da terra indígena (com vacinas pneumocócicas e H1N1) e a procura por locais para isolamento de possíveis casos da Covid-19 em Atalaia do Norte, Amazonas. Na ocasião, o coordenador do Distrito expressou a preocupação com os limites da terra indígena, locais onde não há controle e fiscalização eficaz, resultando em constantes invasões.

Era a primeira vez que os Korubo participavam de uma assembleia do movimento indígena, e isso era motivo de comemoração. Conforme fiz ao longo do evento, expressei a eles os motivos da preocupação generalizada com o novo coronavírus. Malevo e Takvan Vakwë Korubo me lançaram aquele olhar, o de pavor, diante de doenças então desconhecidas por eles. Dessa vez também inédita para os não-indígenas.

Destaquei que, diante da ausência de medicamentos e imunizações, a melhor alternativa para se protegerem contra o novo coronavírus era entrarem floresta adentro e acamparem durante o maior tempo possível. Foi o que eles fizeram. Após o término da assembleia, eles retornaram para suas aldeias no rio Ituí e anunciaram a nova enfermidade aos demais. Populações de duas das quatro aldeias korubo no rio Ituí entraram na floresta. No entanto, depois de algum tempo, retornaram para as aldeias em busca do atendimento de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena para o combate às doenças não-indígenas.

A portaria nº 419/PRES, de 17 de março de 2020, da Fundação Nacional do Índio, que interditou o acesso de civis às terras indígenas para conter a expansão da pandemia da Covid-19, impediu meu retorno às aldeias korubo, paralisando o trabalho de campo em andamento. A partir daí, a tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru já não era mais a mesma: estabelecimentos fechados e reduzido fluxo de pessoas na Avenida da Amizade em Tabatinga, Amazonas. Logo a fronteira entre o Brasil e a Colômbia fechou e o cenário mudou completamente.

A Covid-19 ainda não tinha chegado às aldeias da Terra Indígena Vale do Javari quando comecei a atentar para a ausência de planos de contingência específicos para os povos de recente contato. Passei então a refletir sobre alguns aspectos do atendimento à saúde dos Korubo e estratégias para resguardá-los durante a pandemia. Em meio aos debates acerca do isolamento enquanto principal método de contingenciamento da Covid-19, um aspecto central em minhas reflexões iniciais foram justamente os entraves a um isolamento comunitário dos Korubo no rio Ituí: os deslocamentos das equipes e dos pacientes envolvidos na logística de atendimento à saúde desse povo de contato recente (Silva, 2020).

Após a chegada do novo coronavírus ao Brasil, pesquisas como a realizada pelo Instituto Socioambiental em parceria com o Centro de Sensoriamento Remoto da Universidade Federal de Minas Gerais apontaram a Terra Indígena Vale do Javari como um dos locais mais vulneráveis à pandemia da Covid-19. O índice de vulnerabilidade relaciona-se a fatores, como o elevado registro da presença de povos indígenas isolados; o reduzido contingente populacional de pessoas com mais de sessenta anos; e a presença de invasores.³

Missionários e garimpeiros aproveitaram o contexto da pandemia da Covid-19 para ingressar ilegalmente na terra indígena. Os primeiros, com o

intuito de estabelecer contato forçado com uma parcela dos isolados korubo. Esse planejamento foi barrado através das denúncias do movimento indígena que entrou com ação na justiça.⁴

O Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Solimões, vizinho do Vale do Javari, já vinha apresentando índices de contaminação pela Covid-19 após o diagnóstico de um médico que regressou de uma viagem de férias e testou positivo para o novo coronavírus, no mês de março, nas aldeias atendidas pelo referido Distrito. Através dessa contaminação, no dia primeiro de abril, o Brasil divulgou o primeiro caso da Covid-19 entre povos indígenas.⁵

Apesar do que vinha acontecendo no Distrito Alto Rio Solimões, que a esta altura já se encontrava no nível “Emergência de Saúde Pública”, a Terra Indígena Vale do Javari ainda não possuía barreiras sanitárias ou protocolos rígidos de quarentena. As primeiras iniciativas foram dos indígenas com o apoio da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari e da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio que, no final do mês de abril, fomentaram o retorno daqueles que estavam em Atalaia do Norte para as suas aldeias.

As iniciativas dos órgãos estatais caminharam em ritmo mais lento. O primeiro plano de contingência elaborado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari foi uma cópia fiel do plano de contingência elaborado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena no Brasil. Até então, nesse primeiro plano, a menção aos dois povos de recente contato da Terra Indígena Vale do Javari se restringiu a uma breve apresentação da população total.

No final do mês de maio de 2020, outros planos foram divulgados: um plano de ação e um plano emergencial, ambos da União dos Povos Indígenas do Vale do Javari; e, posteriormente, um segundo plano de contingência do Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari, que quase fora construído sem a participação da Fundação Nacional do Índio. A Coordenação Regional e a Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari – ambas do órgão indigenista oficial –, iam ficar de fora da elaboração deste segundo plano do Distrito e tiveram que reivindicar alguma participação.

No Brasil, diversas Frentes de Proteção Etnoambiental elaboraram planos específicos para os casos de povos indígenas de recente contato, como os Zo'é, os Awá-guajá, o Povo do Xinane etc. Apesar da presença de dois povos de recente contato na terra indígena, a Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari não elaborou planos de contingência voltados para essas duas realidades díspares, apenas colaborou com o plano do Distrito.

Enquanto os planos de contingência não traziam propostas de ações específicas para os povos de recente contato, a Covid-19 se aproximava dos habitantes da Terra Indígena Vale do Javari em perímetros urbanos. Desde o mês de maio de 2020, pessoas Matsés, Marubo, Matis e Korubo, que estavam

em cidades para tratamentos de saúde, foram contaminadas por Covid-19 fora dos limites da terra indígena. Registrou-se o óbito de uma mulher matsés e a contaminação da menina korubo que reside na Casa de Saúde do Índio, ambas em Manaus.

Nesse contexto, dois korubo removidos por causa de um acidente ofídico já tinham escapado da contaminação por Covid-19 no hospital em Atalaia do Norte. Após os dois regressarem para a terra indígena, sem a realização de quarentena, uma das enfermeiras de serviço no referido hospital testou positivo para o novo coronavírus. Por sorte, os korubo não foram infectados.

Quase três meses após o informe sobre a aproximação da Covid-19 na região, o novo coronavírus chegou às aldeias da terra indígena. No dia 04 de junho de 2020, em nota, o Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari anunciou que quatro profissionais de saúde haviam testado positivo para a Covid-19 na aldeia São Luiz do povo Kanamari, no pólo-base médio Javari, que assiste dez aldeias com mais de mil pessoas dos povos Matsés, Kanamari e Kulina. O novo coronavírus se espalhou entre os profissionais de saúde com destino a outro pólo-base, o médio Curuçá, e entre as aldeias no médio rio Javari.

O Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari argumentou que a contaminação ocorreu através de transações comerciais entre indígenas e não-indígenas, brasileiros e peruanos, responsabilizando os indígenas pelo contágio da Covid-19 nas aldeias. No dia 05 de junho, em ofício, a Associação dos Kanamari do Vale do Javari e a Associação Matsés do Alto Jaquirana contra argumentaram a nota do Distrito, informando que os profissionais de saúde haviam realizado transações comerciais com não-indígenas nas proximidades do pólo-base. As associações informaram ainda que, além do surto de malária que acometia a aldeia São Luiz, havia então quinze casos do novo coronavírus em monitoramento, cinco famílias sintomáticas e apenas sessenta testes rápidos para 244 pessoas.⁶

No dia 07 de junho, em nota, o movimento indígena literalmente pediu socorro à sociedade brasileira e à comunidade internacional devido a situação de emergência sanitária que se instalou na Terra Indígena Vale do Javari.⁷ Apavoradas, famílias inteiras, mesmo sem materiais para as atividades de caça e pesca, entraram floresta adentro após a contaminação entre os profissionais de saúde no médio rio Javari.⁸

Os documentos das associações, do movimento indígena e do Ministério Público Federal destacaram, dentre vários aspectos, a ineficácia da realização de quarentenas em cidades com registro de casos da Covid-19, como Atalaia do Norte e Tabatinga, Amazonas. Nesse momento, já havia um acordo interinstitucional entre a Fundação Nacional do Índio e a Secretaria Especial de Saúde Indígena sobre a necessidade de realização das quarentenas dentro da terra indígena.

Todavia, o Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari enviou profissionais de saúde que cumpriram quarentena em perímetros urbanos para diferentes calhas de rio dentro da terra indígena, até mesmo para o atendimento dos Korubo de recente contato no rio Ituí. A finalização da construção de uma casa de quarentena foi anunciada após a contaminação das aldeias no médio rio Javari.⁹

No dia 21 de junho de 2020, um relatório antropológico em produção desde o final do mês de maio foi divulgado através do Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, na tentativa de alertar sobre algumas peculiaridades dos dois povos de recente contato da Terra Indígena Vale do Javari, sugerindo algumas estratégias e ações diante da ausência de planos de contingência específicos para esses povos e da emergência sanitária que se instaurou a partir da contaminação no médio rio Javari.

Um dos aspectos abordados nesse relatório, intitulado “Emergência Sanitária no Vale do Javari e a situação dos povos de recente contato diante da Covid-19”, foi a necessidade de estratégias de comunicação para informação e monitoramento da situação sanitária nas aldeias desses dois povos de recente contato.¹⁰

O incentivo ao isolamento comunitário e, paralelamente, a comunicação têm sido estratégias adotadas por organizações e iniciativas diversas para disseminar informações sobre a prevenção da Covid-19 entre os povos indígenas. Na tentativa de elucidar alguns aspectos do novo coronavírus, imagens, vídeos e áudios sobre a Covid-19 foram traduzidos para diferentes línguas indígenas no Brasil. Em alguns contextos, essa iniciativa pode encontrar solo fértil, proporcionado pela presença de energia elétrica, pelo acesso à internet e aparelhos de comunicação, como telefones celulares.

Contudo, os contextos das populações indígenas são díspares. No caso dos povos de recente contato, nos deparamos ainda com outro nível de acesso aos códigos não-indígenas. Então como construir iniciativas de comunicação junto a povos indígenas de contato recente? Como estabelecer diálogos em localidades onde o acesso é exclusivamente fluvial e não há energia elétrica ou telefonia nas aldeias? Estes são alguns aspectos da situação atual dos Korubo de recente contato da Terra Indígena Vale do Javari.

Diante da necessidade de isolamento comunitário para prevenção contra a Covid-19, os Korubo de recente contato, se encontram, ao contrário, expostos a diversas relações com agentes institucionais (da Fundação Nacional do Índio e da Secretaria Especial de Saúde Indígena), invasores e povos vizinhos na terra indígena.

No baixo curso do rio Ituí, os Korubo lidam com a contínua presença dos invasores, caçadores e pescadores ilegais, que ingressam na terra indígena

por meio de “furos” (atalhos conhecidos) e, estrategicamente, chegam a doar objetos aos Korubo quando os encontram. Ocasões recorrentes, sobretudo, no verão amazônico, quando os Korubo aproveitam o surgimento das praias para coletar ovos de tracajá.

Os Korubo também se relacionam de forma relativamente contínua com os Matis e os Marubo, povos com os quais compartilham calhas de rio e que, eventualmente, vão às cidades do entorno em busca de suprimentos para suas aldeias. Os Marubo no rio Ituí, quando estão retornando das cidades para suas aldeias, são abordados pelos Korubo de recente contato, com o objetivo de trocarem produtos da roça por alimentos industrializados. Tais objetos e aproximações podem ser alguns dos principais vetores de contaminação da Covid-19, sobretudo, se considerarmos a morosidade para a instalação das barreiras sanitárias na terra indígena.¹¹

Diante dos entraves ao isolamento comunitário, uma das alternativas que se apresenta é a comunicação. Entretanto, há que se considerar os entraves à interlocução. As aldeias korubo no rio Ituí contam apenas com radiofonia e recebem visitas periódicas das equipes de saúde instaladas fora das aldeias, na Unidade Básica de Saúde Indígena, na Base de Proteção Etnoambiental da Fundação Nacional do Índio, um dos principais pontos de entrada da terra indígena, com grande fluxo de pessoas e alto risco de contaminações.

Outro aspecto decisivo para a reflexão das estratégias comunicativas é a ausência de um agente indígena de saúde entre os Korubo. A formação de um agente de saúde korubo no rio Ituí é uma das principais demandas deles para a Secretaria Especial de Saúde Indígena. Conforme previsto nos planos de contingência elaborados pelo Distrito, o papel do agente indígena de saúde é auxiliar as equipes no monitoramento das síndromes, gripal e respiratória aguda grave, e mediar a comunicação entre determinado povo e as equipes de saúde no combate à Covid-19.

Diante disso, no contexto da pandemia, as principais portas de comunicação com os Korubo no rio Ituí são as equipes multidisciplinares da Secretaria Especial de Saúde Indígena e, eventualmente, os servidores da Frente de Proteção Etnoambiental Vale do Javari, da Fundação Nacional do Índio.

Entretanto, as relações entre os Korubo e as instituições são complexas e, por vezes, envolvem uma opacidade na comunicação proveniente de equívocos. Aqui me aterei às interlocuções dos Korubo com as equipes de saúde. Conforme veremos, a aceitação deles aos medicamentos farmacêuticos e aos atendimentos realizados pelos profissionais de saúde contrasta com a resistência às recomendações sanitárias.

Parte 2: equívocos na comunicação com os Korubo

Medição da temperatura, pesagem, verificação da pressão, curativos, ingestão e aplicação de medicamentos injetáveis são procedimentos sanitários aceitos pelos Korubo sem grande resistência. Apesar da relativa facilidade para medicá-los e examiná-los, uma das maiores dificuldades das equipes de saúde é fazer com que os Korubo sigam as recomendações sanitárias: aspecto central no combate ao novo coronavírus.

Os profissionais do setor de endemias, como os microscopistas para diagnóstico de malária, recomendam que os Korubo façam um descampado na aldeia, entre a maloca e a floresta, para afugentar mosquitos e serpentes e, assim, reduzir a incidência de malária e os acidentes ofídicos. Enfermeiros e técnicos alertam os Korubo sobre a necessidade de “ter cuidado” para as crianças não “brincarem” com objetos perfurocortantes, evitando “acidentes”. O uso contínuo dos produtos ortopédicos no pós-operatório ou em casos de fraturas é outro motivo de constantes advertências.

As equipes fazem diversas recomendações sanitárias aos Korubo que, por vezes, acenam em sinal de concordância, mas dificilmente executam. Tentam ainda explicar aos Korubo os gastos monetários envolvidos em remoções e tratamentos de saúde. Para os profissionais de saúde, essa dificuldade na comunicação é evidente, conforme o seguinte comentário: “Toda permanência nós [profissionais de saúde] conversamos com eles [Korubo] sobre isso. Explicamos para eles entenderem um pouco como realmente funciona o sistema. É um pouco complicado para eles entenderem, mas nós tentamos explicar de um jeito para ver se entra um pouco na cabeça deles.” (dezembro, 2019).

Os equívocos na comunicação entre os profissionais de saúde e os Korubo – presentes nas relações com outras instituições, como a Fundação Nacional do Índio –, envolvem pelo menos dois aspectos: as configurações das relações e os modos de ensino-aprendizagem. “Equívoco” aqui não diz respeito a enganação ou erro, e sim a um conceito que pode ser pensado de forma controlada ou não controlada.

Por um lado, o equívoco na acepção controlada é uma dimensão constitutiva da própria antropologia enquanto arte de controlar a comparação tradutiva entre antropologias. O papel da tradução é potencializar a equivocação enquanto diferença de perspectiva: base-estímulo da relação. O pressuposto é que não estamos falando das mesmas coisas, ou seja, o controle está ligado à consciência de que existem distintos mundos e sistemas de referência (Viveiros de Castro, 2004). Por outro lado, a acepção não controlada do equívoco diz respeito ao pressuposto da univocalidade e à incompreensão de que as compreensões e os mundos são distintos – justamente o que acontece entre os profissionais de saúde e os Korubo, conforme veremos.

Ao trazer a questão das recomendações sanitárias e a comunicação informativa como “matérias de preocupação”, o esforço aqui é repensar os equívocos entre os Korubo e os profissionais de saúde para além da ideia de “diferenças culturais” – pois, não se tratam de diferentes perspectivas em torno de um universo –, e sim como “conflitos ontológicos”, ou seja, diferentes perspectivas em torno de um pluriverso (Blaser, 2009; 2013; 2016). Alguns exemplos de equívocos nas relações entre indígenas e Estado constam nas análises de Mario Blaser, José Kelly e Ximena Rojas.

Os chamados *atiku*/caribu (ou ainda, rena) possuem significados tão díspares quanto o ato de caçar para os Innu e para o governo no Québec: grosso modo, *atiku* é uma pessoa não-humana com vontades, enquanto o caribu é um animal movido por seus instintos. Tratam-se de “composições” múltiplas que co-ocorrem parcialmente, podem ser mais ou menos estabilizadas, e devem ser consideradas como “matéria de preocupação” em vez de “matéria de fato” para evitar a hierarquização das perspectivas em relação a um mundo factual/real (Blaser, 2016).

Conflitos ontológicos envolvendo saúde, por sua vez, se expressam em projetos díspares dos yanomamis e do governo venezuelano – o “devir branco” e o “fazer índios” –, caracterizando um equívoco. Ambos os projetos entram em confronto e produzem resistências mútuas e dúvidas recíprocas quanto à capacidade mental de compreensão uns em relação aos outros (Kelly, 2003; 2005; 2010). Equívocos também se expressam em torno das concepções de doenças. Rojas (2019a; 2019b) discute os equívocos não controlados entre os Awajún e o governo peruano no tratamento da AIDS.

A ideia de vírus, presente na concepção dos profissionais de saúde, não encontra eco no cotidiano awajún. As concepções awajún – “*játa SIDA*” e “*waweamu* com sintoma de SIDA” – expressam essa enfermidade enquanto experiência heterogênea, produtora de novas práticas de cura, atrelada ao contexto da colonização, ou seja, o término de um período em que não existiam enfermidades entre os Awajún.

A concepção biomédica de VIH/SIDA é insuficiente para a compreensão dessa experiência entre os Awajún, cuja cura envolve múltiplos agentes, humanos e não-humanos, como as plantas: “*Lo que para el punto de vista biomédico era una epidemia causada por un virus, desde el punto de vista awajún era, en parte, un movimiento de descontrol de las prácticas sexuales y de las actividades de brujería entre awajún.*” (Rojas, 2019a, p.786). A antropóloga alerta ainda que para uma abordagem dessa epidemia entre os Awajún é necessário atentar à agência das mães como geradoras de força e memória no cuidado com os filhos enfermos.

A falta de consciência acerca dos significados alternativos em jogo e a reconfiguração dos símbolos do outro em convenções não-indígenas são

aspectos que também caracterizam o equívoco entre os Korubo de recente contato e os profissionais de saúde na Terra Indígena Vale do Javari. Parte do que Kelly (2010, p. 276) chamou de “economia política de saúde” consiste em considerar as redes de relações envolvidas no atendimento à saúde indígena – neste caso, um dos componentes dessa rede são as relações entre os pacientes korubo e as equipes de saúde – e recuperar o caráter relacional da noção de cultura utilizada nas políticas públicas para uma distribuição menos desigual das responsabilidades entre os pacientes e os provedores do serviço sanitário.

No caso korubo, se formos além do médico, é impossível negar as repercussões do *status* de “caceteiros” na relação entre eles e as instituições do governo. O passado conflituoso no contexto da expansão das frentes extrativistas na região do Vale do Javari é conhecido e, muitas vezes, relacionado diretamente aos Korubo. O número de óbitos foi incontável e pendeu para os isolados, embora os registros sejam escassos.

Documentos e arquivos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação e da Biblioteca Virtual do Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio, narram alguns massacres aos isolados korubo, por vezes, verdadeiras caçadas, como o episódio no Lago Gamboá em 1989, quando quatro isolados korubo foram perseguidos por um grupo de não-indígenas e três korubo foram assassinados (CEDI, 1990, p. 277). Um dos poucos conflitos envolvendo isolados que foi investigado.

Registrou-se ainda uma série de ataques e assassinatos aos servidores da Fundação Nacional do Índio por parte dos isolados nas tentativas mal sucedidas de atração, ou ainda, posteriores ao contato bem sucedido com um subgrupo korubo em 1996. As bordunas cravadas no solo após os embates são uma insígnia bélica korubo deveras conhecida na região. No imaginário regional ainda circula essa reputação dos “caceteiros”. Tal contexto de hostilidades contribuiu para deixar alguns resquícios de receios e desconfianças nas relações entre os Korubo e os não-indígenas ainda hoje.

Em relação às instituições, muitas vezes, os Korubo oscilam entre provocar o medo ou inspirar a compaixão. Quando querem pressionar os agentes institucionais para o atendimento de suas demandas, por vezes, fazem ameaças (“vou cacetar”), cuja frequência vem reduzindo gradualmente. Diante disso, as equipes de saúde se posicionam, exigindo dos Korubo mais “respeito”, e ameaçam deixá-los para trabalhar com outros povos da terra indígena. Esse tipo de ameaça aciona a repercussão do *status* de “caceteiro”. O possível abandono alegado por parte dos profissionais de saúde frequentemente vem acompanhado do alerta da desassistência sanitária (“por isso, ninguém quer trabalhar com vocês”). Considere-se que essa afirmativa estratégica se respalda no fato de que nem todos os recursos humanos disponíveis no Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari querem trabalhar com os Korubo de recente contato.

Para mitigar o efeito das tensões e garantir a permanência das mesmas equipes de saúde, os Korubo tentam suscitar a compaixão, afirmando sua capacidade de cuidado (“nós cuida [dos profissionais de saúde]”) e, estrategicamente, colocam-se na posição daqueles que supostamente perderam a medicina tradicional (“nós não sabe remédio do mato”) e, portanto, necessitam da assistência biomédica oferecida pela Secretaria Especial de Saúde Indígena. No cotidiano, longe dos olhos dos agentes institucionais, a biomedicina e a medicina tradicional korubo se complementam.

As interações com as instituições governamentais são também permeadas por brincadeiras e risos, petições e trocas. As equipes de saúde, particularmente, têm maior proximidade com os Korubo devido à periodicidade das visitas às aldeias no rio Ituí a cada quatro dias. Possuem um conhecimento razoável do cotidiano e dos assuntos vigentes nas aldeias. Os Korubo aproveitam as visitas para interagir, sondar e contar as novidades. No entanto, o receio e a desconfiança persistem em ambos os lados, ainda que sutilmente.

Por parte dos Korubo, uma das formas de lidar com as instabilidades e o sentimento de medo nas relações com as equipes de saúde é exigir menor rotatividade desses profissionais, ou seja, equipes de saúde relativamente fixas com revezamento para as folgas. Os Korubo argumentam que (i) os profissionais de saúde novatos “têm medo” deles e, por isso, “não examinam direito”; (ii) sentem medo dos profissionais de saúde novatos por serem desconhecidos. O sentido de examinar, para os Korubo, relaciona-se com a proximidade e o contato físico e tem forte expressão na auscultação, o que eles chamam de “escutar o coração” (*kwake winte*).

Do ponto de vista dos profissionais de saúde, por sua vez, uma das principais queixas é que os Korubo frequentemente dão “alarmes falsos” sobre seu estado de saúde, denotando o baixo grau de confiabilidade na relação entre os indígenas e os agentes institucionais.

Em meio a essa configuração relacional, frequentemente, servi de testemunha na relação entre os Korubo e as equipes de saúde: se alguém manifestava algum sintoma na aldeia, como diarreia ou vômito, os Korubo me chamavam repetidas vezes para olhar as ocorrências; durante as visitas, as equipes de saúde confirmavam comigo algumas informações dadas pelos Korubo sobre determinados sintomas ou me perguntavam se eles estavam seguindo as recomendações sanitárias.

As mudanças súbitas de humor e o receio das reações inesperadas dos Korubo diante de possíveis decessos em sua população são temas nas conversas entre os agentes institucionais, sobretudo, os profissionais de saúde, que lidam diretamente com a questão da vida-morte. A opacidade na comunicação entre os Korubo e as equipes de saúde ultrapassa as diferenças entre as línguas portuguesa e korubo. Por um lado, alguns processos relacionados à ingestão

dos medicamentos e seus efeitos, ao adoecimento e à cura das doenças não-indígenas permanecem obscuros para os indígenas; por outro lado, para os não-indígenas, a medicina tradicional korubo é inexistente.

Grande parte dessa opacidade relaciona-se a dois pressupostos frequentes nos diálogos com os não-indígenas. Tais pressupostos refletem uma visão fragmentada das redes de relações operantes no sistema de saúde atrelada à uma concepção não relacional de cultura (Kelly, 2010), vinculada diretamente ao que é classificado como “problema de saúde” dos Korubo.

O primeiro, que chamarei aqui de pressuposto da inteligibilidade, se expressa nos diálogos em língua portuguesa, com ou sem o auxílio de tradutor korubo, utilizando expressões corriqueiras para os não-indígenas, cujos sentidos são desconhecidos até mesmo pelos Korubo que já têm alguma compreensão da língua portuguesa. Esse pressuposto faz com que os não-indígenas tenham a certeza de que estão sendo compreendidos, logo, futuras ações são consideradas responsabilidade dos indígenas.

Disto decorre a culpabilização dos Korubo por alguns sintomas e enfermidades, como: no verão, a diarreia é atribuída ao consumo de grande quantidade de ovos de tracajá; a gripe é atribuída aos demorados banhos na beira do grande rio; os acidentes com crianças, a depender do caso, são imputados à uma mãe considerada como alguém que “não cuida dos filhos”.

O segundo, o pressuposto da incompreensão, relaciona-se à ideia de que os Korubo por serem de recente contato não compreenderão as explicações, por isso, esforços comunicativos são minimizados. Parte-se da premissa de uma incapacidade mental dos indígenas para a compreensão dos procedimentos não-indígenas, o que limita a comunicação antes mesmo de qualquer tentativa de efetivá-la. Deste segundo pressuposto, resultam recusas dos Korubo a determinados tratamentos de saúde.

De algum modo os chamados “problemas de saúde” dos Korubo são sanados com o uso de medicamentos, como é o caso da malária. Porém, na ausência de medicamentos (atual situação diante da Covid-19), é possível escapar ou adiar o diálogo? Uma estratégia adotada pelos agentes institucionais tem sido, a partir da trágica experiência dos recém-contatados com o vírus da gripe, acionar o sentimento de medo em relação ao novo coronavírus para que os Korubo sigam as recomendações sanitárias. Todavia, essa não é uma estratégia eficaz a longo prazo.

Esses dois pressupostos, o da inteligibilidade e o da incompreensão, entram em cena nas relações entre os Korubo e as equipes de saúde, e resultam em comunicações turvas. O que, por sua vez, alimenta uma concepção entre os Korubo de que os não-indígenas “conhece nós não”, conforme dizem. A logística das “visitas” periódicas às aldeias nada tem a ver com a concepção

korubo do ato de conhecer: relacionado à convivência, ao permanecer (*tsale*), ao comer junto (*kutkai*) e às caminhadas (*kapoe*) nas roças e nas atividades de caça, pesca e coleta.

Uma vez considerado esse componente da rede de relações do atendimento à saúde dos Korubo, é possível repensar parcialmente um dos motivos da falência das recomendações sanitárias – mais adiante, retornarei às recomendações mencionadas no início desta seção – e a inquietação do profissional de saúde ao afirmar os esforços contínuos das equipes na comunicação não exitosa com os Korubo de recente contato.

A fala do profissional de saúde é emblemática. Explicita o caráter contínuo das tentativas fracassadas e, mais que isso, evidencia o formato não dialógico. Tratam-se de explicações sobre o funcionamento do suposto mundo real/factual (“como realmente funciona”), o que nos deixa entrever a ideia de que os Korubo habitam na porção fictícia ou irreal desse mesmo mundo.

Ao desconsiderar a existência do pluriverso e dos distintos sistemas de referência, a falência na comunicação é justificada pela complexidade das explicações dos não-indígenas e pela suposta incapacidade mental dos Korubo para compreendê-las: “É um pouco complicado para eles entenderem, mas nós tentamos explicar de um jeito para ver se entra um pouco na cabeça deles”. A comunicação informativa aqui se expressa como “matéria de fato”, o que pressupõe a existência de um único mundo, onde são hierarquizadas as diferentes perspectivas, como se estivéssemos falando da mesma questão sob pontos de vista diferentes. Um grande equívoco.

Os receios e as desconfianças somados aos pressupostos nas comunicações com os Korubo de contato recente, seja a crença excessiva na inteligibilidade ou a ideia da inevitável incompreensão, se refletem em determinados formatos de relação com as instituições. As equipes de saúde são presentes no modo de vida atual pós-contato, porém, concebidas como agentes externos não totalmente desconhecidos. Em grande medida, esse formato de relação explica o porquê as recomendações sanitárias continuam sendo um grande desafio no atendimento à saúde dos Korubo de recente contato.

Modos de transmitir e fixar conhecimentos

O *status* aguerrido dos “caceteiros” incide na configuração das relações entre os pacientes korubo e os profissionais de saúde e, por conseguinte, explicita parcialmente as dificuldades na comunicação informativa com os Korubo de recente contato. Somam-se à isso as consequências (i) da ideia de cultura vinculada aos chamados “problemas de saúde” dos Korubo e (ii) da visão fragmentada da rede de relações envolvida no atendimento à saúde indígena (Kelly, 2010, p. 280).

A premissa de que existe um mundo real que deve ser explicado pelos agentes institucionais a um povo indígena de recente contato resvala no equívoco não controlado – a desconsideração dos distintos sistemas de referência e mundos variados –, e se reflete em uma resistência mútua: os Korubo não atentam para o que dizem os profissionais de saúde, e os profissionais de saúde não consideram o que dizem os Korubo.

A falência das recomendações sanitárias, no caso korubo, pode ser pensada também em termos dos distintos modos de transmissão de conhecimentos e aprendizagem. Creio que juntos – a configuração relacional e os modos de ensino-aprendizagem –, esses dois aspectos podem nos ajudar a refletir sobre os caminhos para uma comunicação informativa mais eficaz no contexto pandêmico e pós-pandêmico. A literatura etnológica traz interessantes reflexões sobre os processos de transmissão de saberes e a aquisição de conhecimentos entre povos pano.

Um exemplo é a construção de representações sobre entidades invisíveis que causam enfermidades, como os *yoshi*, entre os Sharanahua do rio Purus. As crianças crescem ouvindo relatos dos adultos, figuras consideradas de autoridade, que as alertam sobre a periculosidade dessas entidades. A relação entre os adultos e as crianças é caracterizada por confiança: plano de fundo para construção e veiculação desse conhecimento sobre seres invisíveis, mas cuja presença pode ser detectada. Ao longo do crescimento, elas aprendem que podem construir seu conhecimento e sua experiência com esses seres: vê-los em seus sonhos; ouvi-los e observar seus rastros durante as caçadas (Déléage, 2009).

A epistemologia kaxinawa, por sua vez, vincula-se a uma teoria das almas: um corpo *huni kuin* é constituído por uma pluralidade de almas (McCallum, 1999). Algumas delas complementam-se na fixação do conhecimento e da memória nos corpos, e na construção das agências e das pessoas (Lagrou, 2006; 2007). A transmissão de saberes entre os Kaxinawa chama nossa atenção para o fato de que os corpos precisam ser preparados para receberem e fixarem conhecimentos generizados. A observação e a imitação são centrais no processo pedagógico. Aprende-se olhando e imitando.

A noção de preparação do corpo para receber e fixar conhecimento e memória requer o aprimoramento das capacidades sensoriais e perceptivas do corpo, como é o caso da técnica do *kene shipibo-konibo*. As mulheres shipibo-konibo aprimoram e fortalecem sua visão através das curações com plantas consideradas poderosas. O universo da visualidade está no pensamento: *locus* da visualização dos desenhos imateriais que são materializados no processo de imitação (Belaunde, 2012).

O conhecimento interiorizado (*sinan*), constituinte da pessoa matsés, pode ser transmitido ou adquirido através do uso de substâncias vegetais e

animais, e das relações humanas e não-humanas (Matos, 2014, p. 91-3). O rapé de tabaco, sobretudo, quando soprado pelos mais velhos nos mais jovens é um vetor de transmissão desse conhecimento. Os mais velhos são figuras de autoridade, detentores de um conhecimento diferenciado e, por isso, desejável de ser absorvido. Com o passar do tempo, os adultos vão aplicando substâncias vegetais e animais nos seus próprios corpos, tornando-se agentes na construção, no aperfeiçoamento corporal e fortalecimento do seu *sinan*.

Inúmeros exemplos na literatura sobre povos pano trazem reflexões sobre o quanto a transmissão de conhecimento está imbricada com as relações entre humanos e não-humanos; a centralidade do corpo; e a preeminência de determinados sentidos, como a visão e a audição, na pedagogia desses povos e na produção e veiculação de conhecimentos marcados por gênero e idade.

Aqui reside a centralidade do corpo enquanto “diacrítico ontológico” no perspectivismo ameríndio: cerne das diferenças cruciais entre as pessoas. O corpo é fabricado em processos intencionais e periódicos através de um conjunto de intervenções sobre as substâncias corporais, que objetivam o seu preparo e aperfeiçoamento contínuo para receber e fixar os conhecimentos (Viveiros de Castro, 2004; 1979).

Os Korubo compartilham aspectos similares com outros povos pano nos modos de transmissão de conhecimentos e aprendizagem, onde o corpo (para além da concepção biologizante) é central. Seria necessário outra ocasião para discutir a corporalidade e a constituição da pessoa korubo. Aqui me aterei a alguns aspectos que possam contribuir para a discussão da pedagogia korubo, seus modos de transmitir conhecimentos e fixá-los.

Substâncias vegetais e animais são utilizadas na construção, no aperfeiçoamento e preparo corporal das crianças korubo para aquisição e fixação de conhecimentos. Uma delas é a folha do cubiu (*Solanum sessiliflorum*), na língua korubo chamada *pokes*, utilizada para espantar a preguiça do corpo das crianças, estimular o crescimento e controlar as traquinagens.

Além de construir o corpo, a folha do cubiu é parte da pedagogia korubo: uma ameaça *pokes* faz a criança refletir. Os golpes com *pokes* têm, portanto, valor terapêutico e pedagógico, o que remete aos golpes dos *mariwin* entre os Matis (Erikson 1986; 1996; 2002; 2003). O crescimento das crianças é impulsionado a partir das atuações e relações com outrem, pois bater o *pokes* (*txuxe*) em alguém é contribuir com o seu crescimento e fortalecimento.

Há ainda, entre os Korubo, a transmissão de conhecimento e representação compartilhada sobre o *sampin*: um ser causador de enfermidades e até morte, cujos rastros e vestígios da sua presença podem ser observados e ouvidos. As crianças crescem aprendendo os cuidados em relação a esse ser: entrar na maloca antes do anoitecer, pois, segundo os adultos, é perigoso ficar do lado

de fora; apagar as velas e lanternas acesas ao ouvirem o som de aproximação do *sampin*; mudar o caminho e ficar em silêncio ao observarem os vestígios da presença dele.

A visão (*ise*) e a audição (*kwake*) são sentidos que conduzem a um estado de compreensão e conhecimento (*unane*). Um aspecto muito marcante na convivência com os Korubo era o fato de sempre chamarem minha atenção dizendo *ista* (veja) ou *kwata* (ouça), na tentativa de treinarem o meu olhar e a minha audição para o aprendizado a partir da observação-imitação. Quando as mulheres korubo queriam ensinar-me a produzir artefatos diziam *ista!* e continuavam a execução da peça por minutos ou até horas, sem jamais pegar nas minhas mãos para tentar me ensinar. O aprendizado era eminentemente a partir do *ise*.

Observar com atenção repetidas vezes para depois conseguir imitar. Ao imitar algo que se observou bastante, se diz então que uma pessoa sabe (*unane*). *Unane* é sinônimo de compreensão, mas também é utilizado pelos Korubo para se referirem ao sentimento que os não-indígenas nomeiam como saudade, ou seja, o sentido de lembrança e memória. Por vezes, os Korubo utilizam o cognato *sinanek* da língua matis para remeter à nostalgia em relação aos vivos, mas também aos mortos (Erikson, 1999, p. 188).

Ista ou *kwata* são imperativos que eles não dizem com tanta frequência para suas crianças, pois elas estão crescendo treinadas para *ise* e *kwake*. As crianças korubo estão presentes em todas as atividades dos adultos, acompanhando-os nas roças, nas caçadas, nas pescarias, nas coletas de mel e frutos, nas conversas na maloca, nas remoções para tratamentos de saúde fora das aldeias etc. De modo que meninos e meninas imitam homens e mulheres korubo em suas habilidades produtivas cotidianas.

Os objetos perfurocortantes, cuja proximidade com as crianças korubo é tão criticada pelas equipes de saúde, são onipresentes na criação delas. Do ponto de vista dos profissionais de saúde, uma criança portar um objeto perfurocortante nas mãos é uma situação de “perigo”, considerada “irresponsabilidade” dos adultos em relação à criança, ou ainda, falta de cuidado. Do ponto de vista korubo, os objetos perfurocortantes são mais que ferramentas de trabalho. Tratam-se de objetos que constituirão pessoas, homens e mulheres korubo hábeis.

Portanto, se as equipes de saúde despendem tempo em sermões para que os Korubo “vigiem” as crianças, a fim de evitar que elas “brinquem” com objetos perfurocortantes; os adultos korubo não apenas não confiscam os objetos perfurocortantes das mãos das crianças, como às vezes são eles mesmos que entregam para elas. Enquanto os adultos desempenham suas atividades cotidianas, as crianças descascam macaxeira, cortam plantinhas, palha, cana-de-açúcar etc.

O terçado dos adultos (*kweysante*) remete às facas (*kewysante vakwê*) que, na língua portuguesa, equivale ao diminutivo: terçado pequeno ou terçadinho. As facas são os pequenos terçados das crianças. Desde pequenas, elas vão se familiarizando com esses objetos que fazem parte de sua constituição como pessoas produtivas. Processualmente, os Korubo aprendem a se familiarizar e a construírem suas próprias experiências com os lugares, com os objetos e com outros seres.

A recomendação sanitária das equipes esbarra, portanto, na concepção korubo acerca dos objetos perfurocortantes e da produção de pessoas generizadas e produtivas. A insistência das equipes de saúde para que os Korubo façam um descampado em suas aldeias também não encontra eco e traz em si uma conotação não-indígena do que é considerado belo-limpo em contraposição ao feio-sujo.

Capinar, para os profissionais de saúde, para além de afugentar mosquitos e serpentes, é um ato de limpeza. Para eles, uma aldeia limpa é aquela sem capim ou ervas, com um descampado, onde geralmente há um campo de futebol. Para os Korubo, por sua vez, a ideia de capinar atrelada à limpeza é um tanto estranha e vem sendo imposta através das críticas frequentes feitas por agentes institucionais sobre o aspecto de suas aldeias.

A proximidade entre as malocas e a floresta e o solo irregular, características das aldeias korubo, fazem parte também de um recente processo de sedentarização. A concepção de sujo, para os Korubo, nada tem a ver com o capim e as ervas nas proximidades das suas malocas. Mais estranho ainda é o fato deles mesmos serem considerados os responsáveis pela malária que os acomete. O equívoco permanece, resultando em altos índices de malária e críticas frequentes ao aspecto das aldeias korubo. Para solucionar o que, para os profissionais de saúde, é um “problema de saúde” dos Korubo, agravado pela “cultura deles”, haja cloroquina e hidroxicloroquina.

Os modos de transmissão de conhecimentos e saberes entre os povos pano contrastam fortemente com o formato das recomendações das equipes de saúde. Percebe-se que a dimensão processual no aprendizado entre os Korubo vai de encontro às advertências pontuais, características das recomendações sanitárias.

A preeminência da visão-imitação na pedagogia korubo contrasta com a pedagogia discursiva dos profissionais de saúde, que ditam o que fazer sem encontrar eco nas práticas. O contexto de fundo, o âmbito das relações com resquícios de receios e desconfianças, arremata os equívocos não controlados na comunicação entre os Korubo e as instituições, reduzindo a potência que as recomendações sanitárias poderiam ter nesse contexto pandêmico para o resguardo dos Korubo de recente contato.

Para concluir: repensar e reconfigurar é possível?

A chegada do novo coronavírus às aldeias da Terra Indígena Vale do Javari evidencia bruscamente as fragilidades das instituições indigenistas no Brasil. De março a junho de 2020, poucas ações foram efetivadas, sobretudo, para os povos indígenas isolados e de recente contato. No mês de junho, a notícia da contaminação dos quatro profissionais de saúde no pólo-base médio Javari foi a concretização de uma catástrofe já anunciada.

Do início do mês de junho até agosto, de acordo com os dados do órgão de saúde indígena, a contaminação multiplicou-se para 441 casos confirmados e dois óbitos por Covid-19 na terra indígena. Com a contaminação nas aldeias, o novo coronavírus avança cada vez mais em direção aos povos indígenas isolados.¹²

Por um lado, a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari, junto a organizações parceiras, como os Expedicionários da Saúde, têm se empenhado na instalação das enfermarias de campanha na terra indígena. Por outro lado, o isolamento comunitário e as estratégias de comunicação continuam sendo as ações mais viáveis para o resguardo dos povos indígenas.

Diante da pandemia da Covid-19, os Korubo de recente contato encontram-se permeados por relações diversas com agentes institucionais, invasores e povos indígenas vizinhos, restando-lhes a comunicação informativa radiofônica ou presencial com as instituições: a Fundação Nacional do Índio e a Secretaria Especial de Saúde Indígena. Contudo, essa comunicação é permeada por entraves logísticos e equívocos não controlados.

Os Korubo parecem ainda não saber ao certo como lidar com essas instituições, oscilando entre dissensos e tentativas de aproximação. Buscam testemunhas para os seus sintomas e as suas dores, na tentativa de tornarem-se críveis para os não-indígenas. Sentem-se ainda ameaçados na presença de absolutos estranhos. Por vezes, deparam-se com explicações que não compreendem, mas são responsabilizados; outras vezes, querem compreender, mas a ausência dos diálogos os leva naturalmente à recusa daquilo que não foi esclarecido.

A pedagogia korubo assemelha-se às de outros povos pano: centraliza o olhar e a audição para a imitação; prepara os corpos para receber e fixar conhecimento e memória. Saberes e conhecimentos que são transmitidos e construídos em relações diversas com seres humanos e não-humanos, com o uso de substâncias animais e vegetais, diversificados em gênero e idade. Olhar e escutar. Conviver, para imitar e compreender.

A Covid-19 é uma entidade invisível que adoce as pessoas e cuja presença é sinalizada ou não. Dialogar com os Korubo sobre o novo coronavírus pressupõe o repensar das configurações relacionais. Narrativas com valor

informativo sobre a Covid-19 contadas na maloca, a partir dos exemplos de doenças já conhecidas por eles, explicitando como o vírus entra nos corpos e instala-se, algo para além do formato assertivo das recomendações sanitárias habituais, poderia ser exitoso entre os Korubo de recente contato?

As equipes de saúde poderiam, em alguma medida, serem consideradas como figuras de autoridade, se talvez explorassem o conhecimento que detêm sobre as doenças não-indígenas, dialogadas de modo processual com a medicina tradicional korubo? Não tenho respostas para essas perguntas. Trata-se de um contexto inédito que nos deixa apenas uma certeza: a necessidade de repensarmos nossas relações, atuações e formas de comunicação – considerando e acolhendo os limites, os equívocos constitutivos –, pois as antigas formas ainda vigentes vêm provando o seu fracasso.

Notas

¹ Sobre saúde no Vale do Javari, conferir Selau (1991), Sampaio et al (1996), Médico sem fronteiras (1999), Centro de Trabalho Indigenista (2004; 2010), Nascimento; Erikson (2006), Nascimento; Paredes (2006), Matos; Marubo (2000), Cesarino; Welper (2006) e Coutinho Jr. (2008; 2020).

² Os Korubo pertencem ao ramo setentrional da família linguística pano e, atualmente, habitam dentro dos limites da Terra Indígena Vale do Javari, onde há uma parcela de contato recente e outra em isolamento. Hoje, os Korubo de recente contato são 127 pessoas, localizadas nos rios Ituí e Coari, e uma menina que reside na Casa de Saúde do Índio em Manaus, Amazonas, para tratamento de saúde. Conhecidos como “caceteiros”, por um lado, por fabricarem e utilizarem diferentes tipos de borduna e, por outro, em razão dos conflitos sucessivos com não-indígenas que adentravam o território, sobretudo, nos anos 1980 e 1990. Registros sobre os Korubo podem ser encontrados nos arquivos do Centro Ecumênico de Documentação e Informação e na Biblioteca Virtual do Museu do Índio, da Fundação Nacional do Índio; nas dissertações de mestrado de Arisi (2007), Oliveira (2009) e Vargas da Silva (2017), e na tese de doutorado de Erikson (1996).

³ Fontes: <https://covid19.socioambiental.org/>; <https://isa.to/2RNMEJ5>. Acessos: 20/06/20.

⁴ Fontes: <https://cutt.ly/2gsUxpe> Acessos: 16/04/20; 07/05/20.

⁵ Fonte: <https://cutt.ly/jgsUx0J> Acesso: 01/04/20.

⁶ Fonte: <https://cutt.ly/QgsUcJL> Acesso: 05/06/20.

⁷ Fonte: <https://cutt.ly/SgsUvDd> Acesso: 07/06/20.

⁸ Fonte: <https://cutt.ly/ggsUbh3> Acesso: 09/06/20.

⁹ Fonte: <https://jamboverde.blogspot.com/2020/06/covid-19-sesai-anuncia-casa-de.html>. Acesso: 06/06/20.

¹⁰ Fonte: <https://cutt.ly/6gsUnoO> Acesso: 21/06/20.

¹¹ Foi necessário a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil entrar com ação na Justiça por meio da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709 para exigir, dentre várias ações do governo brasileiro, a instalação de barreiras sanitárias em diversas terras indígenas, como o Vale do Javari. Fonte: <http://apib.info/2020/07/08/adpf-709-a-voz-indigena-contra-o-genocidio/> Acesso: 08/07/20.

¹² Fontes: <https://cutt.ly/XgsUnPB> Acessos: 14/08/20; 18/08/20.

Referências

- ARISI, B. (2007). *Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia* (Dissertação de Mestrado, Programa de pós-graduação em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.
- BELAUNDE, L. (2012). Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico*, 3, 123-146.
- BLASER, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>
- BLASER, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. *Current Anthropology*, 54(5). <https://doi.org/10.1086/672270>
- BLASER, M. (2016). Is Another Cosmopolitics Possible?. *Cultural Anthropology*, 31(4), 45–570. <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO / CEDI. (1990). Aconteceu: Especial, nº18. Acervo ISA. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*.
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA / CTI. (2004). *A grave situação das hepatites B e D no Vale do Javari*. Dossiê. URL: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2019/10/Dossie_hepatites_VJ-2004-completo.pdf
- CENTRO DE TRABALHO INDIGENISTA. (2010). *Informe sobre a Saúde na Terra Indígena Vale do Javari*. Dossiê. URL: <https://www.ecodebate.com.br/pdf/cti-javari.pdf>
- CESARINO, P. e Welper, E. (2006). Epidemias produzem o caos social. Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI. *Povos Indígenas no Brasil-2001/2005*. Instituto Socioambiental, 449-452.
- COUTINHO JR., W. (2008). *Hepatopatias no vale do Javari: virulento agravo à saúde indígena e afronta aos direitos humanos*. Manaus: MPF. Relatório.

- COUTINHO JR. (2020). *O contágio da Covid-19 no Vale do Javari: uma situação de emergência em saúde indígena*. Relatório Técnico nº 112/2020-PGR/SPPEA/ANPA. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal.
- DÉLÉAGE, P. (2009). Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme sharanahua. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 5(1), 63-85.
- ERIKSON, P. (1986). Altérité, tatouage et anthropofagie chez les pano: la belliqueuse quête de soi. *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, 185-210. <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1003>
- ERIKSON, P. (1996). *La griffe des aïeux: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Peeters.
- ERIKSON, P. (1999). *El sello de los antepasados. Marcado del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2730>
- ERIKSON, P. (2002). Le masque matis. Matière à réflexion, réflexion sur la matière. *L'Homme*, 161, EHESS. <https://doi.org/10.4000/lhomme.145>
- ERIKSON, P. (2003). Comme à toi jadis on l'a fait, fais-le moi à présent...". Cycle de vie et ornementation corporelle chez les Matis (Amazonas, Brésil). *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 167-168, 129-152. <https://doi.org/10.4000/lhomme.237>
- KELLY, J.A. (2003). *Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela* (Tese de doutorado). Universidade de Cambridge.
- KELLY, J.A. (2005). Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1), 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>
- KELLY, J. A. (2010). Os encontros de saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. *Ilha: Revista de Antropologia*, 11(2), 265-302. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2009v11n1-2p265>
- LAGROU, E. (2006). Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, 49(1), 55-90. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003>
- LAGROU, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks.
- MATOS, B. (2014). *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- MATOS, B. e Marubo, J. (2000). Colapso no atendimento provoca retorno de epidemias. Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI. *Povos Indígenas no Brasil-2001/2005*. Instituto Socioambiental, 444-445.
- MC CALLUM, C. (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá. *Estudos feministas* 7 (1-2).
- MÉDICO SEM FRONTEIRAS. (1999). *Projeto de Serviços Sanitários Básicos para Populações Indígenas no Vale do Javari, Estado do Amazonas, Brasil*. Relatório.
- NASCIMENTO, H. e Erikson, P. (2006). Desastre sanitário. Centro Ecumênico de Documentação e Informação/CEDI. *Povos Indígenas no Brasil-2001/2005*. Instituto Socioambiental, 446-448.
- NASCIMENTO, H. e Paredes, D. (2006). *A grave epidemia de hepatite B e D no Vale do Javari*. Relatório/CTI. URL: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/artigos_periodicos/a-grave-epidemia-de-hepatite-b-e-d-no-vale-do-javari/
- OLIVEIRA, S. (2009). *Preliminares sobre a fonética e a fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios Korúbo recém-contatados* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Linguística, Universidade de Brasília.
- RICARDO, F. e Gongora, M. F. (2019). *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ROJAS, M. X. F. (2019a). Entre játa y waweamu: VIH/SIDA en las comunidades awajún de la Amazonía Peruana. *Mana*, 25(3), 777-808. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p777>
- ROJAS, M. X. F. (2019b). *“Tina uchiji jinawai”: AIDS e o cotidiano Awajún (Amazônia Peruana)* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SAMPAIO, M. R., Turcotte, S., Martins, V. F., Cardoso, E. M. and Burattini, M. N. (1996). Malaria in the indian reservation of “Vale do Javari”, Brazil. *Revista Instituto de Medicina Tropical de São Paulo*, 38(1). <https://doi.org/10.1590/S0036-46651996000100011>
- SELAU, M. (1991). *Projeto de Prevenção e Combate à Cólera nas Comunidades Indígenas do Rio Javari*. Relatório de viagem. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Coordenação de Saúde do Índio. Brasília, Distrito Federal, dezembro/1991. 35p.
- SILVA, J. O. (2020). O isolamento é possível? O caso de um povo de recente contato do Vale do Javari. *Cadernos de Campo*, 29, 244-254. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp244-254>

- SILVA, J. O. e MARQUES, R. B. (2020). Emergência sanitária no Vale do Javari e a situação dos povos de recente contato diante da Covid-19. *Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato/OPI*. URL: <https://povosisolados.com/2020/06/21/emergencia-sanitaria-no-vale-do-javari-e-a-situacao-dos-povos-de-recente-contato-diante-da-covid-19/>
- VARGAS DA SILVA, B. (2017). *Territorialidade Korubo no Vale do Javari* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional* (N.S.) 32, 40-9.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), Article 1.

Quarantine chronicle from Choachí: How to make salt from grass (while making smokeless tobacco)

Crónica de cuarentena desde Choachí: Cómo hacer sal de hierba (mientras se hace tabaco sin humo)

Crônica de quarentena desde Choachí: Como fazer sal a partir da grama (ao fazer tabaco sem fumaça)

Jimmy Weiskopf

Dossier: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Received: May 26th, 2020. **Returned for revision:** July 28th, 2020. **Accepted:** July 28th, 2020

How to cite: Weiskopf, Jimmy. (2020). Quarantine chronicle from Choachí: How to make salt from grass (while making smokeless tobacco). *Mundo Amazónico*, 11(2), 169-178. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.87661>

Abstract

During the time of quarantine, writer and translator Jimmy Weiskopf used his spare time to make his own *ambil*, black tobacco paste, together with the vegetal salt that needs to be mixed with it, which is a custom of the Murui, an Amazonian group. He resorted to the published texts of an anthropologist friend and tell us the story of his experience. He concludes his account with a eulogy of vegetal salt as a proof of the ingenuity of humankind in difficult circumstances, which is as timely now as ever and as a corollary, the manner in which a combination of trial-and-error, intuition and a close observation of our natural surroundings can compensate for the gadgetry of experimental science.

Keywords: vegetable salt; Murui; quarantine

Resumen

Durante el tiempo de cuarentena, el escritor y traductor Jimmy Weiskopf utilizó su tiempo libre para elaborar su propio *ambil*, pasta de tabaco negro, junto con la sal vegetal que necesita mezclarse con ella, que es una costumbre de Murui, un grupo amazónico. Recurre a los textos publicados de un amigo antropólogo y nos cuenta la historia de su experiencia. Concluye este elogio de la sal vegetal como prueba del ingenio de la humanidad en circunstancias difíciles, tan oportuno ahora como

Jimmy Weiskopf. Journalist, writer and translator. He studied at Columbia University (NY) and Cambridge University (UK). Former foreign correspondent in Colombia, he now works as a Spanish-English translator. He is the author of *Yajé: The New Purgatory. Encounters with Ayahuasca* (2004), winner of the "Latino Book Award" (2005), and columnist of The City Paper (Bogotá). He is a nationalized Colombian citizen. Other pieces by Weiskopf in this journal are Weiskopf 2011, 2012, 2015, 2017, 2018, 2020. jimmy_weiskopf@hotmail.com

siempre, y como corolario, la forma en que una combinación de prueba y error, intuición y una observación atenta de Nuestro entorno natural puede compensar los artilugios de la ciencia experimental.

Palabras clave: sal vegetal; Murui; cuarentena

Resumo

Durante o período de quarentena, o escritor e tradutor Jimmy Weiskopf usou seu tempo livre para elaborar seu próprio *ambil*, pasta de tabaco preto, juntamente com o sal vegetal que precisa ser misturado, o que é um costume dos Murui, um grupo da Amazônia. Ele recorre aos textos publicados de um amigo antropólogo e nos conta a história de sua experiência. Ele conclui esse elogio ao sal vegetal como prova da ingenuidade da humanidade em circunstâncias difíceis, tão oportunas agora como sempre e como corolário, a maneira pela qual uma combinação de tentativa e erro, intuição e uma observação atenta nosso ambiente natural pode compensar o engodo da ciência experimental.

Palavras chave: sal vegetal; Murui; quarentena

Did we hear you right? Sugar from a grass, which the eponymous cane is, *that* we can understand but . . . *salt*?

My confirmation that I could was the result of an experiment in preparing my own *ambil*, a bitter, black tobacco paste that is the complement of *mambe*, a vivid green powder, made from coca leaves, which is not chewed but slowly absorbed in the mouth. The two substances are employed as an aid to right thought, shamanic healing and community harmony in certain indigenous groups of the Colombian Amazon (preeminently, the Murui, formerly known as the Huitoto).

That experiment was a by-blow of the current quarantine. Some have taken advantage of enclosure to brush up on their guitars or finally waded through *War and Peace*. Though I, luckier than most, have been sequestered on a mountainous plot in the countryside near Bogotá, the suspension of all but essential services has affected me just the same, in that the source of the *ambil* I buy, a marketplace in downtown Bogotá which specializes in indigenous plant medicines and their associated paraphernalia (practical and ceremonial) was shuttered as well.

Mambe I had, but another twist to the lockdown (which I imagine others have felt too) has been a sort of moral stock-taking: in my case, of a writer's dependence on *mambe*. So, to inspire me, I replaced one plant magic with the other (*ambil*), until the latter ran out.

What to do? The solution was before me all the time, namely, my role as a copy-editor of the English version (Echeverri and Román-Jitdutjaano, 2013) of a study (Echeverri, Román and Román, 2001) of the vegetal salts which are the vital ingredient of *ambil*, done by a world-renowned expert on the societies of the Amazon, my friend, Professor Juan Álvaro Echeverri, of the Leticia branch of the Universidad Nacional de Colombia.

It is a true masterpiece which (a) covers every aspect of the subject, from anthropology to botany to mythology to biochemistry to home-cooking and

(b) finds a head-spinning concordance between the plant/animal/spirit avatars of each salt, the Murui's medicinal/shamanic use of it and its biochemical properties. That is to say, what might seem superstition to us is actually a rigorous science, expressed not in formulae but poetical metaphors.

To give a concrete example: some salts are so potent that the *ambil* they contain can only be licked by a shaman and when you compare the mythical reasons for that with the choice of the plants the salt comes from (and its preparations) and then with the concentrations of the minerals in that salt (zinc, manganese, iron, copper, among others), it fits in with Western medicine's knowledge of their effects on our organism.

In the course of polishing Juan Álvaro's text, I learned that while the salts which are mixed with tobacco in what might call the kosher *ambil* are mostly derived from the ash of the shoots or barks of jungle palms, almost any green plant has minerals and their soft parts are rich in salt, among which are grass stalks.

That tip remained latent until the situation I've just described. I had enough tobacco leaves on my plot for the one ingredient and tons of dry, green biomass for the other. Reducing the former to its essence was not that complicated, but it required a lot of patience. I threw about forty large, green, thoroughly washed leaves of tobacco into a pot of about 35 liters of water, lit a big fire of wood and spent about six hours reducing it to a half-liter or so of a clear, piss-colored liquid after filtering out the leaves. I could only take short breaks because I had to add wood to keep the flame high but also add water when it was about to boil over.

The next stage required a more controlled heat and was done on a gas cooker, adding manioc starch (*almidón de yuca*) to the liquid, which as it slowly evaporated, heightened my doubts about the results, until, at the last moment (and thanks to the starch), it thickened into a brown gloppy paste, roughly like treacle, which filled a small jam jar. It was so sticky, in fact, that a fair amount of it stuck to the spoon and sides of the jar when I transferred it to some smaller containers, pending the addition of the salt. The ideal texture is that of peanut butter but when I left it in the sun, it did become more firm.

That done, I moved onto the salt. My first attempt was somewhat unsatisfying. Grass I have but, this being the Andes, it is a semi-wild species, stubby and dispersed, and cutting and drying a sufficient amount would have taken days. Instead, I chose a creeper – its flower is a bright orange rosette – which is the botanical coronavirus of the region, capable of smothering nearly everything which grows on my plot if not periodically chopped and that isn't easy either, because the thread-like filaments which enable it to climb spread along the ground in thick cables which trap and trip you up as

you hack away with the machete. Also frustrating is that the many, many beans it yields look appetizing but (to my knowledge) are inedible.

By the same token, however, weeding them out left more than enough dry, salt-infused vegetal matter. So, back to the campfire, where I spent several hours reducing those stalks and leaves to ash, mixed, as should be obvious, with the ash of the wood, which was leavened with small chunks of charcoal that had to be separated out (by hand on this occasion).

The next step was to form what the indigenous fabricators call a “hammock”, here a t-shirt stretched between the four legs of a small, upturned table. I then placed the ash on the cloth and, slowly at first, poured a couple of cups of water on the drooping bulk of the ash. Now, as done in the jungle, the idea is the equivalent of the slow-drip paper coffee filter method, which (depending on the amount of ash) may take an hour to get a cupful or two of liquid. All that did was to moisten the ash into a viscous but impermeable mass. But as it was too late to turn back and book knowledge to hell, I poured on a good jugful and all once, the liquid seeped into the small plastic basin below.

Then came the tricky part, which had to be done with care on the low flame of a gas fire and equally threatened to result in the kind of charred residue at the bottom of the cooking pot you get when you leave your brown rice on the stove for too long (in this case, it was a smallish aluminum jug). And, again, at the very last moment, a miracle!: a brown viscous glop at the very bottom which, when tasted, was salty indeed! And left tiny flecks of true white salt sticking to the sides, too few to be of use, however.

At that point (the tobacco paste firmed, the salty glue cooled), you are supposed to mix the latter into the former. But, as I had learned both from Juan Álvaro’s study and indigenous friends in the Amazon, even the mildest salt may be harmful if you ingest too much of it. In addition, the small quantities of each substance did not tally with the larger ones described in his study, so it would have been useless to follow the conventional “recipes”.

Instead, I decided to advance little by little, adding a few grains of salt to a small spoonful of the tobacco paste and going on from there as I consumed the *ambil* over the next days. My conclusion: it was just about adequate: salty to a point but it still didn’t taste right. Now, by nature, *ambil* is bitter and this was too, but it was a kind of stale, moldy bitterness I did not relish much.

A digression is in order here. After several years of buying *ambil* over the counter, so to speak, I can distinguish the decent from the mediocre. The latter is literally nauseating and does not taste salty, which is no coincidence. Though I can’t give you the scientific reason for it, the salt (but not too much either) is what activates the genie in the tobacco and yields the desired effect: heightened concentration, clearer thought and sharper memory (like

tobacco in general, when it is not adulterated and/or abused). Further, the right amount of salt makes the bitterness not just tolerable but downright agreeable as well.

My *ambil* (the first attempt) thus put me in a dilemma: it wasn't quite up to par but having none would be far worse. Here, chance came to my aid. When my gardener cleared the vegetation that was blocking access to our water tank, he left a whole load of a tropical elephant grass known as *pasto imperial* (a forage for cattle widely grown in Colombia). It wasn't that I hadn't known it was there, but only when I saw the large, dry bundles of it on the ground did the fact that it would be ideal for my purposes register.

That was confirmed by the resulting ash, which was much finer and flakier than the ash from the abovementioned parasite (which had left a charcoal of its own, apart from the wood). This time, breaking the traditional rule that you shouldn't filter the ash (but remove it by hand), I strained it through the kind of square metal grid you use to remove the impurities from sand when mixing cement and with much less effort, its consistency was much better.

After pouring water on the ash, as before, I came to the nerve-wracking part: the reduction, which, as before, left a teaspoonful and a half of this gluey brown paste at the bottom of the aluminum jug. Now there was no doubt of its strong salty taste and after it dried out in sunlight, another miracle: the glop was transformed into gray granules of salt, the size of very small pebbles but easily crumbled into the grains you find in white salt. And when I mixed it with the tobacco paste, it was as though my *ambil* had been reborn.

True, it is still not up to the standard of the *echt ambil* I have licked in several thatched longhouses in the jungle around Leticia: it could be more compact and the bitter and salty taste better balanced. Nevertheless, it is flavorful and efficacious (as fuel for writing this chronicle, for example).

Having come to the end of the procedure, the reader may well ask, "what's this to me?" One might argue that vegetal salt is a marvel in medicinal terms, since it has a wide range of minerals which are vital to our health but it is not the only source of them and, as I said, if not used with care, it can be toxic, though if modern science were interested, we could easily remedy that. Would it help you to give up smoking? It did me, but most addicts to tobacco will find it too bitter, though, as a fantasy, I foresee the day when the fancy Vape stores will be replaced by purveyors of *ambil*.

Nor it is likely that the grave economic crisis unleashed by the current pandemic is going to force people who don't live on the seashore or a near a mine to make their own salt. Even if modern transport were to collapse, we could go back to the primitive trade routes which carried salt from the sea to places far inland in the Biblical era. In fact, there is a big salt mine in a

town about an hour from Bogotá (Zipaquirá) which has been continuously exploited since pre-Colombian times, when its salt bricks reached as far as the Aztecs.

Instead, I would rest my eulogy of vegetal salt on its proof of the ingenuity of humankind in difficult circumstances, which is as timely now as ever and as a corollary, the manner in which a combination of trial-and-error, intuition and a close observation of our natural surroundings can compensate for the gadgetry of experimental science. An outstanding example would be the premier plant medicine of the indigenous communities of the Colombian Amazon: ayahuasca (known as *yajé* here). As the legendary ethno-botanist Richard Schultes noted, ayahuasca results from the astonishing discovery (by pre-historical societies) that when you combine two and only two jungle plants (among a near-infinity of species there), you produce a shamanic remedy with unique medicinal and psychotropic effects. Nor does it matter if you doubt that it was a gift to those tribes from the spirits: any Westerner who takes it will tell you it works.

In the case of vegetal salt, the honor would be shared with other pre-literate cultures who lived beyond the reach of those ancient trade caravans, which *seems* to be confirmed by the fact that one of the few remnants of making salt from plants are found in native groups in two regions which are both tropical (and thus have an abundance of the raw material) and relatively far from the sea: the Colombian Amazon and a stretch of central and western Africa flanking the river Congo.

However, another, sea-girt Papua, New Guinea, is a warning not to leap to conclusions. In fact, recent archaeological investigations have shown that the pattern of trade was sometimes reversed and vegetal salts were exported from such places to the sea coasts, which would indicate, I believe, that their medicinal benefits counted more than their use as a food condiment, as does the fact that the Mayas of Yucatán also produced them.

The term “pre-literate” leads us to another facet of this ingenuity (and further questions the superiority of modern man). For the Murui and neighboring groups, making salt goes far beyond the kind of practical skills that are vital to survival in an agricultural economy, like knowing how and when to sow, harvest, process and conserve foodstuffs: an informal, hands-on knowledge that is handed down from parents to children over generations in an almost unconscious manner. As Juan Álvaro points out, “the interest in this substance does not only lie in its therapeutic potential or chemical properties . . . it has a central importance in their cosmogony, rituals and healing”.

And that cosmology is a huge, complex and elaborated body of overlapping myths, guides to right conduct, oral histories of the tribe and, especially, close observations of natural phenomena: a veritable encyclopedia which

obviously could never have been written down, much less circulated in manuscript or print. Instead, like the epics of Homer and the sagas of many primitive cultures, transmitting it was left to a handful of specialists, those whom anthropology calls the “singers of tales”.

Enter the Murui elder Óscar Román, the informant and co- (and key) author of Juan Álvaro, who taped more than 100 hours of his vast knowledge of the plants, myths and customs of his tribe, entirely oral but complemented by a wide reading of scientific manuals on botany, which had begun, decades before, when he was the guide for no less than the same Richard Evans Schultes.

While the traditions of the Huitotos are imperiled (like those of kindred groups all over the world), it won't do to romanticize him as the last of a millenary line of indigenous sages, first, because he is very much at home in our world, and second, because several of his sons (and others of the new Murui generation) are “returning to their roots” after a youthful stage of emulating the *blancos* and trying to recover traditions like the ritual use of *ambil* and coca. Nevertheless, given the erosion of the social and natural environment in which those substances and their uses flourished, it is doubtful we will ever see his like again.

Among the personal ironies of the current quarantine is that without even planning to (because the start of lockdown fortunately caught me on my country plot rather than city apartment), I've been forced back into the life I led, years ago, as a back-to-the-land hippy, first in Ireland, then in the countryside of Cundinamarca, though my economy depends far more on money than it did then and I now acknowledge that “growing your own food” has always been a hobby rather than a matter of survival. Nevertheless, the laborious task of preparing my own *ambil*, along with short stays in indigenous communities in the Putumayo and Amazon, have given me more insight into the praxis of self-sufficiency (as opposed to my former half-hearted adherence to an ideal then woolly at best).

Especially, the relative cost benefit of making versus buying my *ambil*. Considering the two days it has taken me to produce two small containers of the stuff, on the one hand, and the 80,000 pesos they would have cost me in the abovementioned marketplace, La Caravana in downtown Bogotá, where most of the stallholders are from the Ingano indigenous group – an amount I can earn from translating – my calling – in a morning (when there is work to be had, that is), pretending to be the master of my fate in that respect is ridiculous. Now, extend that to the indigenous producers of what I consume, deduct, say, half, for shipping the merchandise to Bogotá and the cut of the retailer, and you will have an idea of the plight of the indigenous economy in general.

I first became aware of it in the lower Putumayo at the height of the bonanza cocalera, where due to the low prices paid by wholesalers, the lack

of an infrastructure to conserve and transport perishable tropical foodstuffs, the inefficiency of crop substitution programs, among other factors, not least the inroads of guerrilla and paramilitary groups, growing coca was the only means of subsistence for many members of indigenous communities. However, since the traditional medicinal plant there is ayahuasca, the case is better illustrated by one of the homelands of *ambil* and *mambe*, Leticia and its environs. There, the problem has to do with the blancos' appropriation of lands for cattle-rearing, the advent of a money economy which revolves around tourism and the crowding of the indigenous inhabitants into narrow, ramshackle resguardos (many of them displaced from other parts of the jungle). One consequence is that the two plant preparations have become a commodity which is funneled into an urban marketplace designed for Western adulators of the indigenous and, lacking the money and/or the chagra, many of the indigenous persons in Leticia can neither grow the plants nor buy the finished product.

Still, that is only a minor example of the decline of the indigenous societies of Colombia. Is it any wonder that, as in the rest of the world, the poverty, overcrowding, poor hygienic conditions and limited access to public health services of semi-urbanized native peoples have made them especially vulnerable to the current pandemic? The other side of their exoticism is their exploitation, the perfect symbol of which was the untimely death of Antonio Bolívar, the cinematic prototype of the noble savage who featured in the film *The Embrace of the Serpent*.

Lamentable as all that is, there is still the question of the benefit which a privileged White man like myself receives from making salt from grass and smokeless tobacco from the leaves in his garden. Economically, little, as I have explained, so what about what might be called the spiritual kind. From my initiation into ayahuasca in the Putumayo 30 years ago, it has been clear that the enlightenment one receives from indigenous plant medicines is directly proportional to your participation in growing and preparing them. Though that is obviously beyond the means of 99% of us urban ayahuasqueros, it applies to the taitas themselves and one notices the difference between those who "own" their plants and those who buy the pre-packaged medicine from a middleman. Moreover, like Western doctors, the *medicos tradicionales* charge for their services, and ethically speaking, I see no great harm in paying someone to heal you (so long as they are skilled and act with good intentions).

To a certain extent, the same is true of *mambe*, with the difference that urban consumers can take it on their own and many debase it into a party drug.

By contrast, you can grow tobacco and grass anywhere in the country (or even a backyard in the city). Against that, however, the effects of *ambil* are not so transcendental as those of the other two, in my experience at least,

so I would have to be cautious about any claim that the *ambil* I make has heightened my sensibility or attuned me more to the spirit of that sacred plant, tobacco, than the *ambil* I buy (not only over the counter but also online). Nevertheless, I have noted one change which may be significant. Until the pandemic forced me to become a producer, I consumed store-bought *ambil* for years without any ill effects. Now, at the first lick of the remnants of the latter I still conserve, I suffer from nausea, asphyxiation and tachycardia. Of course, being less concentrated, mine is weaker but I suspect that the cash nexus (or its absence) also plays a role.

For the rest, a satisfaction akin to baking your own bread, marvel at the mysterious (and stressful) alchemy of converting what Taita Óscar calls “mute vegetal material” into an efficacious medicine and, a deeper, though still theoretical, understanding of what the master of a maloca means when he opens a mambeadero with the following words: “this is my *ambil*, this is my coca. They were obtained honestly. They weren’t stolen from anyone. This is my thought, represented by these substances and here I present it as it is, the word of the mambeadero, the word of commitment, in opposition to the everyday one that may lead to deceit”.

CODA: Since this article is essentially a cookbook, I have only touched lightly on the subtler spiritual/metaphysical aspects of *ambil*. Those I reserve for a future issue of *Mundo Amazónico*.

*The Spanish version of the study --*La sal de monte: un ensayo de “halofitogenografía” uitoto* – is available online at: <http://bdigital.unal.edu.co/3740/2882/lasaldemonte.pdf>

References

- ECHEVERRI, JUAN Álvaro, Oscar Román-Jitdutjaaño and Simón Román. (2001). La sal de monte: un ensayo de ‘halofitogenografía’ uitoto. In C. E. Franky and C. G. Zárate (eds) *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana* (pp. 397-477). Bogotá: Unibiblos. <http://bdigital.unal.edu.co/3740/2882/lasaldemonte.pdf>
- ECHEVERRI, JUAN Álvaro; Oscar Román-Jitdutjaaño. (2013). Ash Salts and Bodily Affects: Witoto Traditional Environmental Knowledge as Sexual Education. *Environmental Research Letters*, 8,(015034). <https://doi.org/10.1088/1748-9326/8/1/015034>
- WEISKOPF, JIMMY. (2020). Ari’s Burger: Vignettes of Iquitos (Part 3). *Mundo Amazónico*, 11(1). <https://doi.org/10.15446/ma.v11n1.83570>
- WEISKOPF, JIMMY. (2018). Ari’s Burger: Vignettes of Iquitos (Part 2). *Mundo Amazónico*, 9(2), 229-241. <https://doi.org/10.15446/ma.v9n2.74951>

- WEISKOPF, JIMMY. (2017). Ari's Burger: Vignettes of Iquitos. *Mundo Amazónico*, 8(2), 107-117. <https://doi.org/10.15446/ma.v8n2.67867>
- WEISKOPF, JIMMY. (2015). *Mambe* Mania: A Green, Green Night in The Solitude. *Mundo Amazónico*, 6(1), 151-173. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n1.51573>
- WEISKOPF, JIMMY. (2012). Searching for Pedro Bach in the obligations of the forest. *Mundo Amazónico*, 3, 189-243.
- WEISKOPF, JIMMY. (2011). Two Jews and a Christian Drink Yajé at the Maloca. *Mundo Amazónico*, 2, 379-386.

“Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku

“We need to be alive to continue the struggle”: pandemic and the struggle of Munduruku women

“Necesitamos estar vivos para continuar la lucha”: pandemia y la lucha de las mujeres Munduruku

Alessandra Korap Munduruku
Kena Azevedo Chaves

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes dos Santos y Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-30. **Devolvido para revisões:** 2020-07-28. **Data de aceitação:** 2020-08-20

Como citar este artigo: Korap Munduruku, A., e Chaves, K. A. (2020). “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. *Mundo Amazônico*, 11(2), 179-200. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88662>

Resumo

O povo Munduruku, na Bacia do Tapajós, vive intensa pressão de grandes empreendimentos e interesses econômicos sobre seu território. Situação agravada pelo atual governo e também pelo avanço da pandemia que atinge os povos indígenas na Amazônia, expondo as fragilidades das políticas de proteção e saúde. O coronavírus já faz vítimas dentre os Munduruku, e o povo sofre com a perda de caciques, lideranças e familiares. Por meio da *Associação Wakoborun*, as mulheres Munduruku colocaram-se na linha de frente de combate à pandemia, prestando suporte aos parentes. Este trabalho que se segue é um relato analítico sobre a luta do povo Munduruku na Bacia do Tapajós, destacando a atuação das mulheres no enfrentamento ao vírus e às demais pressões sofridas pelo povo. O trabalho é construído por meio da colaboração entre as autoras: os relatos da primeira autora, liderança do povo, são organizados e editados pela segunda autora, e complementados em comentários, revisão bibliográfica e documental. As análises foram construídas em conjunto, a partir de diálogos e leituras compartilhadas do texto.

Palavras chave: povo Munduruku; mulheres indígenas; pandemia; Amazônia; luta pelo território.

Abstract

The Munduruku people in the Tapajós River are under intense pressure from large scale projects and economic interests on their territory. This situation is aggravated by the current government and

Alessandra Korap Munduruku. Liderança do povo Munduruku, graduanda em direito pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Associação Indígena Pariri
Kena Azevedo Chaves. Doutoranda em geografia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).
kenachaves@gmail.com

also by the advance of the pandemic that affects indigenous peoples in the Amazon, exposing the vulnerabilities of protection and health policies. The coronavirus is already claiming victims among the Munduruku, and the people are suffering the loss of chiefs, leaders and family members. Through the Wakoborun Association, Munduruku women have put themselves at the forefront of fighting the pandemic, supporting their relatives. The work that follows is an account of the situation, highlighting the role of women in fighting the virus and the other pressures suffered by the people. The work is built through collaboration between the authors, the reports of the first author, leadership of the people, are organized and edited by the second author, who complements in comments with bibliographical and documentary review. The analyzes were built together, based on shared dialogues and readings of the text.

Keywords: Munduruku; indigenous women; pandemic; Amazon; struggle for territory.

Resumen

El pueblo Munduruku, en la cuenca del río Tapajós, está bajo una intensa presión de grandes empresas e intereses económicos en su territorio. Esta situación se ve agravada por el actual gobierno y también por el avance de la pandemia que afecta a los pueblos indígenas en la Amazonía, exponiendo las vulnerabilidades de las políticas de protección y salud. El coronavirus ya está causando víctimas entre los Munduruku, y la gente sufre la pérdida de jefes, líderes y familiares. A través de la Asociación Wakoborun, las mujeres Munduruku se han puesto a la vanguardia de la lucha contra la pandemia, apoyando a sus familiares. El trabajo que se presenta es una descripción analítica de la situación, destacando el papel de las mujeres en la lucha contra el virus y contra las otras presiones sufridas por el Pueblo. El trabajo se construye a través de la colaboración entre las autoras: los informes de la primera autora, lideresa del Pueblo, son organizados y editados por la segunda autora, quien los complementa con comentarios, revisión bibliográfica y documental. Los análisis se construyeron en conjunto, a partir de diálogos y lecturas compartidas del texto.

Palabras clave: Munduruku; mujeres indígenas; pandemia; Amazonia; lucha por el territorio.

Introdução¹

O Tapajós é um rio Munduruku. O povo tem sua origem conectada ao rio, e hoje soma mais de 14 mil pessoas vivendo nas aldeias e cidades, concentrados, sobretudo, no alto e médio intercurso do Tapajós. Os territórios do povo estão em permanente disputa, na mira de grandes empreendimentos logísticos e hidrelétricos projetados para a bacia, são alvo da pressão para expansão do agronegócio, além da frequente invasão de garimpeiros, madeireiros e grileiros. Os Munduruku são um povo guerreiro e enfrentam com o próprio corpo pressões e ameaças, expulsando invasores e denunciando violações de seus direitos.

Segundo Fearnside (2016), na bacia do Tapajós estão em estudos mais de 43 hidrelétricas (com potência superior a 30MW). Em Itaituba (PA) está prevista instalação da UHE São Luís do Tapajós, cujo processo de licenciamento está suspenso por decisão do Ibama desde agosto de 2016. Além de hidrelétricas, está em curso a consolidação do Corredor Tapajós, que prevê a conexão entre as regiões produtoras de grãos localizadas no Centro Oeste e os portos de Santarém e Belém. Já está em processo de instalação um conjunto de portos e terminais de carga, além de discussão para duplicação da BR 163 (Cuiabá – Santarém) por onde já circulam volumes consideráveis de grãos em direção ao porto de Santarém/PA. A expansão da fronteira agrícola sobre a Amazônia também pressiona para a instalação da Ferrogrão: projeto de ferrovia em

fase de estudos que conectará Lucas do Rio Verde/MT à Miritituba/PA, este último, distrito de Itaituba/PA, localizado à beira do Tapajós. Nesse cenário, a pandemia do novo coronavírus coloca-se como mais um inimigo a ser enfrentado pelo povo, que luta contra o tempo para salvar os anciãos, mais suscetíveis à doença.

O texto aqui apresentado é um relato construído a partir da compilação de depoimentos de Alessandra Korap, recolhidos nos diálogos entre as autoras, além daqueles resultantes de sua participação em debates públicos realizados entre os meses de abril e junho de 2020². Todo o material bruto foi editado buscando-se a manutenção da autenticidade na forma de encadear os fatos, bem como o uso de algumas expressões e entonação da narradora, garantindo que ela se reconheça no texto.

Leituras compartilhadas foram realizadas para ajustar e corrigir informações. Alessandra iniciou a leitura sozinha, mas emocionou-se e interrompeu a leitura nas primeiras tentativas. Fizemos, então, chamadas de vídeo para leitura compartilhada. Na primeira chamada Alessandra estava no quintal de sua casa, na aldeia Praia do Índio, município de Itaituba/PA, cuidando da roça. Enquanto ouvia, trabalhava com a enxada e parava a cada tanto para fazer correções ou sugerir alterações. Em algumas passagens do texto ela se emocionou, depois riu de si mesma, concordou novamente com as próprias decisões e posturas, e reafirmou a importância da luta das mulheres e a estima por seu povo e por suas companheiras de luta.

Complementar a narrativa de Alessandra foi uma das tarefas mais difíceis. Em princípio, imaginei que essa complementação poderia ocorrer no próprio corpo do texto, adotando um formato de artigo e não de relato. Muitas inseguranças se colocaram, sobretudo com relação à transfiguração da narrativa, tão potente, de Alessandra e imposição de um quadro teórico alheio ao que ela pudesse acreditar e concordar. Sendo assim, optei por fazer as complementações em notas breves, informativas, que buscam esclarecer e problematizar alguns dos pontos trazidos pela narradora, sem propor análises de seu discurso, além de indicar bibliografia que aprofunda questões mencionadas.

A relação com Alessandra vem sendo construída ao longo dos últimos dois anos, em função de minhas investigações no âmbito do doutorado, em curso na Universidade Estadual Paulista (UNESP). Vínhamos esboçando a possibilidade de escrever juntas, tanto pelo interesse de Alessandra em escrever ela mesma sobre seu povo e sua história e também pelas demandas universitárias que tem vivido desde que iniciou a graduação em direito na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Provocadas por reflexões sobre ética em pesquisa e justiça epistêmica, decidimos construir esse exercício de escrita em parceria, que tem como inspirações metodológicas colaborações em pesquisas etnográficas e as narrativas autobiográficas.

Chegamos ao texto final acreditando que essa é apenas nossa primeira de muitas outras produções conjuntas que virão.

A pandemia é um vento muito forte

Sou Alessandra Korap, do povo Munduruku, minha aldeia é a Praia do Índio³, em Itaituba/PA. Já fui coordenadora da *Associação Indígena Pariri*⁴, hoje faço parte da *Associação das Mulheres Wakoborun*⁵ e sou chefe das guerreiras do médio Tapajós. Em 2019, fui morar em Santarém para estudar direito na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Me mudei para Santarém com meu marido e meus dois filhos, vivemos numa casa pequena, e quando estou por lá sinto muita falta da minha aldeia, do meu povo e do meu território.

Desde que começou a pandemia, que o vírus chegou no Brasil, eu queria vir para a aldeia. As aulas da universidade foram suspensas e não tínhamos mais que ficar em Santarém. Eu queria muito voltar para minha casa, encontrar meus parentes, mas fiquei com medo de trazer o vírus de lá para cá. Fizemos os 15 dias de quarentena em Santarém, e depois viemos: eu, meu marido e meus filhos. Minha aldeia fica bem perto da cidade. Quando cheguei aqui eu poderia ter ido mais para longe, para uma aldeia mais distante da cidade, mas se fizesse isso eu estaria fugindo, estaria deixando minha aldeia, meu povo, e não posso fazer isso. Tenho tia doente, tenho pajé que é idoso, tenho várias pessoas idosas, além crianças e mulheres grávidas. Sou liderança e não posso fugir do vírus, tenho que enfrentar para proteger meu povo. Meus parentes precisam de mim e eu preciso estar aqui para protegê-los.

Colocamos placas nas aldeias proibindo a entrada de pessoas não autorizadas, e estamos tratando de orientar os parentes, pedindo que eles não venham para a cidade, explicando como o vírus faz, como a doença faz, pedindo para que todos lavem as mãos e usem máscaras. Nós, na linha de frente, vamos para a cidade resolver tudo, buscar apoio para comprar cestas básicas, máscaras, álcool em gel, e depois a gente distribui para os parentes. As mulheres estão organizadas, ajudando também. Por meio da nossa *Associação de Mulheres Wakoborun* fizemos um informativo⁶, explicando para os parentes, em nosso idioma munduruku, como fazer para enfrentar o vírus. Mesmo sem ter o costume nós fizemos sabão caseiro, pesquisamos receitas, fizemos e até que ficou bom. Levamos para os parentes tudo isso e a informação. Nem todas as aldeias tem internet, as vezes não tem rádio, e os parentes ficam sem saber o que está acontecendo, sem receber as notícias.

No início, quando no Pará tinham poucas mortes, as pessoas não acreditavam que chegaria até aqui. Mas aqui no Tapajós chegam balsas⁷ que vêm de outros lugares, vêm de Santarém/PA, de Manaus/AM e de outros países. Nós ficamos preocupados, pois sabíamos que não teríamos leitos de UTI⁸ para atender nossos parentes. Nem nos países de primeiro mundo, que

têm os melhores hospitais com melhores médicos, eles estavam conseguindo conter a pandemia, morriam mais de mil pessoas por dia⁹, imagine no nosso caso? Nós que moramos aqui em lugares sem saneamento básico e sem hospitais. Quando alguém passa mal tem que esperar na fila para chegar até Santarém... Por isso nós pedimos muito para todo o povo cuidar da saúde, ninguém é imortal. Estamos tomando nossos remédios caseiros¹⁰, chá de boldo, quina com mel, copaíba, isso é muito importante, mas não é suficiente, é preciso evitar ir para a cidade. Pedimos para todos ficarem nas aldeias, e quem está na cidade, que esperasse para ir para aldeia, sobretudo quem viajou para exteriores, quem encontrou pessoas de fora da nossa região. Estamos pedindo para todos aguentarem firme, isso é pela nossa vida, pela vida dos nossos parentes.

A minha mãe mora perto de mim, mas eu não posso visitá-la. Eu fico muito na cidade, então estou pedindo para as pessoas não me visitarem, também evito visitá-las e quando vou não entro nas casas. Quando a gente é liderança dentro da nossa aldeia acabamos visitando todo mundo, é preciso saber como estão todos, levar informação e dar força para todos que estão passando por isso. Na cidade é mais fácil a pessoa se isolar, na cidade cada um pode se trancar. Na aldeia não, aqui não tem como se trancar. Quando alguém adoece, todos querem fazer visita, todos querem saber como o parente está, querem levar remédio, ajudar de algum jeito. Por isso tenho medo deles pegarem o vírus um dos outros, tenho medo de perder todo mundo, não está sendo fácil.

A pandemia é um vento muito forte que está soprando sobre nós, vai balançar as árvores, vai levar as folhas, é uma forte tempestade e precisamos ser muito firmes para resistir. As doenças dos brancos já maltrataram muito os povos indígenas¹¹; quando a gripe chegou nas aldeias, trazida pelos brancos, morreram vários parentes, e agora essa pandemia veio para nos atacar. O Covid-19 é o inimigo invisível, um inimigo que ninguém consegue enxergar. É um vírus do capitalismo que veio de longe e que, infelizmente, entrou nas nossas aldeias¹². 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*¹³ que só querem os recursos para abastecer o desenvolvimento que produz morte¹⁴. É um desenvolvimento de morte esse que o capitalismo faz, e esse desenvolvimento trouxe o vírus até aqui.

Nossas bibliotecas estão queimando

O vírus sobe o rio nos barcos, vai pelas estradas nos ônibus, entra no corpo dos garimpeiros e madeireiros, chega nas aldeias e leva os nossos parentes. Até agora já perdemos 13 parentes¹⁵, isso dói demais. E quem mais está morrendo são os anciãos, os idosos. Para nós isso é uma perda que não dá para medir

em números. Eles são nossa biblioteca viva, uma biblioteca que está com a gente no dia a dia. Eles carregam a história do nosso povo, contam as nossas histórias¹⁶. Não é uma biblioteca que você vai lá, tira o livro, lê e devolve. Não. São bibliotecas vivas, que falam, que contam as histórias para nós. Não são um museu porque não estão mortos, eles ainda existem, nós existimos ainda, estamos aqui presentes.

As pessoas não se importam com os velhos, nós não, eles são sagrados para nós. Não são números, são vida, são a nossa vida. Deixam sementes que vão crescendo no povo, sementinhas que brotam e crescem. Eu também vou deixar essa semente, e ela vai crescer. Não aceitamos que nossos anciãos tenham que morrer só porque são idosos, nós temos que lutar para que eles vivam.

Nossas bibliotecas estão queimando, nosso povo está queimando. Em apenas dois dias nós perdemos dois grandes guerreiros do povo munduruku. No dia 01 de junho faleceu o grande Cacique Vicente Saw, da aldeia Sai Cinza. O cacique tinha setenta e um anos, lutou muito pela defesa do nosso território, que o *pariwa*t quer destruir de diversas formas. Ele era um exemplo de luta, muitos dos nossos territórios conquistados contaram com a luta dele. Era um guardião do nosso território, da nossa floresta, do nosso rio. No dia 02 de junho foi a vez do tio Amâncio Ikon¹⁷, com apenas sessenta anos. Ele era um grande mestre para todos nós, professor e fundador da nossa *Associação Indígena Pariri*. Um grande guerreiro do médio Tapajós. Ficou dias doente em Itaituba, sem suporte suficiente dos equipamentos necessários de uma UTI. Com muito esforço, e por meio dos nossos apoios, conseguimos levar o tio Amâncio para Belém/PA numa ambulância aérea, mas infelizmente ele não resistiu.

Nossos parentes morreram fora das nossas terras e não pudemos trazê-los de volta. Não pudemos enterrar nossos parentes em nosso território. Nosso povo não está podendo se despedir dos mortos. Não pudemos fazer o ritual, chorar, cantar para os nossos parentes. Isso faz a nossa dor aumentar demais. Essa pandemia começou do outro lado do mundo, e agora está aqui dentro dos nossos parentes, no meio da aldeia. Sinto o peito doendo muito, uma dor muito forte, porque está sangrando, parece que estão me furando com uma faca, me cortando. É muito dolorido. As vezes sinto um desespero, uma impotência por não poder fazer nada. Vou até a beira do rio, tento pescar, tento buscar força do rio Tapajós, mas a tristeza e a preocupação estão muito grandes. Me preocupo com nosso pajé, que é idoso, o único pajé do médio Tapajós. Me preocupo com meus tios, minha mãe, meu avô. Me preocupo com os nossos caciques. Não durmo direito, fico pensando no que pode acontecer com meu povo se não barrarmos esse vírus que já está nas nossas aldeias.

Conversando com meu tio, que é o pajé, ele me perguntou se eu estava bem, se eu estava calma, ele estava preocupado comigo. Eu é quem tenho que

estar preocupada com ele, não ele comigo! Mas saber da preocupação dos meus parentes me dá muita força. Saber que eles precisam de mim, precisam que eu esteja forte para enfrentar esse inimigo invisível, isso me faz levantar a cabeça e continuar lutando.

Os parentes que se foram nos ensinaram a lutar. O povo Munduruku é um povo guerreiro. *Karasakaybu*¹⁸ e *Karodaybi*¹⁹, nossos criadores e guerreiros ancestrais, nos dão forças para resistir. A gente está resistindo aos ataques dos *pariwat* já há 520 anos²⁰, e vamos resistir mais 520. Lutamos contra outras doenças, lutamos contra invasores, contra usina hidrelétrica²¹, contra os garimpeiros, contra os portos, contra a soja, contra o governo. Nós somos hoje quase 14 mil Munduruku na bacia do Tapajós. No alto Tapajós são 140 aldeias, aqui no médio mais 12 aldeias. Somos um povo grande, e isso é graças à nossa luta, somos muitos porque resistimos.

Nós estamos tristes, sabemos que nossos parentes estão morrendo por incompetência o governo federal. A gente sabe que o governo federal quer a nossa morte. As condições da saúde indígena pioraram, reduziram recursos, colocaram gente que é contra os índios para conduzir a saúde. Hoje, no meio dessa pandemia, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) junto com a Fundação Nacional do Índio (Funai)²² estão nos ajudando com cestas básicas, mas não tem recurso suficiente para nos socorrer. Os enfermeiros indígenas que trabalham no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) aqui em nossa região estão doentes. Eles estão com o vírus, mas não podem parar de trabalhar, ficam firmes fazendo os atendimentos mesmo estando doentes. Itaituba, cidade mais próxima dos territórios no médio Tapajós, não tem hospital para todos, o município tem 100 mil habitantes e apenas quatro leitos de UTI com respiradores. Jacareacanga/PA, que é um município com grande população Munduruku, também não tem nenhum leito UTI e nem respiradores.

Nós não podemos deixar nosso povo morrer na cidade. Precisamos de estrutura nas aldeias para atendê-los, por isso estamos arrecadando doações²³ e assinaturas para uma petição²⁴, estamos pedindo a construção de um hospital de campanha dentro dos nossos territórios para que os parentes não precisem ir para a cidade para receber atendimento. Para que ninguém mais venha se contaminar na cidade, para não morrer ninguém longe de nós. Tem aldeia que fica muito longe da cidade e dos hospitais, quatro a cinco dias de barco, se alguém ficar doente ali não dá tempo de chegar na cidade. Com atendimento dentro das nossas terras, teremos mais condições de salvar os nossos parentes e de cuidar direito deles. Temos medo de perder mais parentes, de ter que enterrar mais gente do nosso povo. Precisamos estar vivos. Não podemos morrer e deixar nossas terras todas para os brancos, é isso que eles mais querem, mas não podemos permitir.

As mulheres não querem ver a terra sofrendo

Dizem que sou brava, mas quem me conhece sabe que sou sorridente, que gosto de brincar, que também sou chorona, principalmente quando vejo as coisas erradas. Eu sou brava quando tenho que ser, quando tenho que defender meu povo, defender nosso território, o futuro dos meus filhos, dos meus sobrinhos, dos parentes que ainda virão. Sou brava quando vejo pessoas humildes sem condição de se defender. Tenho que lutar para ajudar essas pessoas, defendê-las de quem mente para se beneficiar. Quero defender os ribeirinhos, os quilombolas, beiradeiros e os povos tradicionais. Estudo direito na universidade para ajudar meus parentes e a esses outros povos, para conhecer um pouco a lei dos brancos, ter mais conhecimento para poder enfrentar os ataques dos *pariwat*.

Sou uma liderança e o que faço tem consequência no meu povo. Eu não posso decidir as coisas sozinha. Tenho na minha base meu povo, minha família, meus caciques, meus anciãos, meus filhos. Não posso fazer nada sozinha, preciso fazer sempre junto com eles, sempre consultando as mulheres, as crianças, os idosos, os guerreiros, os caciques²⁵. Quando saí da minha aldeia para estudar, em 2019, fui com muita dúvida. Fui para Santarém pensando, “o que vou fazer lá? O que vai me esperar na universidade?” Tinha medo de ir para a cidade e não poder mais falar em defesa do meu território. Fiquei com aquilo na cabeça e fui falar com o cacique, e disse: “tio, eu preciso tirar essas minhas dúvidas, se sair da aldeia, se for estudar, eu tenho que parar de falar do território? Tenho que parar de falar da luta do povo pelo território?” Ele me olhou e disse: “não, você não pode parar. Nós estamos construindo uma escada para você, se você desistir da luta essa escada não estará mais seguindo em frente. Eu quero que você fale sim do território, a universidade também precisa saber que nós estamos aqui. Que as mulheres, as crianças, os pajés, os caciques, estão aqui”. Falar com meu tio cacique me motivou ainda mais, tive a certeza de que poderia ir para universidade. E fui com a cabeça erguida, sabendo que essa era uma decisão do meu povo, que eu não estaria na universidade sozinha.

Desde criança sempre fui muito teimosa, gostava de desafiar, de enfrentar. Para nós quando a criança é desobediente isso não é um problema, é quase como um dom. Fui crescendo e isso ficou em mim. Para me tornar uma liderança não foi fácil. Existe ainda preconceito quando as mulheres querem falar, querem participar, querem ser liderança, muitos não acreditam que a gente vai conseguir. Quando comecei, eu participava das reuniões, mas quase não falava, era muito tímida. As vezes era um pouco de medo de falar e os caciques me repreenderem. Minha mãe me disse muitas vezes que eu não poderia falar, que só quem poderia falar eram os caciques. Em 2014, acabei fechando uma rua. Chamei meus tios, os guerreiros, guerreiras, bloqueamos a rua e sem perceber paramos praticamente a cidade toda, quase faltou

combustível em Itaituba. Nesse momento precisei ser firme, e ali foi o começo de tudo. Nasceu em mim uma sementinha, e essa sementinha foi brotando.

Em 2015 conheci a grande guerreira Maria Leusa²⁶, que me incentivou muito, dizendo que eu deveria continuar. Eu sentia ainda um pouquinho de medo, mas entendia a cada dia a importância da luta, a importância do território, a importância do rio. Via as guerreiras e guerreiros lutando contra o tempo para barrar a usina hidrelétrica. Ouvia os caciques falando da força nacional que estava entrando no território, dos pesquisadores que entravam no território ajudando as empresas. Assim fui participando de pouquinho em pouquinho. Ainda em 2015 me tornei a chefe das guerreiras; em 2016 tesoureira da *Associação Indígena Pariri* e em 2017 já havia me tornado coordenadora da Associação. Muitos não acreditavam muito em mim pois eu era muito jovem, mas eu segui, com apoio de outras guerreiras fizemos o primeiro encontro das mulheres aqui no médio Tapajós. Os caciques falavam “não vai fazer encontro das mulheres! Não pode fazer. Por que é que as mulheres vão se encontrar? O que elas vão falar?”

Segui organizando o encontro devagarinho, falando só com as mulheres, sem comunicar às pessoas. Sabia que iriam puxar minha orelha, e que eu teria que ser firme²⁷. Um dia, o cacique mais bravo que existe aqui na nossa região me chamou dizendo que queria fazer uma reunião, justamente no dia em que nós havíamos marcado o encontro das mulheres. Falei que não poderia participar porque já tínhamos marcado nosso encontro, disse que as mulheres estavam chegando e que a gente faria o encontro aqui na nossa aldeia. E ele disse: “você ainda não desistiu desse encontro? Eu quero ver o que é que vai sair nesse encontro de mulheres, o que é que vocês vão fazer”. O cacique não participou, mas as mulheres da aldeia dele vieram, e até mulheres de outras aldeias também vieram. Todas gostaram do que falamos, sobre qual era a preocupação das mulheres. Foi ali que as mulheres do médio Tapajós começaram a falar. Fizemos o primeiro encontro²⁸, depois o segundo, e o terceiro. O quarto encontro está marcado, mas foi adiado por conta da pandemia. E o cacique mais bravo que existe disse: “eu quero esse encontro aqui na minha aldeia, agora eu quero.” E isso foi muito gratificante, ouvir isso do cacique me faz pensar que nós mulheres não podemos desistir. Na hora que dizem “não, você não pode, tem que desistir”, nessa hora você tem que persistir. Hoje eu converso muito, sou uma das mulheres que eles querem ouvir, eles querem saber da minha opinião. E vejo que não estou sozinha, estou com os caciques.

Na primeira vez que comecei a sair de casa para viajar, meu marido disse que eu estava deixando meus filhos abandonados. Retruquei, disse que não, que meus filhos não estavam sozinhos, que eles tinham avó, tios, e que eles tinham pai. Expliquei que os caciques me colocaram na frente, na liderança, porque tem confiança no meu trabalho, e que ele deveria ter também.

Continuei trabalhando, mostrando para ele a importância do que eu fazia. Hoje ele cuida das crianças, cuida da casa, é preocupado comigo, apoia e ajuda na nossa luta. Ele e meus filhos, assim como os caciques e os parentes, são a minha base. Eu não posso ter uma base se caminhar sozinha, tenho a base dos caciques, tenho a base dos guerreiros, tenho a base da minha mãe, tenho a base do meu esposo, tenho a base dos meus filhos. As pessoas acham que posso falar, mas não, eu não posso falar sozinha, o que falo é o que estou ouvindo das lideranças, é o que estou ouvindo das mulheres.

Nós mulheres estamos lutando pelo nosso território. Temos nossa *Associação das Mulheres Wakoborun*, que foi criada em fevereiro de 2018 para resistir aos grandes projetos que ameaçam nosso território. *Wakoborun*²⁹ foi uma guerreira munduruku de grande coragem, e nós mulheres também temos muita coragem. Somos mães, sabemos o que é sentir dor e não queremos ver terra mãe sofrer. Somos nós que vamos continuar lutando para defender a terra, lutando pela água, pelo território e pela vida³⁰. Somos nós que cuidamos da terra, e estamos lutando para preservar os parentes e até os animais.

Eu ainda preciso trabalhar muito, essa sementinha que brotou em 2014 ainda está florescendo, ainda vai ganhar mais galhos, ela ainda está muito curtinha. Mas eu espero que ela cresça muito, dê muitos galhos, que floresça mais ainda. Sei que um dia poderei ir embora, vai passar minha época, vou ficar velha. Por isso tenho que deixar as sementinhas, os antepassados fizeram isso, foram deixando as sementinhas. Eu sempre digo que as conquistas dos antepassados, tudo o que temos, não foi em vão, vamos seguir lutando.

Quem cuida da Amazônia somos nós

Tem muitos brancos que estão preocupados com a Amazônia, com o meio ambiente, mas não se preocupam com os indígenas. Nós somos o meio ambiente. A Amazônia quem preserva somos nós³¹. Somos nós que estamos aqui enfrentando os invasores. Nós defendemos o rio e o nosso território, porque nós sabemos que o Rio é sagrado, nós sabemos de onde vem nosso alimento, de onde vêm as frutas, os pés de remédio, as raízes, a gente conhece isso tudo. Se nós não estivéssemos aqui, se não existíssemos nós os indígenas, também não existiria a Amazônia. Já teriam desmatado tudo, já estaria toda queimada para plantar soja, para colocar hidrelétrica, ferrovia, hidrovias, portos, mineração.

As pessoas não sabem, mas a Amazônia está doente. A gente vê isso no dia a dia. Os rios estão contaminados pela mineração e pelo garimpo³². Quem caminha um pouco na mata vê o desmatamento. A gente que vive aqui, nós vemos o sofrimento dos animais. Estamos todos pedindo socorro, nós, os animais, as árvores. Nem todos sabem escutar a fala dos animais e das árvores. Mas é preciso começar a ouvir. O concreto da cidade não sabe falar

e também não sabe nos ouvir. A floresta nos escuta, a natureza escuta, os animais escutam. Não podemos só falar de nós, os animais também são vida, as árvores também são vida. As plantações que nascem, também são vida.

Quando eles querem construir hidrelétrica, eles dizem que é energia limpa. Mas como pode ser limpa se barra o nosso rio? Traz milhares de homens para trabalhar e esses homens não vêm sozinhos, com eles chegam também tráfico de drogas, prostituição, chegam doenças. Acabam com nosso território, e o que acontece com o indígena? Tem que ir para a cidade pedir esmola. Nós não queremos isso! Não aceitamos deixar o nosso território para pedir esmolas³³. Quem vai querer as mulheres munduruku pedindo esmolas no meio da rua? Por isso lutamos! A gente sai da nossa terra, deixamos a roça, eu deixo meus filhos em casa para ir até a cidade, até Brasília, às vezes até para outro país, para gritar. Colocamos nossa alma para fora, nosso pulmão para fora, queremos que as pessoas nos escutem, mas elas parecem estar surdas.

Muitos dizem que índio é preguiçoso, mas quando o índio vai caçar, a caça dele não está amarrada, ele vai procurar a caça. Quando mata, ele vai trazer para família tratar, assar ou cozinhar, para matar a fome. Para fazer uma farinha você tem que fazer antes a derrubada, você tem que carregar saco de mandioca, carregar lenha, plantar, cuidar, trabalhar duro o dia todo, só depois vai fazer a farinha e matar a fome do povo. E nós lutamos muito pelo nosso território. Como podem dizer que somos preguiçosos?

Tem gente que pensa que para ser contra o garimpo temos que ser a favor de mineradora³⁴. Tem gente que acredita que é bom, diz que a mineradora vai trazer muito emprego. Imagine, trocar o território para ser escrava das empresas?! Imagine eu deixar a empresa entrar na minha terra e ainda trabalhar para eles lá dentro? Eu mesma estaria matando meu povo, botando meu povo para beber água suja. Não podemos fazer isso.

As pessoas acreditam que nós precisamos aproveitar a ajuda das empresas para ganhar dinheiro, dizem que vamos conseguir bilhões. Dizem que as empresas querem nos ajudar. Não queremos dinheiro de empresas, não queremos trocar nosso território por essa ajuda. Queremos ajuda de quem apoia a nossa luta, de quem não quer nosso território em troca de nada. Eu não vou me aliar com empresas, não vou me aliar com inimigos. Vou sim me aliar com meu povo e com quem a gente confia e nos apoia sem interesses. Os bilhões, isso não nos interessa. O que é importante para nós é a floresta em pé, é poder viver no nosso território. O território que os antepassados lutaram e deixaram para nós, e que nós vamos deixar para os nossos filhos, para os nossos netos e bisnetos. Isso para nós é uma riqueza. O dinheiro um dia se acaba, o território não acaba. O território não se negocia, ele é nossa vida, não vou negociar a vida do meu povo.

Invasores não fazem quarentena

As empresas chegam aqui e já colocam placa: particular. Colocam logo vigilante, pistoleiro e já vira área particular. Nos impedem de entrar nas áreas que os guerreiros usam para caçar, nos proíbem de entrar na mata para tirar palha, não podemos entrar nos igarapés que pescávamos, dizem que tudo já virou área particular. A gente fica brigando por um pedaço terra, para garantir a sobrevivência dos povos indígenas e de tudo o que está lá dentro. Nossa luta a gente faz pedindo a demarcação, que é um direito nosso, é tudo dentro da legalidade. Os grileiros fazem tudo burlando o sistema. Eles chegam, burlam o sistema e a terra é deles? A gente vive aqui há muitos anos, nossa história está aqui, nossos antepassados estão aqui e não temos direito ao nosso território?

O presidente já disse que não vai demarcar nenhum território indígena³⁵. Todos já sabíamos que seria um governo de morte para nós. Quem garante que ele não quis que essa pandemia entrasse em nosso território? O que ele quer é nos matar, acabar de vez com nossa população. Se morrermos com a pandemia, com o garimpeiro, com o madeireiro, para ele é melhor. Ele quer a nossa terra, não quer a gente vivo. Eles estão criando medidas, fazendo de tudo, mudando as leis para colocarem 40 hidrelétricas no nosso território, dizem que o rio aguenta. Eu pergunto: o Xingu aguentou Belo Monte³⁶? Belo Monte está salvando o povo nessa pandemia? Tem muito emprego? As pessoas estão com saúde? Só de imaginar que vem projeto para o meu rio, não consigo mais dormir. Eu não consigo olhar para o meu filho e dizer que está tudo bem, que o governo está escolhendo coisa certa para nós. Não está! Querem nos expulsar, meus filhos serão expulsos, meus sobrinhos serão expulsos, meus parentes serão expulsos!

Estamos vendo nosso povo morrer com o vírus, isso é um genocídio³⁷ total. Estão nos matando como se nós não fossemos seres humanos também³⁸. Nós também temos direito de ficar vivos! O sangue que corre nas minhas veias é igual ao sangue que corre nas veias deles. O nosso povo também merece estar vivo! Mas nós sabemos que os povos indígenas vão diminuir cada vez mais. É um genocídio, e não matam só os povos indígenas, eles matam a floresta, os animais, o nosso rio. Garimpeiro entra de avião na Terra Indígena, eles fazem pista de pouso clandestina. Madeireiro entra de barco, de caminhão, leva trator. Os invasores³⁹ não fazem quarentena, nós é que temos que fazer quarentena para não pegar a doença deles, mas se a gente não enfrentar, eles acabam com nosso território. As placas estão lá para dizer que o território é nosso, mas as placas não falam, elas não expulsam os madeireiros, tem que ser a gente, nós mulheres com nossos filhos nos braços, os guerreiros, os idosos. As vezes estamos com armas apontadas para nossas cabeças, mas enfrentamos.

O governo não faz a fiscalização das nossas terras, pelo contrário, o que o governo faz são projetos de portos, de ferrovia, de mineradoras internacionais que vão se instalando em nosso território e nós somos os últimos a saber. O governo faz projeto de lei⁴⁰, faz instrução normativa⁴¹ da Funai para ajudar a acabar com nosso território. Nós lutamos tanto para conquistar aqueles dois pedacinhos da Constituição, aqueles dois artigos (231 e 232), lutamos muito para ter as políticas para os povos indígenas, e eles estão destruindo.

Eu me pergunto, por que é que eles querem tanto a nossa terra? Eles vêm, exploram e vão embora. Eles não querem ficar no território, eles querem só acabar com a floresta, com o rio, com os animais. E nós? Eles têm o direito de nos expulsar da nossa terra?

Querem me calar, me ameaçam o tempo todo. Mas eu não vou ficar sentada, calada, esperando tudo isso acontecer. Eu não posso fazer isso, eu tenho que lutar. As mulheres sofrem, as crianças sofrem, os caciques sofrem. Até as crianças sabem o que querem para o seu território, nenhuma criança aqui quer hidrelétrica, elas sabem que as hidrelétricas vão barrar nosso rio, vão acabar com nosso peixe, vão nos expulsar do território. As crianças já sabem disso. Na autodemarcação⁴² as crianças estão junto, na construção dos protocolos de consulta também estão junto, aprendendo a lutar. As mulheres também estão na autodemarcação fazendo o audiovisual, fazendo as próprias filmagens, contando sua história. As mulheres também são guerreiras, não estão ali só para carregar as panelas nas costas no mato. Estamos ali para demarcar o território.

Tantos outros lutaram, Chico Mendes⁴³ gritou, falou, mas só foi ouvido depois que morreu. A Dorothy⁴⁴, gritou, só foi ouvida depois que morreu. Será que preciso morrer para poder as pessoas ouvirem o que estou falando? Será que tenho que me sacrificar para as pessoas ouvirem a importância do rio, a importância da floresta, a importância do território? As pessoas adoecem quando sabem que serão expulsas do seu território. As pessoas adoecem, as anciãs adoecem, porque sabem que o rio vai ser morto. Hoje o rio está doente sim, por conta da mineração e do garimpo⁴⁵. Mas vou parar aqui? Não! Eu não posso parar aqui. Não posso parar, porque a pandemia pode até passar, mas as leis dos brancos, os projetos do governo, das empresas internacionais estão todos aqui na Amazônia. Não posso me calar, jamais posso me calar, mesmo que eu morra um dia, mas as pessoas têm que ouvir. E espero que as pessoas ouçam agora! A gente também quer viver. Não são só os brancos que merecem viver. A gente precisa se defender das empresas, a gente precisa se defender do governo, precisa se defender dos invasores. A gente vai lutar sim, mesmo com a doença avançando, precisamos ficar vivos para continuar nossa luta.

Temos que lutar juntos

O povo munduruku é resistente, muito alegre e muito forte. A força vem da união do nosso povo, vem da confiança que temos um no outro. Não é fácil, mas é assim que caminhamos. O que nós queremos é ver o futuro das nossas crianças. Queremos que tenham o direito de pescar, caçar, viver no nosso território, que tenham o território para continuar brincando. Queremos que nossas crianças possam estudar, que possam escolher se querem ser advogados, médicos, enfermeiros, para ajudar o nosso povo. O que nós queremos é viver em paz, olhar para onde viemos, olhar nosso rio, a floresta, os animais, queremos viver em paz com a nossa terra.

A pandemia mostra mais uma vez que temos que lutar juntos, os ribeirinhos, os povos indígenas, os quilombolas, só nós vamos defender nosso território e nossa vida, não podemos esperar nada do governo. Esse é um momento de segurar mesmo o nosso território. Segurar mesmo o nosso rio. Vejo que não está sendo fácil para ninguém, para nenhum negro, para nenhum quilombola, para nenhum índio. Mas essa tempestade vai passar, eu creio que vai passar. É só uma tempestade que vem para nos derrubar, para ver se nós realmente somos firmes. Espero que todos fiquem firmes nessa luta, as mulheres, as crianças, os pajés, os idosos, estejam firmes. Nós temos que cuidar dos nossos sábios, temos que cuidar do nosso povo, do nosso território, das nascentes, dos igarapés, dos locais sagrados. Nós temos que viver.

Sawé!

Notas

¹ A introdução é escrita integralmente pela segunda autora.

² Depoimentos referentes à participação de Alessandra Korap nos debates virtuais promovidos pelo Acampamento Terra Livre (27/04/2020); CasaNinjaAmazônia (05/05/2020); Movimento dos Atingidos pela Mineração (07/05/2020); Juntas Coletivo (28/05/2020) e; Fundação Heinrich Böll Brasil (12/06/2020).

³ Reserva Indígena Praia do Índio, publicada em 1986.

⁴ Associação Indígena Pariri, criada em 1998, representa 12 aldeias do povo munduruku no Médio Tapajós e atua em conjunto com o Movimento Ipereagayu, Associação de Mulheres Wakoborun, além de outras associações do povo. Mais informações na página de facebook: <https://www.facebook.com/AIPariri/>

⁵ A Associação de Mulheres Wakoborun foi criada em 2018 para fortalecer a atuação das mulheres munduruku e apoiar as estratégias de resistência e autodemarcação do povo. Associação também apoia a produção e comercialização de artesanato produzido pelas mulheres munduruku. Mais informações na página de facebook da associação: <https://www.facebook.com/artesaniawakoborun>

⁶ Disponível em: <https://soscorpo.org/wp-content/uploads/INFORMATIVO-COVID-WAKOBORUN-1.pdf>

⁷ A partir de seu trecho médio, o rio Tapajós é utilizado no transporte de commodities agrícolas. Segundo BENASSULY BARROS (2019), operam em Miritituba, distrito de Itaituba/PA, Estações de Trasbordo de Cargas (ETC) de empresas como Bunge, Amaggi, Hidrovias do Brasil, Cianport e Cargill, e está prevista a instalação de ETCs das empresas Unirios Rodofluvial e Logística Ltda e Porto Chibatão. Os grãos chegam à Miritituba em caminhões através da BR 163, e são transbordados para silos, ou barcas, estas, por sua vez, levam as commodities até o Porto de Santarém (PA), onde os grãos são embarcados em navios maiores.

⁸ Unidades de Tratamento Intensivo.

⁹ Referência ao número diário de mortes por COVID-19 em países europeus. Ver mais em: <https://cutt.ly/Jgw5XZw>

¹⁰ Para Scopel, et al, (2018), o cuidado com a saúde compõe as estratégias de manutenção da existência e da luta pelo território do povo Munduruku. Práticas de autoatenção e cura evocam memórias de luta pelo território e pertencimento étnico. Conforme os autores “práticas xamânicas, os rituais de cura, as massagens, o uso de ervas medicinais ingeridas ou utilizadas em banhos, assim como o uso de remédios populares e, mais recentemente, de medicamentos alopáticos (...) são vistas como necessárias para lidar com doenças – ou preveni-las – e, mais ainda, como necessárias à manutenção da qualidade de vida coletiva” (Scopel et al, 2018, p.93).

¹¹ Diversas etnografias sobre diferentes povos relatam crises humanitárias relativas a epidemias de gripe, febres, doenças diarreicas, sarampo, entre outras doenças causadas pelo contato com os brancos. Kopenawa e Albert (2018) descrevem o impacto do contato e das doenças trazidas pelos garimpeiros ao povo Yanomami. Viveiros de Castro, et al (2016) indicam que epidemias relacionadas ao contato com os povos Araweté nos anos 1970 causaram a morte de cerca de 36% da população do povo. Estudo etnográfico realizado por Scopel, et al, (2018), constatou que, a partir da perspectiva xamânica, o povo Munduruku caracteriza a relação com os *pariwat* (*inimigos*) como sendo perigosa, constando dentre as ameaças à reprodução biossocial do povo, os perigos relacionam-se às epidemias, violência e invasões do território. Segundo os autores, as epidemias vivenciadas pelos Munduruku caracterizaram a interação com os *pariwat* durante os séculos XVIII a XX. Sobre o perfil epidemiológico indígena no Brasil, ver mais em Coimbra, et al, (2003).

¹² A plataforma de monitoramento da situação indígena na pandemia do novo coronavírus, do Instituto Socioambiental (ISA), registrou até 27/06/2020 um total de 112 povos afetados pelo vírus, com 9166 casos confirmados e 378 mortes de indígenas por COVID-19. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/> Acesso em: 27/06/2020

¹³ Termo no idioma munduruku cuja tradução correspondente a *inimigo*. O termo foi atribuído aos brancos colonizadores, e atualmente aos invasores e vetores de pressão sobre os territórios do povo.

¹⁴ Sobre desenvolvimento capitalista e a produção da morte ver Mbembe (2018b).

¹⁵ Quantidade de mortos até o dia 27/06/2020.

¹⁶ A oralidade é importante característica do povo Munduruku, que por meio de narrativas transmitem o conhecimento produzido e a acumulado entre as gerações. Segundo Daniel Munduruku (2018), a escrita é prática recente entre povos indígenas no Brasil, que priorizaram a fala, a palavra e a oralidade como instrumento de transmissão das tradições.

¹⁷ A Associação Indígena Pariri publicou uma nota de pesar na ocasião da morte de Amâncio Ikon, a nota menciona também o falecimento do cacique Vicente Saw, além de outros integrantes do povo, vítimas do COVID-19. Disponível em: <https://cutt.ly/0gw5CnB>

¹⁸ Karosakaybu é mencionado como o criador, aquele que deu origem ao mundo e ao povo. Segundo Loures (2017) “Karosakaybu tinha poderes de transformar os animais, as pessoas, as paisagens dos campos, de transformar seres humanos em animais e, ainda, de se transformar, ele mesmo, em animais. São inúmeros os relatos dessas metamorfoses, sendo que os Munduruku sempre reconheceram o Karosakaybu como autor e criador de tudo e todos. Karosakaybu criou todos os outros povos, contudo o que criou à sua imagem e semelhança foram os Munduruku” (Loures, 2017, p. 42).

¹⁹ Na cosmologia Munduruku, Karodaybi foi um grande guerreiro que liderava outros cinco hábeis guerreiros do povo: Pukorao Pik Pik, Pusuru kao, Waremucu Pak Pak, Surup Surup e Wakoburun. Ver mais em Loures (2017).

²⁰ Referência à data de chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil (1500).

²¹ Em Itaituba (PA) está prevista instalação da UHE São Luíz do Tapajós, cujo processo de licenciamento está suspenso desde agosto de 2016 por decisão do Ibama. Sob a responsabilidade da Eletrobrás, o projeto teve os primeiros estudos de impacto negados pela Funai e pelo próprio Ibama, que alegaram fragilidades nos estudos de impacto sobre as populações indígenas atingidas. O barramento colocaria em risco comunidades indígenas e ribeirinhas, e ameaçando de alagamento a Terra Indígena Munduruku Sawré Muybu, TI identificadas, porém com processo de demarcação paralisado na Funai desde 2016. A hidrelétrica atingiria três aldeias dentro da TI, além de uma cachoeira sagrada no curso do Tapajós. Para mais informações consultar Oliveira (2016), Loures (2017) e Molina (2017).

²² Em nota de esclarecimento datada de 24/06/2020, a Funai afirma que destinou R\$ 22,7 milhões para ações de combate à COVID-19. Segundo o órgão, o recurso encontra-se em diferentes fases de execução e tem sido empenhado na entrega de alimentos e kits de higiene e limpeza aos indígenas, além de atividades informativas, suporte à barreiras sanitárias e transporte de indígenas e servidores. As ações são conduzidas em parceria com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde. Disponível em: <https://cutt.ly/ogw51kv> Acesso em: 27/06/2020.

²³ Com a campanha, as associações Pariri e Wakoborun esperam arrecadar recursos para apoiar as ações de combate ao coronavírus, como a compra de alimentos e produtos de higiene, bem como apoiar a construção de Unidades Intermediárias de Tratamento nos territórios de povo. Link de acesso à campanha para arrecadação de doações: <https://cutt.ly/kgw52d6>

²⁴ Nessa campanha as associações recolhem assinaturas de apoiadores com o intuito de pressionar o governo do estado do Pará e a SESAI para que construam unidades de tratamento nas aldeias, ampliem a quantidade de leitos de UTI nos municípios da região ou construam hospital de campanha no território do povo, contratem médicos especialistas e disponibilizem transporte médico aéreo. Link para acesso à petição: <https://cutt.ly/Vgw58Ep>

²⁵ A perspectiva da luta das mulheres indígenas como uma luta inseparável da luta do povo é abordada por autoras ligadas ao feminismo comunitário, que discutem, sobretudo, casos na América Central e região Andina. Nessa perspectiva as lutas comunitárias pelo território figuram como principal ponto de partida para a organização das mulheres que reivindicam espaço nas decisões sobre os destinos do povo. O feminismo comunitário dialoga também com perspectivas simbióticas entre corpo e território, buscando uma abordagem que não hierarquiza as relações entre povo e natureza. A manutenção do território garante a manutenção das vidas, para além das vidas humanas, colocando a necessidade de que mulheres e homens se articulem para enfrentar pressões sobre os territórios e sobre seus próprios corpos. Ver mais em Paredes (2010) e Cabnal (2010). A participação das mulheres no movimento indígena no Brasil é abordada por Sacchi (2006), em sua tese de doutorado. A autora trata dessa participação de forma ampla, apontando para transformações acarretadas na vida dessas mulheres no nível comunitário. Para Sacchi, é no nível comunitário que se organiza a vida dos povos, e nesse espaço as mulheres têm importância primordial.

²⁶ Maria Leusa é importante liderança do povo Munduruku, vive no alto Tapajós, é também uma das fundadoras da Associação Wakoborun. Para mais informações, veja entrevista com Maria Leusa. Disponível em: <https://cutt.ly/igw572m>

²⁷ Algumas autoras que adotam perspectivas decoloniais apontam o entrelaçamento de formas de dominação de gênero de diferentes povos com as estruturas patriarcais impostas pelos colonizadores. Paredes (2016), chama a sobreposição do patriarcado branco colonial com as formas empregadas para controle dos homens sobre as mulheres indígenas de *entroncamento patriarcal*, para a autora esse entroncamento potencializaria pressões sobre as mulheres, na medida em que os povos incorporassem estruturas patriarcais com o contato colonial. Strathern (2006), ao analisar as sociedades melanésias, buscando trazer uma leitura sobre as relações de gênero, faz ponderações importantes sobre os limites ao emprego de categorias de gênero ocidentais para caracterizar diferentes povos e culturas. A perspectiva de Strathern ilumina cuidados necessários às tentativas feministas de abordagem das relações de gênero no interior das sociedades indígenas, que entendemos dialogar com a problematização feita por Paredes (2016) sobre a essencialização e generalização de categorias do feminismo hegemônico.

²⁸ Conforme Loures (2017), o I Encontro de Mulheres no Médio Tapajós, que aconteceu em novembro de 2016 na aldeia Praia do Índio, contou com a participação de cerca de noventa pessoas, dentre as quais guerreiras, guerreiros e caciques do povo Munduruku, além de mulheres e lideranças de outros povos indígenas.

²⁹ Wakoborun foi uma habilidosa guerreira Munduruku, a única mulher a fazer parte do grupo de guerreiros que protegiam Karodaybi. Um de seus principais feitos foi recuperar a cabeça decapitada de seu irmão, morto por inimigos. A imagem de Wakoborun carregando uma cabeça humana num cesto de palha é utilizada como símbolo da Associação das mulheres, que evocam a força dessa guerreira em suas ações. Para mais informações consultar Loures (2017).

³⁰ O envolvimento crescente das mulheres indígenas na luta pelos comuns é mencionado por Tzul Tzul (2015), que situa a luta das mulheres pelo território como uma luta pela reprodução social do povo. A autora argumenta que o trabalho de reprodução social (trabalho de cuidados) tem papel dominante na vida e no corpo das mulheres indígenas, e que o território representa a base material para a reprodução da vida. Tzul Tzul observa que a participação das mulheres nessas lutas tem sido decisiva, em grande medida, por se tratar da luta pelo uso da água, das florestas, da terra, dos cultivos de subsistência, elementos centrais na gestão da vida cotidiana, realizada, por sua vez, pelas mulheres.

³¹ Sobre povos indígenas e conservação consultar Carneiro da Cunha e Almeida (2001).

³² Dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) indicam que em 2017 foram desmatados 2,64 km² de floresta dentro da TI Munduruku; em 2018, foram 4,84 km²; em 2019, foram 15,46 km². Somente a atividade de garimpo ilegal respondeu por quase 70% desse total, e entre agosto de 2018 e agosto de 2019 foram desmatados 10,71 km² de floresta nos territórios do povo em função do garimpo ilegal.

³³ Federici (2018), aponta a perda dos territórios como vetor de proletarianização das populações; a autora compreende o processo de acumulação primitiva como tendo graves consequências especialmente sobre as mulheres, que tinham no território as fontes de sua subsistência e que não encontram na sociedade urbana industrial espaço para sua inserção econômica. O empobrecimento ligado à perda do território também é mencionado por Sassen (2016), que aponta a concentração de terras por grandes corporações internacionais como dado crescente em países do Sul global. Para autora, a manutenção da acumulação de capital provoca expulsões para açambarcamento de terra e água, empregando, para isso, métodos violentos.

³⁴ Conforme o INESC (2019), até novembro de 2019 constavam na Agência Nacional de Mineração 4.332 pedidos de pesquisa mineral incidindo potencialmente sobre, pelo menos, 215 Terras Indígenas (TI) e 160 etnias em todo o país (30% do total).

³⁵ Durante a sua campanha, o então candidato Jair Bolsonaro fez declarações racistas e afirmou, logo após o resultado das eleições, que não demarcaria terras indígenas em seu mandato. Disponível em: <https://cutt.ly/Cgw6wH7>

³⁶ Sobre a UHE Belo Monte, ver mais em Fearnside (2017) e Chaves (2018).

³⁷ Sobre genocídio indígena, ver mais Palmquist (2018)

³⁸ Sobre desumanização, ver mais em Mbembe (2018a) e Almeida (2019)

³⁹ Conforme último Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2018 foram registrados 109 casos de “invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio”, enquanto em 2017 haviam sido registrados 96 casos. Ainda segundo a organização, até setembro de 2019 haviam sido contabilizados 160 casos de invasões às Terras Indígenas no Brasil.

⁴⁰ O atual governo propôs algumas medidas que alteram a legislação e que fragilizam direitos territoriais indígenas no país. Merecem destaque: a Medida Provisória 910/2019, que põe em risco territórios quilombolas e indígenas em virtude da possibilidade de sobreposição de áreas, além de, potencialmente, intensificar a ampliação de conflitos fundiários em todo o território nacional – ver mais em TERRA DE DIREITOS (2020); e o Projeto de Lei n.º 191/2020 que regulamenta a pesquisa e a lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas, bem como institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas – ver mais em MPF (2020).

⁴¹ Instrução Normativa/ Funai n. 09 (IN 09), de 16 de abril de 2020, que, conforme a nota técnica da INA (2020), desobriga a Funai da gestão de TI em processo de regularização, passando a considerar apenas a existência de TI homologadas, reservas indígenas e terras dominiais indígenas plenamente regularizadas (art. 1º, §1º). A mudança normativa favorece a grilagem e a extração de recursos em territórios indígenas não homologados. Ver mais em INA (2020).

⁴² Segundo Molina (2018), a autodemarcação realizada pelo povo Munduruku desde 2014, teve como gatilho a declaração da então presidente da Funai sobre os interesses na construção do complexo hidrelétrico do Tapajós, e que impediam a regularização fundiária das TI do povo. Os Munduruku realizam etapas de autodemarcação do território Daje Kapap Eipi, conhecido como Sawré Muybu, anualmente desde 2014. Nas ações, guerreiros e guerreiras percorrem os limites da TI fazendo a demarcação e expulsando os invasores. Na quinta etapa de autodemarcação, em 2019, o povo expulsou madeireiros, obrigando-os a retirarem máquinas, caminhões e balsas do território. Mais informações sobre o processo de autodemarcação em Molina (2017) e Loures (2017), além de detalhamento das primeiras etapas da autodemarcação no documento intitulado “Autodemarcação Daje Kapap Eipi”, disponível em: http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf

⁴³ Liderança do movimento dos seringueiros no Acre, assassinado em 1988 aos 44 anos em sua própria casa, em Xapuri/AC.

⁴⁴ Dorothy Stang, missionária, assassinada em 2005 aos 73 anos, no contexto de luta pela terra no município de Anapu/PA.

⁴⁵ Uma preocupação do povo Munduruku relaciona-se à contaminação dos rios por mercúrio decorrente da atividade garimpeira. Sobre a presença do metal em rios amazônicos consultar Couto, et al (1988).

Referências

- ALMEIDA, SILVIO Luiz de. (2019). *Racismo Estrutural*. São Paulo: Suely Carneiro; Polén.
- ASSOCIAÇÃO DE MULHERES WAKOBORUN. (2020). *Informativo COVID-19*. <https://cutt.ly/6gw6y60>
- BENASSULY BARROS, Márcio Júnior. (2019). De agrovila a nó logístico do agronegócio na Amazônia: o caso de Miritituba, Itaituba, Pará. Dossiê Agronegócios no Brasil. *Geosul* 34(71), 382-406. <https://doi.org/10.5007/1982-5153.2019v34n71p382>
- CABNAL, LORENA. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Asociación para la cooperación con el Sur. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. e Almeida, Mauro W. (2001). Barbosa de. Populações Indígenas, Povos Tradicionais e Preservação na Amazônia. In Capobianco et al (Orgs). *Biodiversidade na Amazônia Brasileira. Avaliação e Ações Prioritárias para a Conservação, Uso Sustentável e Repartição de Benefícios* (pp. 184-193). São Paulo: Instituto Socioambiental e Estação Liberdade.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. e Almeida, Mauro W. (2018). *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2018*. Brasília. <https://cutt.ly/Zgw6tZI>
- CHAVES, KENA Azevedo. (2018). Colonialidade, exceção-espoliação e etnocídio: o caso dos atingidos à jusante da barragem de Belo Monte. *Terra Livre* 51(2), 120-152.
- COIMBRA JR., Carlos E. A., Santos, Ricardo Ventura., Escobar, Ana Lúcia (Orgs.). (2003). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ/ABRASCO. <https://doi.org/10.7476/9788575412619>
- COUTO, ROSA Carmina de Sena., Camara, Volney M., Sabroza, Paulo Chagastelles. (1988). Intoxicação mercurial: resultados preliminares em duas áreas garimpeiras. *Cad. Saúde Pública* 4(3), 301-315. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X1988000300005>
- FEARNSIDE, PHILIP. (2016). Os planos para as usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos. In Alarcon, D., Milikan, B. e Torres, M. (Orgs.), *Ocekad: Hidrelétricas, Conflitos Socioambientais e Resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília: International Rivers.
- FEARNSIDE, PHILIP. (2017). Brazil's Belo Monte Dam: Lessons of an Amazonian resource struggle. *Die erde* 148(2-3), 167-184. doi:10.12854/erde-148-46.

- FEDERICI, SILVIA. (2018). O calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante.
- INA – Indigenistas Associados. (2020). *Nota Técnica: a Instrução Normativa da Funai nº 09/2020 e a gestão de interesses em torno da posse de terras públicas*. <http://apib.info/files/2020/04/2020-04-27-nota-tc3a9cnica-in-09.pdf>
- INESC – Instituto de Estudos Econômicos. (2019). *Povo Munduruku denuncia o garimpo e a retomada de projetos na Amazônia*. 27/11/2019. <https://cutt.ly/Rgw6o7w>
- LOURES, ROSAMARIA. (2017). *Governo Karodaybi: o movimento Ipereğ Ayũ ea resistência Munduruku* (Tese de doutorado). Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, Brasil.
- MBEMBE, ACHILLE. (2018a). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N1 edições.
- MBEMBE, ACHILLE. (2018b). *Necropolítica*. São Paulo: N1 edições.
- MOLINA, LUÍSA Pontes. (2018). Terras incapturáveis: notas para pensar autodemarcação indígenas. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5(10): 39-58.
- MOLINA, LUÍSA Pontes. (2017). *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença* (Dissertação de mestrado). Universidade de Brasília. Brasília, Brasil.
- MPF – Ministério Público Federal. (2020). *Nota técnica Nº 4/2020/6^accr/MPF*. http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/6ccr_notapl_mineracao.pdf
- MUNDURUKU, DANIEL. (2018). Escrita indígena: registro, oralidade e literatura O reencontro da memória. In Dorrico, Julie., Danner, Leno., Correia, Heloisa., Danner, Fernando (Orgs.), *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi.
- OLIVEIRA, RODRIGO Magalhães. (2016). *A ambição dos pariwat: consulta prévia e conflito socioambiental* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.
- PALMQUIST, HELENA. (2018). *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil.
- PAREDES, JULIETA. (2010). *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- PAREDES, JULIETA. (2016). *El desafío de la despatriarcalización: entramado para la liberación de los pueblos*. La Paz: Femenistas Comunitarias de Abya Ayala (FeCAY).
- SACCHI, ANGELA. (2006). *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira* (Tese de Doutorado em

Antropologia Social). Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, Brasil.

SASSEN, SASKIA. (2016). Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Paz e Terra.

SCOPEL, DANIEL., Dias-Scopel, Raquel. e Langdon, Esther Jean. (2018). A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(1), 89-108. <https://doi.org/10.1590/1981.81222018000100005>

STRATHERN, MARILYN. (2006). O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp.

TERRA DE DIREITOS. (2019). Nota Técnica MP 910. <https://cutt.ly/Pgw6snu>

TZUL TZUL, Gladysz. (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán* 15(22), 91-99.

Os Karitiana e a Covid-19

The Karitiana and the Covid-19

Los Karitiana y la Covid-19

Íris Morais Araújo

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-23. **Devolvido para revisões:** 2020-06-26. **Data de aceitação:** 2020-07-28

Como citar este artigo: Araújo, Í.M. (2020). Os Karitiana e a Covid-19. *Mundo Amazônico*, 11(2), 201-210.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88533>

Resumo

Proponho uma reflexão sobre as ações Karitiana em função da Covid-19. Até a chegada da doença, o grupo realizou medidas preventivas, valendo-se de sua Festa dos Remédios e, ao mesmo tempo, atendendo às recomendações não indígenas no enfrentamento da gripe. Contudo, após a contaminação generalizada e a ocorrência de dois falecimentos em hospitais, os Karitiana decidiram concentrar-se apenas nos seus próprios meios de cura. Procuro desvendar os fundamentos dessa decisão.

Palavras chave: gripe; morte; cura; Festa dos Remédios; Sesai

Abstract

I propose a reflection about the Karitiana actions due to Covid-19. Until the arrival of the disease, the group carried out preventive measures, making use of its Remedies Festival and, at the same time, complying with the non-indigenous recommendations to deal with the flu. However, after widespread contamination and two deaths in hospitals, the Karitiana decided to focus only on their own means of curing. I try to find out the reasons for this decision.

Keywords: flu; death; cure; Medicine Festival; Sesai

Íris Morais Araújo Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Universidade Estadual de Campinas.
imaraujo688@gmail.com

Resumen

Propongo una reflexión sobre las acciones Karitiana en función de la Covid-19. Hasta la llegada de la enfermedad, el grupo llevó a cabo medidas preventivas, haciendo uso de su Festival de Medicinas y, al mismo tiempo, atendiendo las recomendaciones no indígenas para enfrentar la gripe. Sin embargo, después del contagio generalizado y dos muertes en hospitales, los Karitiana decidieron centrarse solo en sus propios medios de cura. Intento develar las razones de esta decisión.

Palabras clave: gripe; muerte; cura; Festival de Medicinas; Sesai

À memória do cacique Gumerindo e de
sua mãe, a sábia Enedina, falecidos em
decorrência da Covid-19, respectivamente,
em maio e junho de 2020

Este pequeno texto tem o intuito de refletir sobre os sentidos de algumas das ações protagonizadas pelos Karitiana concernentes à Covid-19. Eles são uma população indígena falante da língua de mesmo nome, da família linguística Tupi-Arikém. Contam com uma população de 397 pessoas (Rocha, 2017) espalhada por seis aldeias e as cidades de Porto Velho e Cacoal, no estado de Rondônia da Amazônia brasileira. Com efeito, quatro dessas aldeias localizam-se dentro da Terra Indígena Karitiana, localizada na primeira cidade e distante cerca de 100 quilômetros de seu centro urbano. Outras duas estão em áreas reivindicadas pelo grupo há décadas à Fundação Nacional do Índio – Funai, pois é parte de seu território tradicional.

As conversas que mantenho pelo Whatsapp com alguns interlocutores Karitiana e a participação em um grupo denominado “Máscaras Indígenas”, formado no mesmo aplicativo para viabilizar a produção máscaras aos indígenas de Rondônia, me permitiram saber dos fatos recentes aqui reportados. Mas eles não se sustentariam sem o trabalho de campo, realizado por oito meses entre 2011 e 2014, a elaboração dessa experiência em textos etnográficos – aqui recupero, mas também reconsidero e reescrevo, argumentos já apresentados em minha tese de doutorado e em Araújo (2017) – e o contato que mantive com esses amigos desde então.

Não uso o termo “amigos” ao acaso: essas relações são constantes, duradouras e cheias de afeto. Esses diálogos, às vezes muito íntimos, nunca me levaram a cogitar uma eventual publicação. Mas veio a Covid-19, e me vi disposta a cristalizar na escrita essas relações a distância. Atribuo esse impulso à emergência que todos vivemos, e por isso merecedora de ações (mesmo que pequenas) inéditas. A memória da alegre convivência com os que faleceram me desafiou a elaborar algo a respeito de suas mortes trágicas, talvez evitáveis em circunstâncias políticas menos difíceis a qual vivemos.

As notícias da Covid-19 chegaram, para os Karitiana, pela TV. No começo da pandemia, nossas mensagens abordavam, ambos abismados, sobre a quantidade de falecidos pela gripe na Itália, a preocupação geral sobre nossa

saúde e a necessidade de cuidados pessoais para evitar a doença. Também me contavam e me mandavam fotos que o grupo se preparava para chegada da nova doença realizando a Festa dos Remédios. Em sua língua, nomeiam esse ritual – um banho coletivo de plantas diversas garante corpos fortes, saudáveis, os quais as doenças não afetam – por meio da planta *gopatoma*.

Patom, explicou-me um amigo, é tudo aquilo que uma pessoa não pode ver. Outro interlocutor me explicou, mais concretamente, que *patom* é a palha utilizada pelo pescador quando usa o timbó, de modo que o peixe não consiga vê-lo; é o arbusto que esconde o caçador da caça. Essas barreiras, contudo, também atuam em sentido contrário, dificultando que os predadores notem suas presas. Para os Karitiana, os males físicos resultam de ataques de agressores. O uso dessas plantas, em especial do *gopatoma*, os distancia desses não humanos.

Assim, o *gopatoma*, ao mesmo tempo que protege os Karitiana dos espíritos predadores, tornando-os invisíveis para esses últimos, os impedem de se assustarem, vendo os não humanos o tempo todo. A planta deve ser compreendida à luz das qualidades perspectivas do pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 2002), pois permite que os Karitiana construam um ponto de vista distinto dos seus agressores, criando uma descontinuidade de tal forma que se tornem imperceptíveis uns para outros.

Na Festa dos Remédios, os Karitiana também cantam certas músicas. Ao procurarem fortalecer seus corpos, e ao mesmo tempo seus vínculos como parentes, os meus amigos referem-se a uma série de animais que consideram *sopipok*, espertos, que sabem se safar de ataques. As aves *oedn* (tipo de nambu), *pom pom* (tipo de nambu), *owojopok* (tipo de nambu), *orojem* (japó), e o inseto *ereryp* (tipo de marimbondo) figuram nesse rol. A música “Ajom ejom”, cantada nessas ocasiões, assim expressa:

Kabmant ajom ejom	Agora você ficará forte
Kinda sopipok amejon	Coisa forte, esperta
Ejom sopipok amejon	Você ficará forte, esperto
Ejom sopipokorat	Vamos ficar espertos
Kabmant ajom ejom	Agora você ficará forte
Oedn sopipok amejon	[Tipo de] Nambu esperto, forte
Oedn sopipokorat	[Tipo de] Nambus espertos
Pom pom sopipoko amejon	[Tipo de] Nambu esperto, forte
Pom pom sopipokorat	[Tipo de] Nambus espertos
Owojopok sopipok amejon	Cujubim esperto, forte

Owojopok sopipokorat	Cujubins espertos
Orojem sopipok amejon	Japó esperto, forte
Orojem sopipokorat	Japós espertos
Ereryp sopipok amejon	[Tipo de] Marimbondos esperto
Ereryp sopipokorat	Marimbondos espertos, fortes

Mas a gripe, para os Karitiana, é uma velha conhecida. O excerto que se segue, parte do depoimento de Antônio Paulo Karitiana à historiadora Lílían Moser (1993), elabora o estabelecimento de vínculos do grupo com os seringueiros. Nesses encontros, os invasores do território indígena forneciam sal, açúcar, conserva, sardinha, farinha, óleo – mercadorias, em suma. Em meio à profusão de bens, traziam também a gripe e seu remédio – “pílula pequeninha e grande”.

Moraes falou: “não tem sal, acabou o sal” [...] “Vamos de novo lá nos brancos buscar sal, açúcar”. [...] Pegaram o caminho, caminhando de novo para lá. Chegaram de novo. Diz que estava o Figueiredo. “Oi, compadre!”. Figueiredo tinha muita mercadoria. Então, ele disse: “Chega, compadre!”. “Compadre, nós queremos sal. Onde tem sal, compadre?” “Sal tem amontoado de sal, mercadoria, todo ele, muito. Leva tudo isso pra lá”. Ele deu conserva, sardinhas e farinha, óleo, açúcar. [...]

Fomos andando, andando, até chegar na maloca. Nós chegamos. Rapaz, então, caiu de gripe, tosse, ficou doente! “Rapaz, vamos embora daqui!” E se mandou mais uma vez para lá. Só Moraes ficou primeiro no seu lugar. Aqui, doente chegou. Aqui, pegou da gente. Saiu daqui, aqui doente, pegou da gente. Saiu. Ficou rodando, rodando, Moraes. [...] Deu remédio também. Remédio que as pessoas deram para ele. Remédio, antigamente, era pílula pequeninha e grande. Não tinha tanto assim remédio” (Antônio Paulo Karitiana, em Moser, 1993, pp.96-100).

A narrativa trata do ciclo de aproximação do invasor ao território indígena, troca de mercadorias pelo engajamento na teia extrativista e afastamento pela doença. Nesse caso, porém, a completa distância nunca mais ocorreria: Moraes, o cacique protagonista dessa história, resolveu viver perto dos seringueiros. Das suas mãos chegariam também as pílulas para aplacar a gripe.

É possível iluminar o depoimento de Antônio Paulo segundo a formulação de Laura Pérez Gil (2010) sobre o interesse dos Yaminawa em usufruir de inúmeros sistemas de cura, proporcionados ao grupo pela diversidade regional a qual estão inseridos. Segundo a antropóloga,

O diálogo [...] é levado aqui até suas últimas consequências: não é feito unicamente um esforço de compreensão e de tradução, mas de aceitar para si as possibilidades abertas pelo outro. Poderíamos dizer que essa abertura à alteridade – a proverbial abertura ameríndia ao exterior – é também, neste caso, uma abertura à cura (Pérez Gil, 2010, p.179).

Antônio Paulo reflete sobre o momento inicial de experimentação, pelos Karitiana, de um tipo de cura exterior à sua. Muitas décadas se passaram, tal interesse se manteve e foi registrado por antropólogos em tempos diversos. Mauro Leonel e Betty Mindlin (1983, p.50) chamavam a atenção, no início dos anos 1980, para o fato de que a administração do então Parque Indígena Karitiana era provavelmente a única a “manter fichas de controle médico e de atendimento de enfermagem em Rondônia”. Duas décadas depois, Felipe Vander Velden (2004, p.130) constatou o bom funcionamento do atendimento à saúde oferecido ao grupo, realizado pela Fundação Nacional de Saúde.

Assim, os Karitiana valorizam sobremaneira tal tipo de vínculo com os não indígenas, efetivado por meio de agentes e dispositivos organizados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena, a Sesai. Um de seus jovens líderes, Elivar, é atualmente vice-presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena, o Condisi, que realiza o controle social das ações do órgão estatal, e ativo integrante das ações concernentes à Covid-19 em Rondônia.

Nos períodos em que estive com os Karitiana, foi uma constante conviver com agentes de controle biológico, dentista, enfermeira e técnicas em enfermagem. Vi as últimas visitando casas, auferindo a pressão, acompanhando o peso de crianças e idosos. Também presenciei equipes maiores em campanha para verificação de diabetes ou aplicando vacina contra gripe e HPV.

O convívio entre os Karitiana e tais profissionais é dotado de intensidade e intimidade. Chamou-me a atenção como foram cuidados pelas enfermeiras por ocasião dos falecimentos (tanto o que acompanhei como as notícias que tive dos demais), que monitoravam constantemente o estado de saúde daqueles gravemente abalados.

Assim, a ideia de um sistema de saúde indígena o qual tem direito e acesso é bastante concreta. Levando em conta a precariedade geral do sistema de saúde pública no Brasil, que atinge as populações indígenas de forma particularmente violenta, não é um exagero afirmar que os Karitiana estão em situação privilegiada nesse quesito.

O eco das epidemias anteriores, e o fato de eles próprios reconhecerem que “quase acabaram”,¹ levou o grupo a se concentrar em seus territórios e procurarem formas de enfrentar o período difícil que se avizinhava. As equipes de saúde que atuam diretamente nas aldeias tentavam convencer os Karitiana da gravidade da doença, pedindo para que não se deslocassem para o centro urbano de Porto Velho.

Assim, especialmente por meio da atuação da jovem liderança Cledson, atual presidente da Associação Akot Pytim Adnipa – do Povo Indígena Karitiana, o grupo tentava se manter afastado da cidade e, ao mesmo tempo, suprido de alimentos.² O presidente da associação mobilizou contatos, lançou

campanhas de financiamento, compôs redes de apoio com outros agentes e instituições. Os vídeos feitos por Cledson, veiculados nas redes sociais, mostravam a exitosa distribuição de cestas básicas, materiais de limpeza e kits de higiene pessoal para o grupo.

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, contudo, 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 tornavam 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.

Com efeito, desde que estabeleceram vínculos com o indigenismo oficial, no final da década de 1960, os Karitiana frequentam regularmente a capital de Rondônia. Se dormem na cidade, alojam-se em uma área onde esteve, até muito recentemente, instalado o escritório da Funai na cidade: por isso, meus anfitriões a denominam simplesmente de Funai.

Situada próxima ao centro e às margens do Rio Madeira, no bairro Arigolândia – um dos mais antigos da cidade, formado na Segunda Guerra Mundial pelos soldados da borracha –, a área é composta de três construções. Uma delas abrigava exclusivamente as salas de trabalho dos funcionários da fundação, e atualmente se encontra abandonado. A outra, as salas da Associação Akot Pytin Adnipa – do Povo Indígena Karitiana e os cômodos usados como alojamento dos Karitiana e de indígenas de outros grupos. A terceira, uma sala sem divisórias que, quando cheia, não deixa de lembrar uma grande casa comunal, também serve de alojamento dos indígenas em Porto Velho.

Esses espaços de uso dos indígenas foram erguidos, de acordo com meus anfitriões, quando o indigenista Apoena Meirelles esteve à frente da Funai. Atualmente, o imóvel encontra-se em péssimas condições físicas e, inclusive, não possui água corrente: os indígenas usam uma bica próxima para beber água, tomar banho, lavar roupa etc. Toda manutenção que recebe (por exemplo, corte do mato) se dá por interesse de quem ali se aloja.

Nenhum Karitiana admite viver nesse lugar – ao contrário de parcelas de outras populações indígenas amazônicas, que se assumem como habitantes do ambiente urbano (por exemplo, para o Alto Rio Negro, Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Iubel, 2015) –, pois todos possuem casa em alguma das aldeias do grupo. Ao mesmo tempo, ninguém deixa de frequentá-lo no mínimo alguns dias por mês, quando vão à cidade receber seus benefícios e fazer compras. As idas à cidade – e os usos da Funai –, contudo, ultrapassam uma relação prática. A forma mais precisa de definir esse aspecto é afirmar

que os Karitiana – tal como os Yaminawa, pesquisados por Oscar Calávia Saez (2006) e Laura Pérez Gil (2018) – vivem no trânsito entre aldeia e cidade.

Esse deslocamento, segundo os Karitiana, que levou a Covid, em maio, para as aldeias. As notícias que chegavam eram preocupantes. Falavam-me que, com exceção de uma aldeia (essa informação será relevante para o argumento aqui desenvolvido), todos os moradores das demais adoeceram de uma vez. Dor no corpo, falta de ar, febre alta. As equipes de saúde, em atuação com as jovens lideranças, deslocavam os indivíduos com sintomas mais graves – tinham acesso ao oxímetro e, portanto, conseguiam conferir a saturação de oxigênio dos doentes – para permanecerem em observação na Casa de Saúde Indígena (Casai) de Porto Velho. Alguns deles foram internados, entubados, postos na UTI.

A “abertura para a cura” do outro (Pérez Gil, 2010), no caso dos Karitiana, foi prenhe de consequências, e parece ter grassado uma relação cosmopolítica relevante. A esse respeito, tomo de empréstimo as formulações de Kelly (2009) sobre os modos de relação dos Yanomami com sistemas de saúde exógenos ao seu. É por avaliarem estar em solo estrangeiro que fica garantida, desde o olhar indígena, a eficácia do tratamento médico.

O sistema de saúde participa, agora desde uma perspectiva indígena, de uma economia simbólica da alteridade que constrói relações e significados sociais [...] o *status* de “estrangeiros” e “inimigos potenciais” dos brancos tem repercussões no caráter e na eficiência do sistema de saúde que superam, de longe, as consequências derivadas das incompatibilidades no conhecimento e da prática médica entre os Yanomamis e os profissionais de saúde brancos (Kelly, 2009, p.277).

Ao se colocarem disponíveis aos sistemas de saúde não indígenas, os Karitiana procuram realizar o que Mauro Almeida denominou “acordo pragmático” – “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (Almeida, 2003, p.16). Tal assertiva, por sua vez, permite construir uma perspectiva que se afaste de argumentos oriundos da ideia de aculturação. Aparecida Vilaça (2007) que enfatiza os não indígenas como um dentre muitos “outros”, com os quais as populações ameríndias se relacionam acionando a lógica xamânica – que implica percursos corporais – na construção de relações de alteridade. A autora defende que a elaboração ameríndia sobre tais vínculos específicos é uma “fisiologia do contato”, uma vez que o referido nexos os leva a novas experiências corporais. É o caso relativo, por exemplo, do que comem ou vestem. E, novamente para o tema levantado, sobre como podem ser curados.

O grupo opta por lidar com um sistema exterior e ontologicamente distinto do seu, sabendo que os médicos utilizam “diferentes métodos de determinar os fatos e avaliá-los” (Almeida, 2003, p.18). Apostam, contudo, que podem

ser comensuráveis na produção de verdades e, no caso aqui presente, de cura. O acordo pragmático, contudo, não anula a diversidade de pressupostos em jogo. Ao mobilizar a Festa dos Remédios, o sentido da doença é a agressão por um não parente; ao procurar o sistema de saúde não indígena, os Karitiana sabem *também* que se trata de uma gripe, enfermidade causada por um vírus.

A notícia do falecimento do cacique Gumerindo chegou pelo grupo de Whatsapp, no começo da noite de 25 de maio. Ele foi a primeira vítima indígena da Covid-19 no estado de Rondônia. Os áudios enviados por Elivar e Cledson, muito emocionados, denotavam o desespero pela perda. Cerca de dez dias depois, a mãe do cacique, Enedina, moradora de aldeia diferente da do filho falecido, também morreu da gripe.

Consternados com esse segundo óbito, preocupados, os apoiadores dos Karitiana no grupo de Whatsapp “Máscaras indígenas” se perguntavam sobre a viabilidade de uma testagem de toda população, para que se tentasse evitar uma matança ainda maior. Elivar esclareceu que o grupo não queria ser testado: afinal, quem ia doente para a cidade, corria o risco de morrer nos hospitais.

Nesse meio tempo, soube que os moradores da aldeia que, num primeiro momento, eram os únicos que não tinham tido contato com a Covid-19, na verdade, esconderam dos demais que também tinham adoecido. Manter o segredo era fundamental para que não tentassem ser convencidos a se submeterem aos processos de cura disponíveis em ambiente urbano.

A ineficácia da prática médica desmobilizou o grupo na procura pela cura do outro. Os rituais coletivos, depois da trágica experiência de morte, foram considerados o único meio garantir o restabelecimento de seus corpos.

Até agora, felizmente, ninguém mais morreu. Em minha última conversa com Elivar, ele observou que, embora mais magros, embranquecidos e com olheiras acentuadas, seus parentes se recuperavam na aldeia, com seus remédios tradicionais.

Notas

¹ O declínio populacional, consequência da intensificação de relações com os não indígenas, foi violento de tal forma que Darcy Ribeiro, em *Os índios e a civilização*, de 1957, considerou os Karitiana extintos (Vander Velden, 2012, p. 48). O desaparecimento não ocorreu em função das medidas concretas tomadas pelo grupo. Antônio Moraes – o mesmo que, segundo o depoimento de Antônio Paulo, se estabeleceu próximo aos seringueiros – desposou muitas mulheres, algumas delas interditas pelas regras de casamento. Ademais, dois grupos locais distintos, que se mantiveram relativamente afastados por algumas décadas, se reencontraram e estabeleceram alianças.

² Os Karitiana adotaram a alimentação não indígena desde o estabelecimento de vínculos perenes com os não indígenas. Em Vander Velden (2008) e Araújo (2017) são discutidos seus fundamentos sociocosmológicos.

Referências

- ALMEIDA, M. (2003). Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. Campos: *Revista de Antropologia Social*, 3, 9-30. <https://doi.org/10.5380/cam.v3i0.1585>
- ANDRELLO, G. (2006). *Cidade do índio: transformação e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Unesp/ISA/Nuti. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- ARAÚJO, Í. M. (2017). Osikirip: “especiais” Karitiana e a familiarização com o não indígena. Etnográfica. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 21(3), 649-661. <https://doi.org/10.4000/etnografica.5095>
- CALAVIA SÁEZ, O. (2006). *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Unesp/ISA/Nuti.
- IUBEL, A. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto Rio Negro* (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de São Carlos.
- KELLY, J. A. (2009). Os encontros de saberes: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. Ilha. *Revista de Antropologia*, 11(2), 265-302. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2009v11n1-2p265>
- LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Unesp/ISA/Nuti. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- LEONEL, M., e Mindlin, B. (1983). *Relatório de avaliação da situação da comunidade Karitiana*. Relatório, Ministério do Interior-Sudeco/Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas.
- MOSER, L. (1993). *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Trabalho de Conclusão de Curso em História, Universidade Federal de Rondônia.
- ROCHA, I. (2017). *Levantamento linguístico-demográfico do Karitiana: experiência de campo*. Apresentação ao VI Workshop de Línguas Indígenas da USP, Universidade de São Paulo.
- PÉREZ GIL, L. (2010). Praxes Yaminawa e xamanismo ucayalino: notas de um diálogo regional. In: Coffaci de Lima, E., e Coelho de Souza, M. (orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (pp. 169-184). Brasília: Athalaia.

- PÉREZ GIL, L. (2018). Los viajes y los dilemas del parentesco Yaminawa (Amazonía peruana). *Revista de Antropología Social*, 27(1), 49-71. <https://doi.org/10.5209/RASO.59432>
- VANDER VELDEN, F. F. (2004). *Por onde o sangue circula: Os Karitiana e a intervenção biomédica* (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas.
- VANDER VELDEN, F. F. (2008). O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudeste da Amazônia. *Temáticas: Revista dos Pós-Graduandos em Ciências Sociais IFCH-Unicamp*, (31-32), 13-49.
- VANDER VELDEN, F. F. (2012). *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda.
- VILAÇA, A. (2007). Cultural change as body metamorphosis. In: Fausto, C., and Heckenberger, M. (orgs.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (pp. 169-193). Gainesville: University Press of Florida.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify.

Covid-19 na Terra Indígena Yanomami: um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá, alto Rio Negro e vale dos rios Ajarani e Apiaú

Covid-19 in the Yanomami Indigenous Land: a parallel between the regions of the upper Marauíá river, upper Rio Negro and the Ajarani and Apiaú river valley

Covid-19 en la Tierra Indígena Yanomami: un paralelo entre las regiones del alto río Marauíá, el alto río Negro y el valle de los ríos Ajarani y Apiaú

Luiz Davi Vieira Gonçalves
Marina Sousa
Thamirez Lutaif

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-19. **Devolvido para revisões:** 2020-07-02. **Data de aceitação:** 2020-07-23

Como citar este artigo: Gonçalves, L.D.V., Sousa, M., Lutaif, T. (2020). Covid-19 na Terra Indígena Yanomami: um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá, alto Rio Negro e vale dos rios Ajarani e Apiaú. *Mundo Amazônico*, 11(2), 211-222. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88432>

Resumo

Este escrito tem por objetivo fornecer um panorama geral da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami (TIY), traçando um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá (AM), alto Rio Negro (AM) e vale dos rios Ajarani e Apiaú (RR). Para situar a pandemia do novo coronavírus no contexto yanomami, parte-se da noção de *xawara* - fumaça da epidemia relacionada ao contato com os não-indígenas. Destaca-se também, o acesso à saúde e as estratégias nativas de combate às epidemias.

Palavras chave: Yanomami; Covid-19; *xawara*.

Abstract

This paper aims to provide an overview of Covid-19 in the Yanomami Indigenous Land (TIY), drawing a parallel between the regions of the upper Marauíá river (AM), upper Rio Negro (AM) and the Ajarani and Apiaú river valley (RR). To place the pandemic of the new coronavirus in the Yanomami context, we start from the notion of *xawara* - smoke from the epidemic related to contact with non-indigenous people. This essay also aims to analyze the access to health and native strategies to fight epidemics.

Keywords: Yanomami; Covid-19; *xawara*.

Luiz Davi Vieira Gonçalves. Bacharel e licenciado em Artes Cênicas-UFPA. Me. em História - PUC-GO. Doutor em Antropologia Social - UFPA. Pós-doutorado em Antropologia Social - UFPA. luizdavipesquisa@hotmail.com

Marina Sousa. Bacharel em Antropologia. Ma. em Antropologia Social- Unicamp-SP. Estudante de doutorado em Antropologia Social- Unicamp- SP. marina.antrorr@gmail.com

Thamirez Lutaif. Bacharel em Ciências Sociais. Ma. em Ciências Sociais - PUC-SP. thamirezlutaif@gmail.com

Resumen

Este escrito tiene como objetivo aportar un panorama general del Covid-19 en la Tierra Indígena Yanomami (TIY), trazando un paralelo entre las regiones del alto río Marauíá (AM), el alto río Negro (AM) y el valle de los ríos Ajarani y Apiaú (RR). Para ubicar la pandemia del nuevo coronavirus en el contexto yanomami, partimos de la noción de *xawara* – humo de la epidemia relacionada con el contacto con personas no indígenas. También es notable el acceso a la salud y las estrategias nativas para combatir las epidemias.

Palabras clave: Yanomami; Covid-19; *xawara*.

Introdução

Diante do avanço da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami (TIY), visamos apresentar um panorama geral da doença a partir de um paralelo entre as regiões do alto rio Marauíá (AM), alto Rio Negro (AM) e vale dos rios Ajarani e Apiaú (RR), conforme o destacado no mapa abaixo. Para isso, nos valem de dados da Rede Pró-Yanomami e Ye'kwana, revisão bibliográfica de pesquisas anteriores e comunicação pessoal via redes sociais com as lideranças indígenas.

A TIY ocupa uma área de floresta tropical de aproximadamente 9,6 milhões de hectares estendidos por porções dos estados de Roraima e do Amazonas, bem como territórios situados na Venezuela. A população soma quase 33 mil pessoas divididas em cerca de 640 aldeias, incluindo grupos em isolamento voluntário (Albert e Kopenawa, 2015). Segundo censo realizado pelo Distrito de Saúde Indígena Yanomami/Ye'kwana (2018), a região de Marauíá abrange 2.354 pessoas, Maturacá possui 2.800 pessoas, por fim, Ajarani e Apiaú totalizam 212 pessoas.

Contudo, a TIY é considerada a TI mais vulnerável do país no que diz respeito à pandemia do novo coronavírus como aponta recente estudo realizado em parceria entre o Instituto Socioambiental e a Universidade Federal de Minas Gerais (CSR-UFGM; ISA, 2020). Sendo o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami (DSEI-Y) o segundo mais vulnerável demográfica e estruturalmente entre os 34 DSEIs que existem no Brasil, de acordo com Azevedo, Damasco, Antunes, Martins e Rebouças (2020).

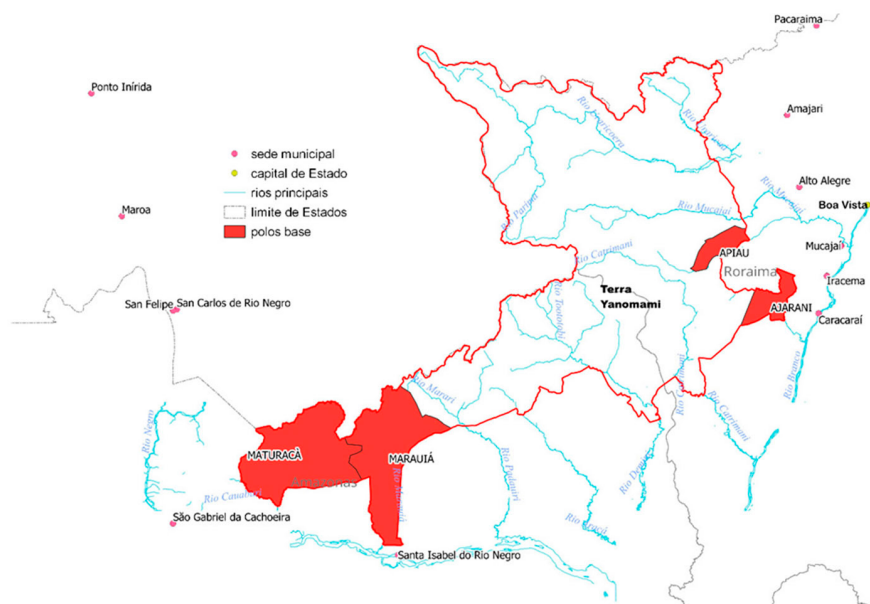
Partimos da noção de *xawara* - fumaça da epidemia relacionada ao contato com os não-indígenas - a fim de pensar a pandemia do novo coronavírus na conjuntura yanomami. Assim, considerando as dinâmicas de acesso à saúde nas diferentes regiões da TI citadas, exemplificamos algumas das estratégias nativas de combate às epidemias utilizadas. As regiões aqui descritas estão localizadas em diferentes porções do território yanomami.

A região do alto rio Marauíá (AM), afluente do Rio Negro, e o alto Rio Negro (AM) localizam-se no limite oeste da TIY, próximo à fronteira com a Venezuela. Em ambas as localidades a língua falada é o Yanomami, pertencente à família linguística yanomami. As regiões do vale dos rios Ajarani e Apiaú,

por sua vez, localizam-se no limite leste, próximo às cidades de Caracará e Mucajaí (RR) e seus moradores são falantes da língua Yaroamë. Levando em consideração o maior número de falantes, os termos próprios da língua yanomami serão todos redigidos a partir do subgrupo linguístico yanomami.

No boletim do dia 10/09/2020, publicado pela Secretaria Especial de Saúde Indígena/ Sesai/MS, a população yanomami apresentou um total de 339 pessoas infectadas pelo novo corona vírus. O número de pessoas descritas como casos suspeitos é 16 e, até o momento, foram registrados 6 óbitos. Esses dados, porém, divergem do levantamento realizado pela Rede Pró-Yanomami/Ye'kwana, que indicam o número de 8 óbitos confirmados e 9 óbitos suspeitos, ou seja, pessoas com quadro clínico de Covid-19 em zona de contaminação e sepultamento com protocolo de biossegurança. A incompatibilidade de levantamentos aponta para uma política oficial de subnotificação de óbitos. As regiões brasileiras mais afetadas, em números absolutos, são o Leste de Roraima, Alto Rio Negro e Alto Rio Solimões.

A partir disso, o escrito está organizado em três seções: na primeira elaboramos um panorama geral da Covid-19 na TIY, em seguida descrevemos os diferentes cenários, equipamentos, equipe de saúde e possibilidades de remoção nas regiões supracitadas, por fim, apresentamos algumas das estratégias nativas de combate e prevenção às epidemias.



*Figura 1: Mapa das regiões de Maturacá, Mrauiá, Ajarani e Apiaú.
Fonte: Tomioka Nilsson (2020).*

Panorama da Covid-19 na Terra Indígena Yanomami

A concepção dos poderes patogênicos de fenômenos mórbidos dos Yanomami se dá a partir da teoria etiológica que identifica a causa de epidemias. *Xawara*¹, palavra yanomami que pode ser traduzida como epidemia, designa uma categoria de morbidade na qual a potencialidade de infectar expressivo número de pessoas, bem como apresentar a febre como sintoma comum estão presentes². A propagação da *xawara* está associada a perturbações ambientais provocadas pela ação predatória dos *napë*, os não indígenas, como a poluição de fábricas e o garimpo, por exemplo. Por meio da exploração aurífera, a substância tóxica do metal, mantida escondida nas profundezas dos rios e terras por *Omawë* - demiurgo criador da humidade Yanomami - entra em contato com a superfície e sofre processo de queima, o que gera a epidemia-fumaça. Esta fumaça (*pei wakë xi*), invisível e canibal, é responsável pela rápida proliferação de doenças infecciosas.

Ao compartilhar um universo ontológico em comum com outras doenças infecciosas, o novo coronavírus está sendo compreendido como uma epidemia, ou seja, *xawara*. Responsável pela sobrecarga de sistemas de saúde e crise sanitária a nível global, a chegada da Covid-19 entre os Yanomami foi noticiada quando da morte do primeiro jovem infectado pela doença no dia 09 de abril de 2020. A Terra Indígena Yanomami, maior do país em extensão territorial, que sofre com a invasão de cerca de 20 mil garimpeiros e aumento da taxa de desmatamento, enfrenta agora um risco epidemiológico compatível com seu tamanho³.

A Portaria Conjunta do Ministério da Saúde e da Funai nº 4.094, de 20 de dezembro de 2018, que “Define princípios, diretrizes e estratégias para a atenção a saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato” prevê a elaboração do Plano de Contingência para Surtos e Epidemias (MS/FUNAI, 2020). Contudo, o Plano de Contingência de Prevenção e Controle para o Novo Coronavírus (COVID-19) do DSEI-Y não compreende as necessidades específicas dos povos Yanomami e Ye'kwana, bem como dos indígenas em isolamento voluntário na TIY (MS/SESAI, 2020).

Segundo o Ministério Público Federal (MPF), o Plano de Contingência do DSEI-Y:

elencas as vulnerabilidades sanitárias específicas da população Yanomami, entre estas a mineração ilegal. Entretanto, o DSEI-Y não apresenta nenhuma medida concreta que garanta o isolamento dos casos suspeitos nesse contexto. Assim, o DSEI-Y abstrai a existência de milhares de garimpeiros não indígenas em área e desconsidera um dos principais vetores de propagação de doenças. A aplicação descontextualizada do plano elaborado, portanto, pode tornar ineficazes as medidas sanitárias adotadas (MPF, 2020).

A TIY está invadida por garimpeiros ilegais que entram e saem da região sem nenhuma fiscalização, caracterizando um dos principais vetores da Covid-19 (ISA, 2020). Além disso, a Casa da Saúde Indígena (CASAI) é um lugar de contágio da doença. Os dados atualizados sobre a Covid-19 entre os Yanomami são apresentados pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) a partir das informações obtidas por meio do DSEI-Y.

Acesso à saúde na Terra Indígena Yanomami

A grande extensão territorial da TIY associada a regiões de difícil acesso e invasão garimpeira sugerem diferentes contextos epidemiológicos. Conforme relatado a seguir, existe uma discrepância entre as regiões dos rios Marauíá, Negro, Ajarani e Apiaú quanto à infraestrutura dos polos-base, ao acesso aos postos de saúde e à possibilidade de remoção para atendimentos nos sistemas de média e alta complexidade⁴.

O *xapono*⁵ *Pukima* Beira está situado na região do alto rio Marauíá, que tem sua nascente na Serra do Imeri na fronteira entre o Brasil e a Venezuela e sua foz no Rio Negro no município de Santa Isabel do Rio Negro (AM). Nas margens do rio Marauíá e seus afluentes, existem 17 *xapono*: *Bicho Açu*, *Serrinha*, *Jutaí*, *Tabuleiro*, *Balaio*, *Komixiwë* (Missão), *Pohoroa*, *Ixima*, *Pukima Beira*, *Raita*, *Tomoropiwei*, *Pukima Cachoeira*, *Manakapiwei*, *Kona Cachoeira*, *Kona Centro* e *Xamakorona*. Cada *xapono* conta com um posto de saúde construído com madeira ou palha. A sede do pólo-base da região do rio Marauíá fica no *xapono* *Komixiwë*, comunidade que conta com um posto de saúde de madeira e com uma pista de pouso que recebe voos quinzenais da SESAI vindos de Santa Isabel do Rio Negro ou Boa Vista (RR) que transportam profissionais e materiais de saúde. Miranda (2019) elabora uma descrição socioespacial do *Pukima Beira*, onde moram 147 pessoas divididas em 27 casas e, pouco atrás do *xapono*, existe uma construção de palha em que fica o posto de saúde.

Contudo, os Yanomami do rio Marauíá, por meio da Associação Kurikama Yanomami, proibiram que os profissionais da SESAI entrassem em área no contexto da pandemia. Os Yanomami tomaram esta decisão tendo em vista os relatos de descumprimento do intervalo de tempo mínimo de quarentena por parte dos profissionais da saúde na TIY, o que os torna um possível vetor da doença.

A região de Maturacá, por sua vez, está situada à margem esquerda do Rio Negro e é banhada pelos rios Maturacá e Ariabú que, com suas águas escuras após alguns quilômetros, misturam-se com as águas claras do rio Cauaburis. Assim, a cartografia da região de Maturacá é composta por cinco *xapono* à beira dos rios Maturacá e Ariabú, são eles: *Ariabú*, *Maturacá*, *União*, *Maria Auxiliadora* e *Santa Maria*. Além deles, há mais três *xapono*, *Inanbú*, *Aiarí* e *Nazaré*, distribuídos às margens do rio Cauaburis e seus afluentes.

O posto de saúde de Maturacá está situado entre o *xapono Ariabú* e o *xapono Maturacá* e oferece atendimentos básicos de saúde como tratamento de malária, desnutrição, pequenos traumas ósseos, picadas de insetos e animais peçonhentos, atendimento básico dentário e assistência a gestantes durante o pré-natal. O posto de saúde está vinculado ao DSEI-Y, e os convalescentes diagnosticados com patologias de alta complexidade, são removidos para Boa Vista em aviões do próprio Distrito que fazem o transporte de Yanomami de diversas regiões.

As regiões do Ajarani e Apiaú são as localidades mais acessíveis por via terrestre na porção da TIY no estado de Roraima. Situadas no limite leste, são regiões próximas a fazendas e vilas rurais, pequenos vilarejos que concentram população rural. Estas regiões são assim denominadas em função dos rios que as margeiam, ou seja, região do Ajarani é situada no vale do rio Ajarani e a região do Apiaú é margeada pelo rio Apiaú. Os funcionários do DSEI-Y revezam-se mensalmente no atendimento a essas localidades, deslocando-se por via terrestre desde a cidade de Boa Vista-RR.

No pólo-base Ajarani existe uma divisão socioespacial que comporta três *xapono*, ou seja, casas comunais, que são *Cachoeirinha*, também conhecida como *Comunidade Maloca da Fazenda, Igarapé do 30* (antigo posto de saúde), sede da criação de gado *Texori* e *Apuruf* - situada fora dos limites da TIY, mas que serve de morada para pessoas que visitam centros urbanos. A população total de cerca de 50 pessoas é atendida por técnicos de enfermagem e outros profissionais de saúde que visitam a localidade a depender da demanda, como dentista, por exemplo. O posto de saúde é facilmente acessado por via terrestre. No Ajarani, há também um posto de fiscalização da Fundação Nacional do Índio (Funai). Os funcionários colaboram com transporte e alimentação nesta localidade por meio da via Perimetral Norte.

Em relação ao pólo-base Apiaú, existem os seguintes *xapono*: *Serrinha*, *Hadianai*, *Aldeia do Dino*, *Omamo* e *Poahahipi*. Apenas *Serrinha* e *Hadianai* têm acesso direto ao posto de saúde, os demais *xapono* distam longas caminhadas na mata ou é possível alcançá-los via fluvial. As doenças que acometem o sistema respiratório e malária são as principais causas de adoecimento nessa região. A população total é de aproximadamente 150 pessoas e, em casos de remoção para cidade de Boa Vista, no intuito de acessar os sistemas de alta e média complexidade, o transporte é feito via terrestre. Em ambas localidades, não são registrados casos de desnutrição.

Estratégias nativas de combate às epidemias

Diversas estratégias nativas são elaboradas quando da prevenção e combate a epidemias. Algumas delas visam o distanciamento social em relação a regiões de maior contágio, como também a elaboração de práticas rituais de cura e

prevenção de doenças. A comunicação via radiofonia entre aldeias e cidades possibilita a propagação de notícias, recomendações médicas e esclarece a situação dos pacientes que se encontram nos centros urbanos, atuando como um instrumento de prevenção e informação. Por fim, situações de risco, como veremos a seguir, apontam a probabilidade da Covid-19 afetar pessoas mais velhas, sugerindo o genocídio dos *patapata*, homens mais velhos que detêm autoridade política e muito conhecimento.

Algumas comunidades do rio Marauíá - dentre elas a do *Pukima Beira* - optaram por sair de *wayumi*, uma prática tradicional yanomami reinventada para resistir às epidemias. Durante o período de *wayumi*, toda comunidade ou parte dela abandona o *xapono* e mora em acampamentos temporários na floresta. As motivações do *wayumi* são variáveis - recursos alimentares escassos nas proximidades da comunidade, recursos abundantes em lugares mais afastados, um conflito entre os yanomami do *xapono* ou necessidade de se proteger de um ataque iminente - bem como o tempo afastado da morada principal.

A comunidade *Pukima Beira* saiu de *wayumi* em abril de 2020 e pretende voltar ao *xapono* em agosto de 2020. À princípio, a comunidade se dividiria em dois grandes grupos: um iria ao acampamento e outro permaneceria no *xapono*. Uma das estratégias relacionadas ao *wayumi* no contexto da *xawara*⁶ é a subdivisão do grupo para aumentar a chance de sobrevivência caso a fumaça da epidemia encontre algum membro. Os *pukimapiwëteri*⁷ construíram um acampamento-tapiri a cerca de duas horas de caminhada do *xapono* para se fixarem, reconsiderando a ideia inicial de andar pela floresta por tempo indeterminado e construir tapiri somente para atar a rede durante a noite e seguir a caminhada no dia seguinte.

Tradicionalmente, vive-se de caça e coleta durante o período de *wayumi*, mas os *pukimapiwëteri* levaram farinha de mandioca e de pupunha para o acampamento numa quantidade que deve durar até o final de junho de 2020. Eles também levaram uma caixa com 25 testes rápidos de malária e medicamentos, uma vez que o rio Marauíá é área endêmica da doença.

Na região de Maturacá, por sua vez, a principal estratégia nativa para lidar com a *xarawara* é a prática ritual *hekuramou*. O espaço destinado para a prática do ritual *hekuramou* é o *toxasiha*, que representa um recorte do antigo *toxasikë* – casa coletiva usada por eles antes do contato com os Salesianos em meados de 1950.

O *hekuramou* na região de Maturacá é dividido como *ëpenamou*, *miamo* e o *miamowi*. O primeiro corresponde ao xamanizar⁸, realizado diariamente visando manter os contatos com os espíritos através dos cantos e das danças acompanhados da inalação do *ëpena*: termo utilizado para designar substâncias psicotrópicas; alucinógenos; alimento do espírito-*hekura* na

prática do *hekuramou* extraído da folha da árvore chamada de paricá (Lizot, 2004). Na realização do *ëpenamou* também são feitos atendimentos às pessoas que levam pedidos aos pajés, como sorte na caçada, proteção em viagens, visualizações de espíritos, interpretação de sonhos, entre outros assuntos que o pajé pode acessar juntos aos espíritos para resolver. Já o *miamou* é o *hekuramou* de cura, que normalmente ocorre em locais onde a pessoa se encontra em estado convalescente e sua duração pode levar dias. Ele busca afastar os espíritos que estão levando a doença para o enfermo. Já o *hekuramou miamowí* é realizado para ataques espirituais a outros indivíduos e *xapono*⁹.

O combate à Covid-19, segundo as lideranças de Maturacá, também ocorre através da prática do *hekuramou*, em que os pajés estão realizando proteções e curas por meio dos diálogos estabelecidos com os espíritos nos rituais. Assim, que a notícia da pandemia chegou no Alto Rio Negro, os pajés foram orientados pelos espíritos a levarem as pessoas mais idosas para os sítios, que ficam no interior da floresta, que segundo eles lá estariam protegidos. Após as orientações, muitas famílias se deslocaram com esse objetivo. E, os contágios, confirmados até o momento foram de pessoas que estavam no *xapono* Maturacá, diretamente em contato com os Yanomami que estão indo ao encontro de pessoas ligadas às cidades de Boa Vista (RR) e São Gabriel da Cachoeira (AM).

O presidente da Associação Yanomami do rio Cauaburis e Adjacentes (AYRCA), José Mário Yanonami, em comunicação pessoal, ressaltou que a prevenção à Covid-19 na região de Maturacá também é feita pelo uso das *haromamotima*, medicinas tradicionais, como banhos e chás de folhas e raízes de plantas da região, fortalecendo a proteção dos indígenas.

Em relação às regiões do Ajarani e Apiaú são registrados diversos casos do novo coronavírus entre seus moradores. Os casos de malária estão escassos e bem controlados. No cenário do Ajarani, localidade com grande proximidade a vilas rurais e centros urbanos, a família do *xapono Cachoeirinha* distanciou-se do posto de saúde, optando por trabalhar em sua roça situada nas proximidades da mata fechada desde o início de junho de 2020. Os moradores do *Igarapé do 30*, *xapono* posicionado próximo à catraca que separa os limites da TIY em relação às fazendas limítrofes, estão sem registros da doença. Porém, no caso dessa família, a situação se complica pelo fato de ocorrer grande deslocamento para cidade de Caracarái (RR) e problemas de saúde coletiva com processo de alcoolização¹⁰. Por fim, a circulação de pessoas na sede de criação de gado *Texori* é intermitente, podendo concentrar variável número de pessoas a depender do período e registra três casos entre os *Xexena* que por lá circulam, sendo a possível localidade de contágio a própria Casai.

Em relação ao Apiaú, a epidemia alastrou-se de modo vertiginoso e com possível contaminação local, registrando mais de cinquenta casos e um óbito. Em sua configuração socioespacial, apenas dois *xapono* situam-se

nas adjacências do posto de saúde da sesai e o registro é de que as famílias da *Serrinha* e *Hadianai* saíram de *wayumi* no início da pandemia, mas já retornaram. As pessoas dos demais *xapono* encontram-se em suas casas, uma vez que mantêm distância do posto de saúde. O grande fator de risco para a população Yanomami da região do Apiaú é a constante entrada de garimpeiros ilegais que podem ser potenciais vetores da Covid-19, causando poluição dos rios e outras doenças infecciosas.

Em ambas as regiões se observa variável proximidade com possíveis locais de foco da doença, como centros urbanos, fazendas, invasão garimpeira e vilas rurais. A impossibilidade de se manterem distantes dessas localidades coloca em risco a população Yanomami desta região. A recente vivência de outras epidemias diante de invasões garimpeiras e a construção da rodovia Perimetral Norte são situações lembradas na memória dos mais velhos¹. A partir disso, estratégias de resistência são elaboradas desde a medicina tradicional e distanciamento voluntário dos não-indígenas por meio do *wayumi*.

Considerações Finais

Com o objetivo de contribuir com um panorama atual da situação dos Yanomami diante à pandemia do novo coronavírus, buscamos mapear diferentes regiões da TIY a fim de apresentar a heterogeneidade de situações, de diferentes acesso à saúde e fatores de risco que acometem o alto rio Marauá (AM), alto Rio Negro (AM) e vales dos rios Ajarani e Apiaú (RR).

Experiências com epidemias anteriores entre os Yanomami apontam o distanciamento voluntário de áreas mais populosas ou rios caudalosos como uma forma de combate. Paralelo a isso, Alcida Ramos (1990, 1993) sugere uma relação entre a continuidade histórica de surtos epidêmicos na TIY e o descaso da ação estatal diante à saúde indígena.

Doenças respiratórias ainda despontam como as principais causas de mortalidade entre os Yanomami. Diante disso, as estratégias nativas de combate precisam estar combinadas com um comprometimento das autoridades responsáveis. A diversidade de contextos aqui apresentados, associada às tentativas oficiais de eliminação dos povos indígenas, demonstram a necessidade de medidas urgentes para evitar a propagação da Covid-19.

Notas

¹ As palavras em língua yanomami serão grafadas em itálico. Alguns nomes de casas comunais, *xapono*, ainda que sejam redigidos em língua portuguesa, também levarão a formatação itálica.

² Em Ramalho (2006) o termo *xawara* é descrito como epidemias causadas pela ação patológica dos não indígenas. Essas agressões acometem ao corpo yanomami que

fica adoecido, tendo como uma das principais características a febre como sintoma e a capacidade de infectar muitas pessoas a uma só vez.

³ Lideranças Yanomami e Ye'kwana denunciam a invasão de mais de 20 mil garimpeiros na Terra Indígena Yanomami, veja: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pandemia-da-covid-19-torna-urgente-expulsao-de-garimpeiros-da-terra-indigena-yanomami>. Acesso em 10/06/2020.

⁴ Pereira *et al.* (2014) descrevem o sistema de saúde indígena e indicam que os serviços de atenção básica obedecem a um modelo complementar e diferenciado, que pretende atender as especificidades culturais, epidemiológicas e geográficas dos povos indígenas. Nesse subsistema, a maioria das situações de enfermidade devem ser atendidas na atenção básica. Já os casos mais complexos de agravo à saúde indígena são referenciados para a rede de serviços de média e alta complexidade do Sistema Único de Saúde (SUS).

⁵ Casa coletiva yanomami compreendida como a aldeia que reúne todas as casas e espaços de uma região específica habitada pela etnia Yanonami.

⁶ Epidemia relacionada ao contato com os napë (não-yanomami).

⁷ Yanomami do *xapono Pukima Beira*.

⁸ Kenneth Taylor (1996) no artigo “A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais” salienta que o xamanismo realizado diariamente visa a manutenção da presença e intimidade com os espíritos, chamando a prática de xamanizar.

⁹ Cartografia da prática do ritual de xamanismo Yanonami de Maturacá (GONÇALVES, 2019).

¹⁰ Silva (2014) elabora uma etnografia dos processos de alcoolização e fatores associados ao consumo de álcool entre os moradores yanomami da região do Ajarani.

¹¹ No laudo antropológico realizado por Nádia Farage (1999), são descritas situações de grande despovoamento no período da construção da Perimetral Norte. O grande número de Yanomami mortos é atribuído à epidemias causadas pelo descontrolado processo de contato.

Referências

- ALBERT, B., e Kopenawa, D. (2015). *A Queda do Céu – Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras.
- AZEVEDO, M., Damasco, F., Antunes, M., Martins, M. H. e Rebouças, M. P. (2020). Análise de Vulnerabilidade Demográfica e Infraestrutural das Terras Indígenas à COVID-19. *Caderno de insumos. Campinas: NEPO-Unicamp*. <https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/04/caderno-demografia-indigena.pdf>

- CSR-UFGM; ISA. (2020). *Nota técnica sobre a Modelagem da vulnerabilidade dos povos indígenas no Brasil à COVID-19*. <https://isa.to/2RNMEJ5>
- FARAGE, N. (1999). *Laudo Antropológico requisitado pela justiça federal- seção Roraima*.
- GONÇALVES, L. (2018). *Yanonami tẽ pẽ hekuramou maturacá a xapono há - O xamanismo Yanonami da região de Maturacá*. Goiânia, Brasil: Editora Espaço Acadêmico.
- GONÇALVES, L. (2019). *O(s) corpo(s) Kõkamõu: a performatividade do pajé-hekura Yanonami da região de Maturacá* (Tese Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- ISA. (2020). Pandemia da Covid-19 torna urgente expulsão de garimpeiros da Terra Indígena Yanomami. *Instituto Socioambiental*. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pandemia-da-covid-19-torna-urgente-expulsao-de-garimpeiros-da-terra-indigena-yanomami>
- LIZOT, J. (2004). *Diccionario Enciclopédico de la lengua yãnomami*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- MIRANDA, T. A. (2019). *Os Yanomami do Marauíá e o contato interétnico* (Dissertação de mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- MPF. (2020). Plano emergencial garimpo Yanomami. *Ministério Público Federal (MPF)* <http://www.mpf.mp.br/rr/sala-de-imprensa/docs/ACPPLANOEMERGENCIALGARIMPOYANOMAMI31.pdf/view>
- MS/FUNAI. *PORTARIA Conjunta do Ministério da Saúde e da Funai no 4.094, de 20 de dezembro de 2018*.
- [HTTP://WWW.IN.GOV.BR/MATERIA//ASSET_PUBLISHER/KUJRW0TZC2MB/CONTENT/ID/57220459](http://www.in.gov.br/materia//asset_publisher/KUJRW0TZC2MB/content/id/57220459)
- MS/SESAI. *PLANO de Contingência de Prevenção e Controle para o Novo Coronavírus (COVID-19) do DSEI-Y*.
- PEREIRA, E. R., Biruel, E.P., Oliveira, L.S. e Rodrigues, D. A. (2014). A experiência de um serviço de saúde especializado no atendimento a pacientes indígenas. *Saúde soc.*, 23(3), 1077-1090. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902014000300027>
- RAMALHO, M. (2006). *Os Yanomami e a Morte* (Tese de doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- RAMOS, A.R. (1990). Terra e sobrevivência cultural Yanomami. Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY), São Paulo.
- RAMOS, A.R. (1993). O papel político das epidemias: o caso Yanomai. *Série Antropologia*, 153. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB.

- RAMOS, A.R. Reig, A., Pontes, A. L. D. M., Machado, A. M., Cardoso, A. M., Soares, A. B., ... e Jabra, D. (2020). *Nota Técnica para contribuir ao combate da Covid-19 na terra indígena Yanomami*. https://5a679a85-ce12-4c6f-b23d6c34d69cb631.filesusr.com/ugd/547b78_72a44a188f274ec98fe0e823479da8c2.pdf
- SESAI/MS. (2020). Boletim Epidemiológico da SESA. *Ministério da saúde*. <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/mapaEp.php>
- SILVA, E. M. (2014). *Processo de alcoolização em uma comunidade Yanomami de Roraima: o caso dos Yawaripë de Xikawa* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Roraima, Roraima.
- TAYLOR, K. (1996). A geografia dos espíritos: O xamanismo entre os Yanomami setentrionais. In Jean Langdon, (org), *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas* (pp. 117-151). Florianópolis: Editora da UFSC.

Lutas políticas por populações indígenas em Roraima (Brasil) e o enfrentamento à pandemia Covid-19

Political struggles by indigenous populations in Roraima (Brazil) and the confrontation with the Covid-19 pandemic

Luchas políticas de las poblaciones indígenas en Roraima (Brasil) y la confrontación con la pandemia de Covid-19

Larissa Maria de Almeida Guimarães
Amarildo Ferreira Júnior

Dossiê: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19

Editores: Gilton Mendes dos Santos, Luisa Elvira Belaunde, Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-06-30. **Devolvido para revisões:** 2020-08-05. **Data de aceitação:** 2020-08-26.

Como citar este artigo: Guimarães, L. M. A., e Ferreira Júnior, A. (2020). Lutas políticas por populações indígenas em Roraima (Brasil) e o enfrentamento à pandemia Covid-19. *Mundo Amazônico*, 11(2), 223-243.
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88715>

Resumo

Pretendemos apontar nesta breve reflexão a constituição de espaços de debates e de luta política que populações indígenas no estado de Roraima vêm realizando e divulgando por meio de sítios eletrônicos e mídias virtuais diante do quadro crítico de atendimento e prestação de serviço de saúde pública em meio à pandemia da Covid-19, chamando a atenção para os impactos negativos que as presenças exógenas em terras indígenas ocasionam, muitas destas decorridas da invasão e exploração dos territórios contra a vontade dessas populações. À “nova doença” estão associadas problemáticas políticas escamoteadas pelo discurso desenvolvimentista, que se inserem nas agendas econômicas governamentais para a Amazônia. Nesse contexto, a doença representa um mecanismo violento de controle dessas populações, que, além de não estarem imunes ao vírus, também não estão imunes à presença não indígena e de toda sua parafernália tecnológica.

Palavras chave: Distanciamento social; Mídias sociais virtuais; Pandemia; Povos indígenas.

Larissa Maria de Almeida Guimarães Antropóloga no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Doutoranda em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Membro do Grupo de Pesquisa Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições – Epahei (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq), Brasil. larissamaria.ag@gmail.com

Amarildo Ferreira Júnior Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima - IFRR. Doutor em Desenvolvimento Socioambiental, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA). Líder do Grupo de Pesquisa Etnopolítica, Pensamento Administrativo e História do Estado e das Instituições – Epahei (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq), Brasil. amarildofjunior@gmail.com

Abstract

We intend to point out in this brief reflection the constitution of spaces for debates and political struggle that indigenous populations in the state of Roraima have been carrying out and disseminating through electronic sites and virtual media, given the critical framework of care and public health service provision in the midst of to the Covid-19 pandemic, calling attention to the negative impacts that exogenous presence in indigenous lands cause, many of them due to the invasion and exploitation of territories against the will of these populations. The “new disease” is associated with political problems concealed by the developmentalist discourse, which are inserted in the governmental economic agendas for the Amazon. In this context, the disease represents a violent mechanism to control these populations, which, in addition to not being immune to the virus, are also not immune to the non-indigenous presence and all its technological paraphernalia.

Keywords: Social distancing; Virtual social media; Pandemic; Indigenous people.

Resumen

En esta breve reflexión pretendemos señalar la constitución de espacios de debate y lucha política que las poblaciones indígenas en el estado de Roraima han estado llevando a cabo y difundiendo a través de sitios electrónicos y medios virtuales, a causa de la situación crítica de atención y prestación de servicios de salud pública en medio de la pandemia de Covid-19. Llamamos la atención sobre los impactos negativos que causa la presencia exógena en tierras indígenas, muchos de ellos debido a la invasión y explotación de territorios contra la voluntad de estas poblaciones. La “nueva enfermedad” está asociada a problemas políticos ocultos en el discurso desarrollista, que se insertan en las agendas económicas gubernamentales para la Amazonía. En este contexto, la enfermedad representa un mecanismo violento de control de estas poblaciones que, además de no ser inmunes al virus, tampoco lo son a la presencia no indígena y a toda su parafernalia tecnológica.

Palabras clave: Distanciamiento social; Redes sociales virtuales; Pandemia; Pueblos indígenas.

Introdução

No Brasil, temos acompanhado sob diferentes perspectivas e graus de distanciamento social o avanço da Covid-19, doença causada pelo novo coronavírus (Sars-Cov-2). Ainda que, diante do alcance mundial do quadro infeccioso, a atual situação seja qualificada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como *pandêmica*, as experiências em torno deste vírus não são universalizantes, adquirindo significantes locais em torno de processos de contágio/contaminação, tratamentos, mortes; assim como de compreensão do que é esta “nova” doença.

O entendimento desse caráter não universalizante apresenta e renova discussões no campo das ciências humanas e sociais acerca de políticas públicas e temas relacionados, como questões de gênero, de geração e étnico-raciais (Marques, Silveira e Pimenta, 2020). Diante disso e do contexto contemporâneo de profusão e intensificação dos usos das mídias virtuais, que se tornaram espaços de sociabilidade e socialização com o compartilhamento de diversos tipos e formatos de informações, nos aproximamos de notícias sobre essa doença e seu agente (o vírus) nos municípios e estados brasileiros e refletimos sobre políticas públicas de distanciamento e isolamento social.

Como uma doença não pode ser compreendida fora do contexto e das complexidades em que está inserida (Coimbra Jr. e Ventura, 2005),

refletimos também sobre a confiabilidade das informações veiculadas diante da massificação de fontes e de referências diversas. Alguns casos acabam por não considerar especificidades étnicas, linguísticas e organizacionais dos 305 povos indígenas em território brasileiro que vivenciam graus diferenciados de interação e contato com populações não indígenas¹.

Dados demográficos e epidemiológicos nos apontam incidência de doenças conectadas às questões territoriais e aos contextos históricos e políticos brasileiros desde o princípio do processo colonizador. O antropólogo Carlos Fausto nos apresenta uma breve arqueologia das epidemias que flagelaram os povos indígenas no Brasil. Doenças virulentas como varíola, sarampo, varicela, fazem parte das memórias tanto do colonizador quanto dos colonizados. As narrativas nos revelam verdadeiros genocídios:

The Jesuit José de Anchieta wrote that in 1562, an epidemic killed 30,000 Tupi Indians around Todos os Santos Bay; the next year, smallpox carried off many survivors, and hunger decimated the rest of the population. Plague by plague, the bay was depopulated. (Fausto, 2020, s. p.)².

Ailton Krenak e Davi Kopenawa, ativistas das causas indígenas dos povos Krenak e Yanomami, respectivamente, são reconhecidos internacionalmente por suas denúncias ao sistema político-econômico predatório que desconsidera as pautas ambientais e os modos de viver das populações tradicionais. Em prol do “crescimento” e do “desenvolvimento”, suplantam-se as pautas ecológicas e o bem-estar dos povos originários. A agenda político-econômica brasileira, mesmo com o expressivo avanço em termos de demarcação e homologação de territórios tradicionais, tem cada vez mais se afastado dessa pauta e ido ao encontro de políticas neoliberais rapaces, representadas por grandes consórcios e conglomerados nacionais e internacionais: bancos, multinacionais da mineração, agronegócio (Löwy, 2020, p. 260), alimentando situações que geram adoecimentos e promovem o etnocídio em larga escala.

Pesquisas e estudos sobre a Covid-19 enquanto fenômeno sociológico vêm sendo realizados nas Ciências Humanas e Sociais em diferentes espaços, reunindo esforços institucionais e suprainstitucionais que culminam na constituição e reconfiguração dos debates acadêmicos, com a ampliação da interlocução com populações e comunidades tradicionais, fortalecendo pautas políticas e históricas de reconhecimento de saberes outros, assim como de outras epistemologias que concorrem com arcabouços teóricos, metodológicos e retóricos produzidos na Europa e nos Estados Unidos.

Entre esses estudos, destacamos as pesquisas realizadas pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), instituição pública vinculada ao Ministério da Saúde do Governo Federal brasileiro, considerada uma das principais instituições de ciência e tecnologia da América Latina. O Observatório Covid-19 Fiocruz vem

realizando análises integradas e produzindo tecnologias, propostas e soluções para enfrentamento à Covid-19 pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e pela sociedade brasileira, se destacando no cenário internacional como uma das principais instituições de pesquisa do novo coronavírus³.

Na Amazônia, a plataforma colaborativa InfoAmazônia desenvolve o projeto Monitor da Covid-19 na Amazônia, o qual monitora a evolução da doença e fatores que influenciam sua disseminação nos nove estados da Amazônia Legal a partir de dados disponibilizados pelo Brasil.IO (<https://brasil.io/home/>). A InfoAmazônia também desenvolve, em parceria com o Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena da Universidade Federal do Amazonas (NEAI/UFAM), o Projeto Pandemias na Amazônia, que permite às comunidades e/ou seus mediadores inserir em uma plataforma digital conteúdo de texto, áudio e vídeo com “reflexões sobre a situação em que vivem e sobre suas estratégias de manutenção da saúde de seus corpos e da habitabilidade de seus territórios”⁴.

Instituições e sujeitos indígenas em Roraima vêm utilizando suas redes e mídias sociais virtuais como forma de manifestar preocupações e realizar reivindicações junto aos órgãos públicos, especialmente os de saúde, alertando para pautas específicas que considerem as configurações sociais e organizacionais dos diferentes povos étnicos no estado. Diante disso, pretendemos apontar nesta reflexão a constituição de espaços de debate e de luta política que essas populações indígenas vêm realizando e divulgando por meio desses veículos diante do quadro crítico de atendimento e prestação de serviço de saúde pública em meio à pandemia, assim como da ocultação de informações pelos órgãos oficiais de saúde. Para tanto, nos baseamos especialmente em informações veiculadas nas páginas dessas instituições nas redes sociais Instagram e Facebook, além de seus sítios eletrônicos.

Concernente às instituições indígenas, há, hodiernamente, um amplo conjunto de organizações e associações que formam a complexa e compósita vida associativa dos sujeitos indígenas em Roraima. Considera-se que o processo histórico de constituição formal dessas instituições se iniciou em fins da década de 1960, quando tuxauas de algumas regiões começaram a se reunir por orientação de padres da Ordem da Consolata, congregação religiosa católica fundada no início do século XX, na Itália (Costa Filho e Santos, 2016).

Esse processo ganha impulso no decorrer dos anos 1970, quando é criada a Comissão de Tuxauas, que passa a realizar visitas às comunidades para discutir invasões de fazendeiros e garimpeiros, direito à terra, saúde e educação, e tem como um de seus principais marcos históricos a Primeira Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima, realizada em 1977 (Vieira e Silva, 2016).

Entre essas instituições, destacamos o Conselho Indígena de Roraima (CIR) – em cuja atuação se deterá nossa reflexão neste artigo –, e a Hutukara

Associação Yanomami. O CIR, organização indígena sem fins lucrativos criada em 1990 com sede no município de Boa Vista/RR, possui ampla atuação em Roraima junto às etnias Macuxi, Wapichana, Patamona, Sapará, Taurepang e Wai-Wai, e em parceria com outras organizações indígenas, estando presente em nove conselhos nas etnorregiões das Serras, Surumu, Baixo Cotingo, Raposa, Amajari, Wai Wai Tabão, Serra da Lua e Murupu, com participação de 246 comunidades e representação de uma população de mais de 50 mil indígenas.

Por sua vez, a Hutukara Associação Yanomami, criada em 2004, também com sede Boa Vista, é uma das principais organizações indígenas com atuação junto ao povo Yanomami na Terra Indígena Yanomami (homologada em 1992) e, assim como o CIR, vem chamando a atenção para os impactos negativos ocasionados por presenças exógenas em terras indígenas, a maioria decorrida de invasão e exploração mineral ilegal dos territórios dessas populações.

Desse modo, à “nova doença” estão associadas problemáticas políticas escamoteadas pelo discurso desenvolvimentista, que se inserem nas agendas econômicas governamentais para a Amazônia⁵. Nesse contexto, a doença representa um mecanismo violento de controle dessas populações, que, além de não estarem imunes ao vírus, também não estão imunes à presença não indígena e de toda sua parafernália ideológica e tecnológica.

A Covid-19 como desdobramento do assédio às terras dos povos indígenas em Roraima

Um dos principais problemas denunciados no último ano é a grande invasão de terras indígenas em Roraima por garimpeiros. Desde o início de 2019, houve uma grande “corrida ao garimpo”, com a entusiasmada expectativa de liberação da atividade de exploração mineral nas terras indígenas demarcadas e homologadas⁶ em Roraima, em decorrência da eleição presidencial de Jair Bolsonaro e estadual de Antônio Denarium, ambos atualmente sem partido mas filiados, à época de suas respectivas eleições, ao Partido Social Liberal (PSL). Com a exploração mineral desregulada e intensificada, acentuaram-se também problemas ambientais que impactam diretamente no modo de viver e na saúde das populações indígenas, como a contaminação dos rios com o despejo de mercúrio⁷.

Vale lembrar que, após a demarcação e homologação da Terra Indígena (TI) Raposa Serra do Sol, houve uma massiva desintrusão dos territórios, com retirada de rizicultores que ocupavam a região. Entretanto, a Medida Provisória 910/2019 e o Projeto de Lei 191/2020⁸ colocam em risco os direitos territoriais indígenas e a saúde destas populações. A presença dos garimpos vem sendo largamente denunciada por organizações não governamentais indígenas e indigenistas como um dos principais vetores de propagação da Covid-19 entre indígenas.

Em Roraima também acompanhamos a linha ascendente de contágio e óbitos por Covid-19 de indígenas residentes nas cidades ou em locais mais próximos dos centros urbanos. Entre maio e junho, três professores da etnia Wapichana faleceram de Covid-19 em Boa Vista (RR) e outros dois encontravam-se internados na Unidade de Terapia Intensiva (UTI) do Hospital Geral de Roraima (HGR), vindo a óbito nesse local. O CIR utilizou suas mídias sociais para lançar notas de pesar pelo falecimento dos professores, que possuíam forte atuação em suas comunidades localizadas no município do Cantá (RR). Ainda no mês de maio, também faleceram por Covid-19 outros dois professores das etnias Taurepang e Macuxi.

Se tomarmos essas informações como números que integram um quadro geral de casos/óbitos da/pela doença, perdemos as especificidades que podem nos revelar um quadro mais crítico: além de um sistema de saúde deficiente para atendimento especial de saúde indígena, a Secretaria de Educação e Desporto do Estado de Roraima (SEED) tem adotado, pela publicação do Decreto Estadual nº 28.663-E, de 31 de março de 2020, que determinou a retomada de aulas não presenciais na rede estadual de ensino, tanto na capital quanto interior, a partir do dia 6 de abril de 2020, uma política de manutenção de aulas que corrobora para a quebra do isolamento e distanciamento social.

Considerando que o acesso a computador e internet não é uma realidade em várias comunidades, cabe aos professores buscar meios para a distribuição de material impresso, o que leva ao contato direto com outras pessoas. De acordo com dados do Governo do Estado de Roraima, a maior parte do serviço de internet nas comunidades ocorre por meio do programa Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão (GESAC), coordenado pelo Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovação e Comunicações (MCTIC), “que oferece gratuitamente conexão à internet em banda larga – por via terrestre e satélite, com o objetivo de promover a inclusão digital em todo o território brasileiro”⁹.

A deputada federal Joênia Wapichana (Rede Sustentabilidade), indígena da etnia Wapichana e primeira mulher indígena eleita para o cargo legislativo, sendo ainda a única indígena a ocupar uma cadeira na Câmara dos Deputados na atual legislatura, por meio de emenda parlamentar de Apoio a Iniciativas e Projetos de Inclusão Digital no Estado de Roraima, aprovada pelo Congresso Nacional e integrada à Lei Orçamentária Anual de 2020 (Lei nº 13.978, de 17 de janeiro de 2020), vem proporcionando a instalação de pontos de internet nas terras indígenas, como no Centro Indígena de Formação e Cultura Reposa Serra do Sol (CIFCRSS), localizado na comunidade indígena Barro, região do Surumu, e no Centro Regional das Mulheres Indígenas das Serras¹⁰.

Ainda assim, as dificuldades de acesso à internet e de impressão de materiais persistem, conforme exemplifica o caso de Telmo Ribeiro (48 anos) e de outros cinco professores da escola indígena Presidente Afonso Pena,

localizada na comunidade Matri, no município de Normandia (Norte de Roraima), que percorre cerca de trinta quilômetros, atravessando igarapés e estradas inundadas para poder imprimir material escolar (Dama, 2020). Além disso, a configuração organizacional dos povos indígenas possui especificidades que os tornam mais vulneráveis ao contágio, propiciando situações de exposição durante o atendimento escolar.

Em nota emitida pela Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) e pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o Grupo de Trabalho Saúde Indígena da ABRASCO e a Comissão de Assuntos Indígenas da ABA, apontam que a vulnerabilidade dos indígenas à Covid-19 deve-se “à iniquidade previamente instalada em suas condições de vida e situações de saúde” (ABRASCO & ABA, 2020, p. 2). Cita ainda diferentes doenças e agravos à saúde dessas populações, o que gera preocupação quanto à evolução e gravidade da Covid-19, adicionando as dificuldades de acesso ao sistema de saúde indígena e ao SUS, e considerando que os hospitais com serviço de UTI não são especializados em saúde indígena e estão em número reduzido diante da grande demanda de atendimento.

O SUS é um dos sistemas mais amplos de atendimento hospitalar e de saúde pública do mundo, que atende de forma exclusiva cerca de 70% da população brasileira. A redução de investimentos na área de saúde pública incide direta e negativamente sobre esse sistema, representando franco ataque a ele e ao seu público-alvo, fragilizando parcelas populacionais mais vulneráveis, com marcadores étnicos, raciais e de gênero, também negligenciadas em outros aspectos sociais. Compreender o quanto a política de saúde pública no Brasil é delineada por preconceitos, entre eles o racismo institucional, corrobora para o entendimento de porque impera a agenda neoliberal sobre o reconhecimento de enclaves sociais que impactam na saúde e bem estar da maior parte da população.

Conforme apontado em documento emitido pela Alianza de Parlamentarias Indígenas de América Latina encaminhado ao Diretor Geral da OMS, Tedros Ghebreyesus, à relatora especial da Organização das Nações Unidas para os Direitos dos Povos Indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, e à Chefe do Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH), Michelle Bachelet, a maioria dos povos indígenas vivem em comunidades, coabitando em casas com numerosas pessoas, que compartilham alimentos, mantimentos e espaços comuns, assim como realizam coletivamente rituais diários. Logo, a própria conformação comunitária e as práticas sociais tornam as populações indígenas vulneráveis ao contágio pela Covid-19.

A carta “Pela vida dos povos indígenas da América Latina” é assinada por oito parlamentares e ex-parlamentares do México, Equador, Brasil, Bolívia, Panamá, Guatemala e Peru. A deputada federal Joênia Wapichana assina o documento como representante do Brasil e tem utilizado suas redes

sociais – em especial Facebook, Instagram e Twitter –, e outros espaços para promover importantes discussões no campo da saúde indígena no contexto da pandemia.

As redes sociais se tornaram ferramentas de visibilização das pautas indígenas e de notificação dos grupos indígenas atingidos pela Covid-19. O CIR tem utilizado suas páginas para publicizar ações internas, entre elas fazer emergir a memória de indígenas que vieram a óbito por Covid-19 em Roraima, ampliando a crítica social quanto ao avanço da doença e da quantificação dos dados oficiais divulgados pela Secretaria de Estado de Saúde de Roraima (SESAU/RR) e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (SESAI/MS).

A Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas, o Fórum Nacional da Amazônia e a Frente Parlamentar em Defesa da Escola Pública e em Respeito ao Profissional da Educação lançaram, em 12 de junho de 2020, uma Nota de Repúdio pelo uso de *fake news* pelo Secretário Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde, Robson Santos, que, por meio de mensagem de áudio, divulgou informações direcionadas aos coordenadores de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) contrárias à aprovação do então Projeto de Lei n.º 1142/2020. Esse documento indica o fornecimento de informações falsas pelo Secretário quanto ao conteúdo do referido projeto de lei, gerando desconfiância quanto aos dados relacionados às ações de enfrentamento à pandemia fornecidos pela própria SESAI.

O Projeto de Lei n.º 1142/2020, de iniciativa da Deputada Federal Professora Rosa Neide, do Partido dos Trabalhadores (PT)¹¹, dispunha sobre medidas urgentíssimas de apoio aos povos indígenas em razão do novo coronavírus. Apresentado no dia 27 de março de 2020, esse projeto de lei foi aprovado, no dia 21 de maio, na Câmara dos Deputados e, no dia 16 de junho, no Senado Federal, sendo transformado na Lei n.º 14.021, de 7 de julho de 2020.

Entretanto, essa lei foi sancionada pelo Presidente da República Jair Bolsonaro com vetos a dezesseis dos dispositivos do Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas, entre os quais os relacionados à obrigação do governo oferecer acesso das comunidades a água potável, à garantia de distribuição de materiais de higiene e limpeza e de cestas básicas, à liberação de verba emergencial para a saúde indígena, à elaboração de ações específicas para ampliação de leitos hospitalares e aquisição de respiradores mecânicos, a projetos de instalação de internet nas comunidades, e ao acesso facilitado ao auxílio emergencial.

Em 8 de julho de 2020, as organizações indígenas Hutukara Associação Yanomami (HAY), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São Marcos (APITSM), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Associação dos

Povos Indígenas de Roraima (APIR) e o CIR assinam a Carta Conjunta dos Povos Indígenas do Estado de Roraima contra os Vetos ao PL 1142/2020. No documento, os povos indígenas Macuxi, Wapichana, Taurepang, Sapará, Patamona, Wai Wai, Ingarikó, Yanomami e Yekuana rechaçam os vetos presidenciais que excluam da lei as medidas de urgência citadas anteriormente necessárias à saúde indígena no contexto de pandemia.

As tomadas de decisão pautadas na omissão institucionalizam uma necropolítica reforçada no Brasil desde pelo menos o ano de 2016. As ameaças constantes aos territórios esbarram na relativização do real impacto da doença para as populações indígenas e, também, para não indígenas.

Objeto de pesquisa da Universidade de Pelotas (UFPel)¹², a subnotificação de casos confirmados e de óbitos por Covid-19 foi expressiva em todas as capitais do Brasil. Diante dessa constatação, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) vem realizando, junto às organizações indígenas de base e por meio do Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena, levantamentos independentes e paralelos de casos/óbitos, utilizando-se também de dados divulgados pela SESAI¹³.

Dados divulgados pela APIB em 16 de junho de 2020 apontam para 5.414 casos confirmados e 283 óbitos por Covid-19, afetando 110 etnias indígenas pelo país¹⁴. Em comparação aos dados oficiais para o mesmo período, encontramos uma ampla discrepância: os casos em terras indígenas seriam de 3.079, com 103 óbitos. Essas informações nos levam a uma das principais críticas de movimentos indígenas e indigenistas, que afirmam que os dados oficiais não incluem indígenas residentes fora das terras indígenas e em terras indígenas não homologadas, fragilizando o atendimento a estas populações e promovendo, além da subnotificação, o desrespeito à etnicidade ao desconsiderar formas de viver para além de padrões organizacionais não contemplados na territorialização instituída pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão vinculado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP).

O resumo de casos de 24 de junho de 2020 divulgado pelo Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena aponta 359 indígenas falecidos; destes, 42 no estado de Roraima. Ainda segundo estes dados, Roraima desponta, depois de Amazonas (154 óbitos) e Pará (67 óbitos), também na região norte do país, como o terceiro estado em número de óbitos indígenas.

Lockdowns, redes sociais e práticas de contestação política

Essas altas taxas de contágio em Roraima levaram lideranças indígenas a instituírem os “lockdowns indígenas” enquanto medida de controle da entrada de não indígenas e saída de indígenas das/nas comunidades, com

o estabelecimento inclusive dos serviços considerados essenciais no âmbito das próprias comunidades, entre os quais transporte e remoção de pacientes pela SESAI/DISEI; serviço de energia elétrica; serviço de internet; veículo de funerária; além de órgãos como FUNAI, MJSP, SEED, Ministério Público do Estado (MPE), Ministério Público Federal (MPF), Polícia Federal (PF) e Exército Brasileiro.

Lockdown é o bloqueio total de atividades que pode ser adotado, a princípio, pelos entes federativos. O CIR divulgou, por meio de postagem de imagens de documentos e de vídeos em suas mídias sociais, informações referentes à apropriação dessa medida sanitária por comunidades indígenas de Roraima, destacando seu vínculo com o compromisso com a vida de indígenas e não indígenas e sua expressão enquanto exercício de autonomia político-territorial.

No Instagram, documentos fotografados/escaneados foram inseridos como forma de divulgação das medidas adotadas, a exemplo da Nota de Comunicação emitida pelas comunidades indígenas Barro/Surumu, informando do fechamento de acesso à TIRSS, aos municípios de Uiramutã e Normandia por tempo indeterminado a partir de 28 de março de 2020¹⁵.

Quadro 1 Algumas Terras e Comunidades Indígenas que decretaram
Lockdown Indígena em Roraima

TI	Onde	Quando	Comunidades	Grupos étnicos
Terra Indígena Região Raposa Serra do Sol	Município de Uiramutã	04 a 19 de abril de 2020	Centro Água Fria limitou o acesso de visitantes	Macuxi e Wapichana
Terra Indígena do Canaúanim	Região Serra da Lua	Abril e maio de 2020	Comunidades Campinho, Barro Vermelho e Flexau	Maioria Wapichana
Terra Indígena Manoá-Pium	Região Serra da Lua	06 a 20 de junho de 2020	Comunidades Manoá, Pium, Cumaru, Cachoeirinha do Sapo, Alto Arraia, São João e Novo Paraíso	Wapichana e Macuxi
Terra Indígena Serra da Moça	Boa Vista	16 a 30 de junho de 2020	Comunidades Serra da Moça, Serra do Truarú e Morcego	Maioria Wapichana

Fonte: informações disponíveis em: <http://cir.org.br/>. Recuperado em 26 junho, 2020.

Em estudo recém-divulgado pelo Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (INPA) e pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), aponta-se a fragilidade da estrutura organizacional da saúde indígena no Brasil (Fellow, M. *et al.* 2020). A SESAI conta com 34 DISEIs, distritos aos quais estão vinculadas Casas de Apoio à Saúde Indígena

(CASAI), nas quais são realizados, por sua vez, procedimentos básicos de assistência aos indígenas de cada região delimitada pelos distritos.

Entretanto, observa-se que essa estrutura muitas vezes não se adéqua às especificidades locais: as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena¹⁶, por desconsiderarem os indígenas que residem nas cidades, interferem em elementos étnicos de pertencimento, colocando direitos conquistados em risco e reforçando processos históricos de ameaça. A Covid-19 trouxe outro cenário, por se tratar de um quadro infeccioso então desconhecido por toda a população, mas escancarou feridas nunca cicatrizadas, em que “a drástica redução populacional em grupos indígenas, associada ao contato, tem sido uma constante histórica no Brasil.” (Black, 1994, p. 63).

Porém, esse quadro infeccioso que instaurou um largo período de rigorosa quarentena, apesar dos boicotes realizados e estimulados pelo Governo Federal, se apresentou em meio a uma conjuntura que, embora seja em grande medida constituída por profundas consequências oriundas de toda historicidade da questão indígena no Brasil, conta com as potencialidades de outras formas de agenciamento por populações indígenas nos espaços públicos. Tais formas de agenciamento são constituídas em torno de instâncias organizacionais representativas, reflexo dos cenários históricos de construção política de políticas reivindicatórias, e de espaços de interlocução junto a agentes públicos e organizações governamentais e supragovernamentais, revelando não tratar-se de searas homogêneas, sendo palco de projetos políticos dissonantes, isto é, sendo arenas públicas¹⁷.

Acompanhando as publicações realizadas pelo CIR em sua página no Instagram, a Covid-19 adentrou suas redes a partir do dia 20 de março de 2020, com a divulgação de comunicado às comunidades indígenas informando da suspensão do expediente na sede física da organização em Boa Vista entre os dias 23 de março e 03 de abril. Nesse comunicado, o coordenador do CIR, Enock Barroso Tenente, sugere que sejam acompanhadas as informações veiculadas nas redes sociais do Conselho (Facebook, Instagram e Whatsapp). Essas redes informam de forma resumida as notícias publicadas pela Assessoria de Comunicação do CIR (ASCOM/CIR) em seu site (<https://cir.org.br/>).

Desde então, uma série de documentos foram/são divulgados a fim de alcançar populações indígenas (e não indígenas) acerca das deliberações realizadas pelo Conselho, pelas próprias comunidades, assim como pelas lideranças em seus territórios. É por meio desses informes que tomamos conhecimento que, na Comunidade Indígena Surumu/Barro, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, fora instituída interdição total de entrada de veículos e pessoas não autorizadas nas comunidades localizadas na reserva indígena Raposa Serra do Sol por período indeterminado a partir de 08 de abril de 2020¹⁸.

Campanhas foram iniciadas visando à arrecadação de equipamentos de proteção individual, materiais de higiene, gêneros alimentícios, confecção de máscaras e doações de dinheiro (via depósito ou transferência bancária) enquanto estratégias locais e institucionais de combate à Covid-19 e auxílio às comunidades indígenas e a sujeitos indígenas residentes nas cidades. Ações voluntárias de orientação e de prevenção também se seguiram, muitas destas realizadas por técnicos de enfermagem indígenas, agentes comunitários indígenas e coordenadores locais.

Frentes foram erguidas para combater a disseminação da doença e os processos de adoecimento das populações. Entre as principais ações, houve a distribuição de cestas básicas e de máscaras de tecido confeccionadas por mulheres indígenas, além de doação de eletrodomésticos e utensílios de cozinha para produção de xaropes, pomadas e chás. “Estamos fazendo os xaropes com plantas amargas como o boldo, orelha de onça, e outras plantas também”, relata a Agente Indígena de Saúde (AIS) Linda Lima (Conselho Indígena de Roraima, 2020).

A ação realizada na Comunidade São Mateus (TIRSS) reuniu lideranças, pajés, benzedoras, parteiras e outros voluntários. Conforme noticiado pela ASCOM/CIR, xaropes a partir de plantas medicinais estão sendo fabricados na comunidade Tabalascada, Terra Indígena Tabalascada, região Serra da Lua (município de Cantá) e em Boa Vista, visando atender indígenas que residam na capital. Os medicamentos tradicionais também são distribuídos aos agentes indígenas em revezamento nas barreiras sanitárias estabelecidas para controle de entrada e saída das comunidades e terras indígenas. Os processos de enfrentamento à Covid-19 não impediram, entretanto, que o vírus adentrasse nas comunidades, acometendo fatalmente cerca de sessenta indígenas de diferentes etnias até julho de 2020¹⁹.

Estas instâncias representativas têm contribuído enormemente no combate às *fake news* por meio, por exemplo, do registro da memória dos mais velhos e de sua divulgação em redes sociais, paradoxalmente os meios mais utilizados para disseminação de informações falsas sobre o novo coronavírus, conforme constatou pesquisa desenvolvida na Escola Nacional de Saúde Pública da Fiocruz (ENSP/Fiocruz) pelas pesquisadoras Claudia Galhardi e Maria Cecília de Souza Minayo²⁰.

A rede mundial de computadores e seus meios têm sido principal palco de contestação política por organizações indígenas, inclusive de dados oficiais emitidos por diferentes instâncias e esferas de poder. No último dia 10 de junho de 2020, a COIAB emitiu Nota de Repúdio contra novo uso de *fake news* pelo Secretário da SESAI para atacar direitos indígenas durante a pandemia – a manifestação veio em resposta à coletiva de imprensa sobre Covid-19 em comunidades e povos tradicionais promovida pelo Governo Federal, ocorrida em 09 de junho de 2020.

Na ocasião, participaram os representantes da FUNAI, da SESAI, do Ministério da Mulher e Direitos Humanos e da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB). O referido documento menciona o discurso oficial dos órgãos, como FUNAI e SESAI, no qual há menção de investimento de milhões de reais em recursos para os territórios indígenas, e é bem taxativo: “escrevemos aqui para dizer que isso é uma mentira!”. (COIAB, 2020).

A perda de indígenas anciãos, portadores da oralidade e dos conhecimentos tradicionais, e de professores, que vêm retomando os usos das línguas étnicas em suas comunidades – assim como nas escolas indígenas e nas universidades –, coloca em risco outras possibilidades de compreensão dos processos históricos e sociais do Brasil e da Amazônia. Com isso, a doença adquire um status de problema para além do campo da saúde pública, pois o epistemicídio também é uma das mortes ocasionadas pelas políticas ineficazes voltadas às populações indígenas e agravadas no contexto da pandemia.

No mês em que se comemora o dia das mães no Brasil, o CIR utilizou suas redes sociais para parabenizar as mães indígenas das onze etnias do estado de Roraima,

(...) mulheres guerreiras que incansavelmente estão na linha de frente na defesa de nossos territórios, são verdadeiras guardiãs da terra, com filhos em seus braços estão nas mobilizações e assembleias, deixam para trás muitas das vezes seus lares para estar lutando pelo seus povos. Mães que são pajés, tuxauas, parteiras, professoras, agentes de saúde, seguranças e grandes lideranças. (Conselho Indígena de Roraima, 2020a).

A homenagem, publicada em 10 de maio, trouxe uma imagem de Bernaldina José Pedro, também conhecida como Vó Bernaldina, mestra macuxi dos saberes indígenas da comunidade Maturuca (TIRSS). Bernaldina é símbolo de luta e resistência, tendo participado ativamente das mobilizações pela homologação da TIRSS, e detentora de profundo conhecimento e ludicidade, conhecedora dos cantos, orações, danças e da medicina tradicional macuxi.

Em 16 de junho, Vó Bernaldina já havia contraído a Covid-19. Internada no Hospital Geral de Roraima, enfrentou a batalha pela vida diante de um sistema de saúde deficitário, onde faltavam balões de oxigênio para alimentar os pulmões dos severamente afetados pela doença. Uma “vaquinha”²¹ solidária on-line foi iniciada para custear o tratamento de saúde de Vó Bernaldina e de seu neto mais novo (também acometido pela Covid-19). Seu filho Jaider Esbell, artista macuxi, esteve na linha de frente no combate à epidemia da morte que ameaçava levar sua mãe, utilizando-se das redes sociais para informar do estado de saúde de Bernaldina.

Após cerca de duas semanas de uma intensa batalha, Vó Bernaldina faleceu aos 75 anos, vitimada pela Covid-19. O dia 23 de junho e os que seguiram foram marcados por homenagens²² a esta mulher tão vivaz e guerreira, mãe e

“vó” da comunidade Maturuca. A notícia compartilhada por Jaider Esbell em sua página no Facebook enaltece a vida e a luta de Vó Bernaldina, na que foi sua última grande batalha:

“... depois de muito lutar, a guerreira precisou descansar e foi assim que Bernaldina José Pedro, a Meriná, foi compor com Makunaimî as constelações eternas. Vai meu amorzinho e ficamos cá com todos os seus ensinamentos, sobretudo a teimosia em permanecer alegre mesmo quando tudo remete a tristeza e solidão. Eu não vou chorar, eu vou ficar sereno e pode tomar meu coração para permanecer viva, eternamente no mundo maior das artes onde muito bem se ambientou”. (Jaider Esbell, citado em Folha Web, 2020).

O falecimento de Vó Bernaldina tornou-se notícia em vários sítios eletrônicos nacionais e internacionais, como o The New York Times. Em artigo de 3 de agosto, o jornal norte-americano ressalta seu legado para a cultura indígena no norte do Brasil, incluindo seu encontro com o Papa Francisco, em 2018, no Vaticano, acompanhada de Jaider Esbell, quando denunciaram as diversas ofensivas sofridas por populações indígenas no Brasil, em especial das invasões para atividades irregulares e ilegais (Astor, 2020).

Retomando o estudo do INPA e COIAB, “a propagação do novo coronavírus entre indígenas na Amazônia exibe taxas 84% acima daquela registrada para o país. O índice de letalidade também é elevado, sendo próximo a 8% entre os indígenas, frente a 5% na população em geral” (Fellow, M. *et al.*, 2020, p. 19). Trata-se, então, de não pensar a saúde indígena como derivação de uma saúde universal, mas enquanto um campo específico e complexo que necessariamente precisa ser pensado fora dos padrões ocidentalizados de atendimento, hospitalização, medicalização, bem-estar, entre outros; assim como pensar a saúde associada aos direitos mais amplos e à cidadania para além de padrões ocidentalizados.

Considerações finais

Nos últimos anos, as posições dos governos federal e estadual em relação às populações indígenas em Roraima têm aumentado ações e posicionamentos violentos e contrários aos direitos e garantias conquistados por meio das mobilizações e lutas políticas que lhes garantiram algum nível de reconhecimento de sua dignidade em normas legais e jurídicas e o acesso, ainda que limitado, a políticas públicas.

Na constituição dessas práticas políticas, os povos indígenas extrapolaram o manuseamento de dispositivos legais nacionais instituídos a partir de suas lutas para a tratativa com jurisprudências internacionais. Esse movimento tem gerado acusações de aparelhamento e manipulação das questões indígenas por supostos aparatos globalistas, o que nega a capacidade de agência dos indígenas de suas próprias pautas e interesses.

Entretanto, essa capacidade de alargamento das formas de constituição de arenas públicas não se limita a esse aspecto. Apesar e, principalmente, por conta da heterogeneidade dos povos indígenas no Brasil, foi-lhes possível forjar o entendimento de que suas experiências históricas possuem em comum a condição de sofrerem com semelhante *virulência* as investidas dos Estados nacionais colonialistas, seja no passado, seja na atualidade, o que os torna as testemunhas mais duras de sua própria história e da história do branco (Krenak, 2020).

A partir disso, esses agentes sociais conseguem perceber com relativa clareza os limites impostos à realização de suas lutas por garantia de direitos nas delimitações do âmbito jurídico-legal nacional e internacional. Utilizam essa percepção associada ao entendimento do que há de comum em suas experiências históricas sem subsumi-la à constituição de consensos, que facilmente se tornam vetores de imobilizações, mas para enfatizar a condição de conflituosidade que há na afirmação das *humanidades outramente humanas* que colocam em destaque para dizer, conforme Ailton Krenak (2020), que são mesmo capazes de admitir que, vindo a acabar este mundo, cuja iminência a pandemia do novo coronavírus permite alertar, são capazes de recriar mundos para si.

Nesse sentido, o uso das mídias sociais virtuais como ferramentas de mobilização e divulgação de ações promovidas por coletivos indígenas vem funcionando como contraponto às políticas governamentais adotadas para o enfrentamento à Covid-19. Ao se utilizarem delas para destacar, ainda que por meio de procedimentos quantitativos, que os dados estatísticos anunciados oficialmente não são objetivos e nem desinteressados, apontam a quantofrenia constituinte dos regimes de governamentalidade estatal e denunciam sua concretização enquanto políticas de exceção fomentadas pelo Estado e por seus agentes.

Mais que isso, fazem um evidenciamento de números para dizer que são *inumeráveis* e, com isso, denunciar a falácia quantitativa que tem dado a orientação à forma como a atual pandemia vem sendo abordada em diversos meios, o que se concretiza na contagem e recontagem diária de mortos e infectados pelo vírus, com os casos mais caricaturais dessa dimensão se manifestando nas vezes em que o Governo alterou os métodos de cálculo ou as formas de divulgação (frequência e até mesmo horário) dos boletins sobre a situação da pandemia no país.

Podemos reconhecer nesses meios uma ampliação das potencialidades da participação social via adoção de medidas endógenas de distanciamento e isolamento, ações que foram historicamente negadas às populações indígenas. Nisso, os “lockdowns indígenas” se tornaram políticas internas estruturadas de proteção dos direitos de cidadania e autonomia para/dos povos indígenas, que incluem em seu entendimento e fundamento cosmovisões e sinais diacríticos relacionados à saúde/doença, à vida/morte.

Notas

¹ “Os resultados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) 2010 apontam para 274 línguas indígenas faladas por indivíduos pertencentes a 305 etnias diferentes. Essas declarações ultrapassaram as estimativas iniciais feitas pela FUNAI”. Informação extraída da página IBGE “Indígenas”, material informativo disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf. Recuperado em 27 junho, 2020.

² “O jesuíta José de Anchieta escreveu que em 1562, uma epidemia matou 30.000 índios tupis ao redor da baía de Todos os Santos; no ano seguinte, a varíola levou muitos sobreviventes e a fome dizimou o resto da população. Praga por praga, a baía foi despovoada” (Tradução dos autores).

³ Informações disponíveis em: <https://portal.fiocruz.br/observatorio-covid-19>. Recuperado em 28 junho, 2020.

⁴ Informações disponíveis em: <https://infoamazonia.org/pt/projects/portugues-pandemias-na-amazonia/>. Recuperado em 13 junho, 2020.

⁵ Nos dias 9 e 10 de março de 2020, a rodovia BR 174, que liga as cidades de Boa Vista (RR) e Manaus (AM) e é a única rodovia federal que interliga o estado de Roraima com outro estado do Brasil (Amazonas), foi bloqueada por garimpeiros que exigiam a liberação da atividade mineral pelo governo. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2019/10/10/protesto-de-garimpeiros-bloqueia-rodovia-de-rr-pelo-segundo-dia.ghtml>. Recuperado em 26 junho, 2020.

⁶ Entre as terras indígenas demarcadas e homologadas no estado de Roraima, é significativo destacar a Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS), cuja demarcação foi marcada por conflitos envolvendo indígenas, garimpeiros e fazendeiros. O processo de demarcação ocorreu em 2005, por meio da Portaria FUNAI 534/2005, homologado pelo Decreto homologatório de 15 de abril de 2005. Após julgamento da Petição 3388, o Supremo Tribunal Federal decidiu pela constitucionalidade da demarcação integral da Raposa Serra do Sol, em 2008. Este foi um marco na questão territorial e dos direitos indígenas no Brasil, cuja decisão orienta os processos de reconhecimento de novas áreas indígenas. Entretanto, observamos processos perenes e conflituosos para a efetiva desinstituição da Terra Indígena.

⁷ O uso ostensivo do mercúrio no processo de amalgamação do ouro culmina com a liberação do metilmercúrio nos rios, um elemento químico tóxico que causa danos graves à saúde. Com a poluição dos rios, humanos e não humanos encontram-se em situação de grande vulnerabilidade, especialmente alimentar.

⁸ A Medida Provisória nº 910 de 2019, cujo prazo de vigência foi encerrado em 19 de maio de 2020, alterava a Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009, que dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, a Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993, que institui normas para licitações e contratos da administração pública, e a Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973,

que dispõe sobre os registros públicos. Por sua vez, o Projeto de Lei n.º 191/2020 propõe alterar as Leis nº 6.001, de 1973 e 11.460, de 2007, e regulamentar o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e instituir indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas.

⁹ Informações disponíveis em: <http://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/comunicacao/SETEL/gesac/gesac.html>. Recuperado em 03 agosto, 2020.

¹⁰ Informação disponível em: <https://www.facebook.com/Dep.Joeniawapichana/photos/a.278004339463930/641110769819950/?type=3&theater>. Recuperado em 2 julho, 2020.

¹¹ Além da Deputada Federal Rosa Neide, assinam o Projeto de Lei 1142/2020 mais quinze deputados federais do PT, quatro do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), dois do Partido Socialista Brasileiro (PSB), um do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), e um do Democratas (DEM). Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2242218>. Recuperado em 27 junho, 2020.

¹² Dados da pesquisa Estudo de Prevalência da Infecção por Covid-19 no Brasil (EPICOV19-BR), disponível em <http://ccs2.ufpel.edu.br/wp/wp-content/uploads/2020/05/EPICOV19BR-release-fase-1-Portugues.pdf>. Recuperado em 27 junho, 2020.

¹³ Os dados estão disponíveis na Plataforma de Monitoramento da Situação Indígena na Pandemia do Novo Coronavírus (Covid-19) no Brasil, disponível em <https://covid19.socioambiental.org/>, parceria entre o Instituto Socioambiental (ISA) e a APIB, com o apoio de instituições internacionais, como a Embaixada da Noruega; e em <http://quarentenaindigena.info/casos-indigenas/>, realizada de forma colaborativa entre organizações indígenas e indigenistas, como a APIB, ABRASCO, Mídia Ninja e Projeto Xingu. Recuperado em 25 junho, 2020.

¹⁴ Dados divulgados pela APIB em 24 de junho de 2020 apontam 8.066 casos confirmados, 359 óbitos e 112 povos atingidos. Em apenas oito dias, foram 2.652 novos casos (aumento de cerca de 48,98%) e 78 novos óbitos (aumento de cerca de 21,72%), e outros dois povos atingidos. Já no Boletim Epidemiológico da SESAI, atualizado em 27 de junho de 2020, são 5.524 casos confirmados e 134 óbitos. Recuperado em 28 junho, 2020, de <https://saudeindigena1.websiteseuro.com/coronavirus/mapaEp.php>.

¹⁵ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B-SE2G-IU4L/>. Recuperado em 19 junho, 2020.

¹⁶ De acordo com a Portaria nº 70/2004 do Ministério da Saúde, os serviços de saúde indígena estão voltados apenas para as populações aldeadas. Ainda que o Censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010 tenha apontado um aumento significativo de indígenas que residem em cidades/centros urbanos, este critério ainda não foi revisado pelo Ministério da Saúde.

¹⁷ “Uma arena pública manifesta-se, portanto, em torno de uma situação problemática.” (Cefai, 2017, p. 191). O distúrbio nos leva a questionar o dito, a causar desconfortos e ansiedades. “Quando ainda não está articulado em linguagem descritiva e conceitual”, pontua Cefai, “é vivido no modo da inquietação, da agitação ou da confusão, da angústia ou da obsessão”.

¹⁸ Informação disponível em <https://www.instagram.com/p/B-SE2G-IU4L/>. Recuperado em 2 julho, 2020.

¹⁹ Dados do Comitê Nacional pela Vida e Memória Indígena, divulgados pela APIB em 23 de julho de 2020.

²⁰ Informações sobre a pesquisa estão disponíveis no site da Fiocruz: <https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-identifica-principais-fake-news-relacionadas-covid-19>. Recuperado em 27 junho, 2020.

²¹ Disponível em: <http://vaka.me/1128058>. Recuperado em 30 julho, 2020.

²² Nota de Pesar lançada pelo CIR em 24 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CB1Enbml4D1/>.

Referências

- ALIANZA DE PARLAMENTARIAS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA. (2020). *Pela vida dos povos indígenas da América Latina*. <https://cutt.ly/afVpoEx>
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. e Associação Brasileira de Antropologia. (2020). *Nota A COVID-19 e os povos indígenas: desafios e medidas para controle do seu avanço*. <https://cutt.ly/CfVpi0V>
- ASTOR, M. (2020/08/03)). Bernaldina José Pedro, Repository of Indigenous Culture, Dies at 75. *The New York Times*. <https://cutt.ly/efVpuBy>
- BLACK, F. (1994). Parte I – Saúde e doença na pré-história e contato Infecção, mortalidade e populações indígenas: homogeneidade biológica como possível razão para tantas mortes. In Santos, R. V. e Coimbra, C. E. A., Jr. (Orgs.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- CEFAI, D. (2017). Públicos, problemas públicos, arenas públicas... O que nos ensina o pragmatismo (Parte 1). *Novos Estud. CEBRAP*, 36(1), 187-213. <http://dx.doi.org/10.25091/S0101-3300201700010009>
- COIMBRA, C. E. A., Jr., Santos, R. V. e Escobar, A. L. (Orgs.). (2005). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ: Rio de Janeir.
- COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA (2020). *Nota de Resposta à Coletiva de Imprensa do Governo Federal sobre a Covid-19 em Comunidades e Povos Tradicionais*. <https://cutt.ly/4fVpuz3>
- CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. [cir_conselhoindigenaderoraima]. (10 maio, 2020a). *Parabenizamos neste dia todas as Mães das 11 etnias do nosso*

- estado, mulheres guerreiras que incansavelmente estão na linha...* [Imagem]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CAAXp4hFvAe/>
- CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. (2020b). *Comunidades indígenas de Roraima recorrem à medicina tradicional contra o novo coronavírus*. <https://cutt.ly/VfVpads>
- COSTA, B., Filho. e Santos, R. N. G. (2016). O despertar para o movimento indígena em Roraima nas décadas de 70 e 80: a luta pela autonomia política indígena e de seus ambientes ancestrais. In Vieira, J. G. (Org.), *O Rio Branco se enche de história*. 2. ed. rev. ampl. Boa Vista: Editora da UFRR.
- DAMA, J. (2020). Professor percorre 30 Km e atravessa igarapé com água no pescoço para imprimir atividades de alunos indígenas em RR. *G1 Roraima*. <https://cutt.ly/7fVpsHP>
- FAUSTO, C. (2020). “The Measles from the Time of My Grandfather”: Amazonian Ethnocide Memories in Times of Covid-19. *Series: Dispatches from the pandemic*. <https://cutt.ly/cfVpdGn>
- FELLOW, M., Paye, V., Alencar, A., Nicácio, M., Castro, I., Coelho, M. E. e Moutinho, P. (2020). *NÃO SÃO NÚMEROS, SÃO VIDAS! A ameaça da covid-19 aos povos indígenas da Amazônia brasileira*. Documento do Projeto Amazônia Indígena – Direitos e Recursos (AIRR), com o apoio a United States Agency for International Development. Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e Instituto de Pesquisa da Amazônia. <https://cutt.ly/afVpgeq>
- FOLHA WEB (2020). Anciã Macuxi, Vó Bernaldina morre vítima do novo Coronavírus. <https://cutt.ly/efVpgUz>
- FRENTE PARLAMENTAR MISTA EM DEFESA DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS., Fórum Nacional da Amazônia. e Frente Parlamentar em Defesa da Escola Pública e em Respeito ao Profissional da Educação. (2020). *Nota de repúdio contra o uso de FAKE NEWS pelo Secretário da SESAI para atacar direitos indígenas durante a pandemia*. <https://cutt.ly/ffVpjh7>
- HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI., Organização das Mulheres Indígenas de Roraima., Associação dos Povos Indígenas da Terra Indígena São Marcos., Organização dos Professores Indígenas de Roraima., Conselho Indígena de Roraima. e Associação dos Povos Indígenas de Roraima. (2020). *Carta Conjunta dos Povos Indígenas do Estado de Roraima contra os vetos ao PL 1142/2020*. <https://cutt.ly/jfVpjHE>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. (2012). Os indígenas no Censo Demográfico 2010 primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. <https://cutt.ly/NfVpkzq>
- KRENAK, A. (2020). “A história também pode se repetir como tragédia”: entrevista com Ailton Krenak. Entrevistadores: Hugo Albuquerque e Jean Tible. *Apocalypse Neoliberal*, 2020, 48-50.

LÖWY, M. (2020). As lutas ecossociais dos indígenas. In Reis, T., Souza, C. M., Oliveira, M. P. e Lyra, A. A. Jr. (Org.), *Coleção história do tempo presente: volume 3*. Boa Vista: Editora da UFRR.

LEI N.º 14.021, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública. Brasília, Brasil: Presidência da República.

[HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/_ATO2019-2022/2020/LEI/L14021.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l14021.htm)

MEDIDA PROVISÓRIA nº 910, de 2019. Altera a Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009, que dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, a Lei nº 8.666, de 21 de junho de 1993. Brasília, Brasil: Presidência da República. <https://cutt.ly/lfVply9>

MARQUES, R., Silveira, A. J. T. e Pimenta, D. N. (2020). A pandemia de Covid-19: Interseções e desafios para a História da Saúde e do Tempo Presente. In Reis, T., Souza, C. M., Oliveira, M. P. e Lyra, A. A. Jr. (Org.). *Coleção história do tempo presente: volume 3*. Boa Vista: Editora da UFRR.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. (2004). *Portaria n.º 70, de 20 de janeiro de 2004*. Aprova as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (pp. 1–3). Brasil.

[HTTPS://BVSMS.SAUDE.GOV.BR/BVS/SAUDELEGIS/GM/2004/PRT0070_20_01_2004.HTML](https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2004/PRT0070_20_01_2004.html)

PROJETO DE Lei Nº 1142/2020. Dispõe sobre medidas urgentíssimas de apoio aos povos indígenas em razão do novo coronavírus (Covid-19). Câmara dos deputados: Brasil. <https://cutt.ly/VfVplKd>

PROJETO DE Lei N.º 191/2020. Altera as Leis nº 6.001, de 1973 e 11.460, de 2007, e regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição para estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos e para o aproveitamento de recursos hídricos para geração de energia elétrica em terras indígenas e institui a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas. Câmara dos deputados: Brasil. <https://cutt.ly/kfVpzJ8>

RAMOS, A. R. (1993). O papel político das epidemias: O caso Yanomami. *Série Antropologia*, 21.

- REIS, R. A. C. e Albertoni, L. (2017). Questões epidemiológicas e desafios no atendimento aos chamados povos isolados. Uma experiência de contato com os Korubo. *Revista de Antropologia*, 9(2), 808–831. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5676>
- RORAIMA (ESTADO). (2020). *Decreto Estadual Nº 28.663-E, de 31 de março de 2020*. Altera o Decreto nº 28.635-E, de 22 de março de 2020, que declara estado de calamidade pública em todo o território do Estado de Roraima para fins de prevenção e de enfrentamento à epidemia causada pelo COVID-19 (Coronavírus), e dá outras providências. Governo do Estado de Roraima: Brasil. <https://cutt.ly/0fVpxUV>
- UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS. (2020). *COVID-19 no Brasil: várias epidemias num só país*. Brasil. <https://cutt.ly/4fVpcab>
- VIEIRA, J. G. e Silva, P. S. In Vieira, J. G. (Org.). (2016). *O Rio Branco se enche de história*. 2. ed. rev. ampl. Boa Vista: Editora da UFRR.

Sites consultados:

- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: <http://apib.info/>
- CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA: <http://cir.org.br>
- GOVERNO ELETRÔNICO – Serviço de Atendimento ao Cidadão (Gesac): <http://www.mctic.gov.br/mctic/opencms/comunicacao/SETEL/gesac/gesac.html>
- INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS DA AMAZÔNIA: <http://portal.inpa.gov.br/>
- OBSERVATÓRIO COVID-19 FIOCRUZ: <https://portal.fiocruz.br/observatorio-covid-19>
- PÁGINA NO FACEBOOK DA DEPUTADA FEDERAL JOÊNIA WAPICHANA: <https://www.facebook.com/Dep.Joeniawapichana>
- PÁGINA NO INSTAGRAM DO CIR: https://www.instagram.com/cir_conselhoindigenaderoraima/

Chicha-Coronavirus: 1-0. On trust, natural disasters, and pandemics in the Ecuadorian Amazon

Chicha-Coronavirus 1-0. Sobre confianza, desastres naturales y pandemias en la Amazonía Ecuatoriana

Chicha-Coronavirus 1-0. Das relações de confiança, desastres naturais e pandemias na Amazônia Equatoriana

Leonidas Oikonomakis

Dossier: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19.

Editores: Luisa Elvira Belaunde, Gilton Mendes y Edgar Bolívar-Urueta

Received: June 15th, 2020. **Returned for revision:** July 28th, 2020. **Accepted:** July 28th, 2020

How to cite: Oikonomakis, Leonidas. (2020). Chicha-Coronavirus: 1-0. On trust, natural disasters, and pandemics in the Ecuadorian Amazon. *Mundo Amazónico*, 11(2), 244-254. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88313>

Abstract

Sarayaku is an Amazonian Kichwa community on the shores of Río Bobonaza, Ecuador. There is no road connecting it to the rest of the country no electricity and no telephone network. I happened to be there on fieldwork during the times of a double disaster: the COVID19 crisis, and the biggest flood in the community's living memory. This short article explores how the community managed both the flood and the COVID19 crisis, according to communitarian practices, as well as how relations of trust are built during sad "everyday life" events in the life of an Amazonian community, as well in not-so-everyday-life emergency situations that are more rare, yet more intense when they occur. While trust-building is crucial in any anthropological or sociological research that involves fieldwork, in the relevant bibliography trust-building during everyday life "insignificant" actions has only recently been attributed the value it deserves. At the same time, trust-building during emergencies has also gone largely unnoticed, maybe due to the rarity of events of disaster/emergency in the lifetime of an Amazonian community.

Keywords: pandemia; Amazonia Ecuatoriana; indigenous politics; Sarayaku; ethnographic trust

Leonidas Oikonomakis holds a Ph.D in Social and Political Sciences from the European University Institute (EUI). He is an affiliated researcher of COSMOS, Scuola Normale Superiore and in the past he has held research and teaching positions at Durham University's, Anthropology Department, University of Crete's Department of Sociology, as well as at the Scuola Normale Superiore and the Hellenic Open University. His research and teaching focuses on Latin American politics, social movements, autonomy, revolutions, and electoral politics. He is also a rapper with hip-hop formation Social Waste, and a member of the editorial collective of ROAR Magazine. He is the author of Political Strategies and Social Movements in Latin America: The Zapatistas and Bolivian cocaleros (Palgrave Latin American Studies Series, 2019). leonidas.oikonomakis@eui.eu

Resumen

Sarayaku es una comunidad Kichwa sobre los bordes del Río Bobonaza, Ecuador. No existe carretera que conecte Sarayacu con el resto del país, y tampoco hay electricidad ni red telefónica. Me tocó estar allí realizando trabajo de campo a lo largo de la época de un doble desastre: la crisis del COVID19, y la inundación más grande en la memoria viva de la comunidad. Este corto artículo explora la manera en la cual la comunidad manejó tanto la inundación como la crisis del COVID-19 según las prácticas comunitarias. Explora también cómo se construyen relaciones de confianza durante eventos tristes de la cotidianidad en la vida de una comunidad amazónica, y también durante situaciones de emergencia no tan comunes que las hacen más intensas. A pesar de que la construcción de relaciones de confianza en la cotidianidad sea crucial en todo tipo de investigación sociológica que incluya trabajo de campo, solo en los últimos años ha recibido la atención que se le merece. Al mismo tiempo, la construcción de confianza durante emergencias no ha recibido atención debido a lo mejor a la rara ocurrencia de dichos casos a lo largo de la vida de una comunidad amazónica.

Palabras clave: pandemia; Amazonía Ecuatoriana; política indígena; Sarayaku; confianza etnográfica

Resumo

Sarayaku é uma comunidade Kichwa da Amazônia nas margens do rio Bobonaza, no Equador. Não está ligada por estrada ao resto do país nem tão pouco às redes elétrica e telefônica. Por mera coincidência, o meu trabalho de campo em Sarayaku coincidiu com dois desastres: a crise do COVID-19 e as maiores cheias de que há memória na comunidade. Este breve artigo explora as formas como a comunidade geriu ambos os desastres seguindo práticas comunitárias bem como o processo de construção de relações de confiança, tanto durante penosos eventos que fazem parte do cotidiano de uma comunidade amazônica como perante a ocorrência de situações de emergência que são, simultaneamente, mais raras e mais drásticas. A construção de relações de confiança, em geral, é um aspecto crucial em qualquer pesquisa de cariz antropológico ou sociológico, mas os processos mais específicos relativos à construção de relações de confiança no decorrer de práticas quotidianas “insignificantes” não teve, até há pouco tempo, o destaque merecido. Para além disso, a construção de relações de confiança durante situações de emergência tem sido largamente ignorada pelos pesquisadores, porventura devido à raridade desses eventos no decurso da vida de uma comunidade amazônica.

Palavras-chave: Pandemia; Amazônia Equatoriana; política indígena; Sarayaku; relações de confiança e etnografia

Distrust

“**A**hora si que tienes algo para contar...” said Franco the night before we left Sarayaku in late March 2020.

We¹ had spent almost a month in Sarayaku, an Amazonian Kichwa community in Ecuador, where I had spent two months in 2019, some four hours by canoe away from community of Canelos and five from Puyo.

“Your body is always straight, and you always observe everything around, I’ve noticed! You can’t fool me! Plus, I don’t like those military pants you always wear! You leave your back uncovered though!”

He would often make such comments, sometimes after drinking *chicha* in his house, other times while sober. Franco is not just any other person in Sarayaku. He was the Governing Council’s (*Consejo de Gobierno*) President from 2001-2003, the most critical juncture (Collier and Collier, 1991, p.29) of its history, when Sarayaku had to confront the seizure by Argentinean

CGC petrol company of its lands for seismic exploration, conceded by the Ecuadorian government (Siren, 2004; Ruiz, 2018). The community resisted, eventually taking the case to the Interamerican Court of Human Rights in Costa Rica (Melo Cevallos, 2016) before it successfully expelled the CGC. “They couldn’t coopt me,” he says, “because I did not study, I am not an engineer to be promised a job for example, and I could lead my village with a firm hand!” he says proudly. Franco is also the son of Raúl Viteri, the mastermind behind the foundation of Centro Alama Saryaku (CAS) – the first community organization of the village which was later transformed into today’s Governing Council. In short, he is not a man to be disliked by and he is always suspicious of journalists, researchers, and military men.

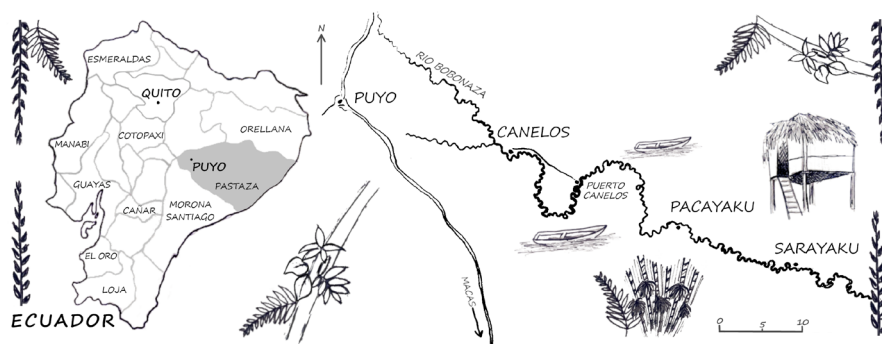


Figure 1: Map of Pastaza including Sarayaku.

Source: Map created by Danai-Maria Kontou

Trust

In any research that falls within the realm of social sciences and involves ethnographic fieldwork, but especially so in anthropological research, the creation of spaces of trust between the researcher and his/her interlocutors is crucial for the success of the research. One therefore needs to be particularly careful regarding the friendships one builds on the fieldwork site, not only because they have a significant effect on the level of immersion of the researcher in the life of a given community, but also because they can have long-lasting, but also unpredictable consequences. For that same reason, Vitebsky warns us that we should never forget that together with our friends in the field, we sometimes inherit their friends as well, but also their enemies (Vitebsky, 2006, p.50). When it comes to Amazonian communities Santos-Granero (Santos-Granero, 2007) speaks of the importance of creating spaces of trust in the life of Amazonian peoples, especially when it comes to the creation of non-kinship based relations. He argues that such spaces are often created around warfare, trade partnerships, shamanic alliances, as well as mystical bonds with other-than-human beings. Joanna Overing (2003) has also pointed towards the relations of trust that are built during the exercise of what she calls “the art of social living” in the everyday life of a community.

She refers to everyday life events that seem insignificant to anthropologists and often pass unnoticed, yet they help create spaces of trust as much as “big events” do. To Santos Granero’s list, and to Overing’s everyday life events, I would add spaces of trust that are built during and after the rare -yet very intense – experiences of mourning, emergency situations and natural disasters, such as the mourning of my host-family’s son’s loss and the flood I witnessed during my stay in Sarayaku in March 2020, as well as the COVID-19 pandemic that followed which strengthened my bonds both with my host-family and with the community to an unprecedented level.

Before arriving

And how about the coronavirus? Is it possible that you may have been infected? Because in Sarayaku they are worried about it.

Yaku, the *dirigente de relaciones exteriores* of Sarayaku² asked us in Puyo, while drinking beer and catching up after a year we had been away. At the time the coronavirus pandemic had not grown to serious dimensions globally. China was heavily hit, and Italy was just starting to have its first casualties. We told him that in Greece the first case was just announced but we had already departed two weeks earlier. We also explained that the Greek government was trying to take advantage of the pandemic by blaming it on refugees and immigrants in the camps on the islands, scaring the population in mainland Greece, even though the first case in Greece was a rather high-class lady who had just arrived back from a shopping trip to Milan.

Yaku and his family were going through tough times. His brother, Israel Viteri, one of the first pilots of the Amazonia and the first from Sarayaku had just died in a plane accident and that was a very tough blow for the community. Israel was not only making his family and his village proud, but he also had a very important role in the community’s life. He was a pilot who grew up in the Amazonia, knew how to judge the weather and take the right decisions, had 4000 flight-hours, and was an important messenger and people-and-products transporter to and from Sarayaku. He would also occasionally carry patients to Puyo in emergency situations; when it was impossible for them to reach it by canoe through the Río Bobonaza. I had personally witnessed one of these emergency flights when Israel landed on *sector pista*³ to pick up a small kid who was bitten by a *shinshin* snake (*Biothrops taeniatus*) – children regularly walk around barefoot in Sarayaku- and fly him to Shell/Mera, from where the kid would be transported to a hospital in Puyo. In that case, Dionisio (one of the community’s ex-Presidents) and the village’s doctor also had to persuade the kid’s parents that: a) traditional medicinal herbs would not save their child and he would die if he was not transported to Puyo within 12 hours, and b) that they wouldn’t have to pay for the flight themselves, which they couldn’t afford.

When in Sarayaku I normally spend my time and have breakfasts, lunches, and dinners at Yaku and Israel's mother Narcisa's house. She is a well-respected, very sweet elderly woman, member of the *consejo de los sabios* (council of the wise) that assists the *Consejo de Gobierno* as an advisory body and is responsible for *traditional justice*. This time however, her son had just tragically died and I wasn't sure it would be wise to intrude on her grief. We discussed it with Yaku, yet once we arrived Narcisa had a different opinion: "I am glad you came," she said, "with you around I will stop thinking of Israel all the time, it will do me good!"

So, we decided to enter Sarayaku the following day early in the morning. We went to Sarayaku's office at the agreed time, but Yaku never appeared. The journey was postponed until the day after but we were invited to CONFENAIE's *fiesta*, that would take place in Unión Base, a nearby community. It was the 8th of March, *el día internacional de la Mujer*, and everyone was excited because the headliner that night would be the legendary *Charijayac*, a band from Otavalo with a more than 30 year trajectory in the genre of Andean/Andean protest music and song. The leaders of CONAIE, Leonidas Iza and Jaime Vargas were there too- Leonidas Iza also sang a song together with Charijayac and also played the flute. Well, the excitement was such, that Yaku got drunk and was seen in the morning walking around Puyo we were told, when again he was absent from our appointment. He came though somewhat late, shared a taxi with us and we left. Halfway there, he decided to get out and not proceed as far as the community⁴; yet we continued to Canelos, and we got on a canoe to Sarayaku, one year after our first stay in the community.

Corona

When we arrived in Sarayaku, coronavirus was not considered a potential threat. Of course it was discussed in every house as "the global big news story" and there were jokes every time someone would sneeze, yet it was something that nobody expected would develop as it did. Of course, as foreigners we were a bit discriminated in that sense, as people would sometimes be scared to shake hands with us, or we would "catch" the word coronavirus in the air when people were obviously commenting on us while walking around the community. There was also a case in which an old lady complained at the Government Council's regular meeting that she was fed up of seeing "all these foreigners around" referring to the community's outward-looking policy, yet Narcisa intervened to say that we were her guests and that she was not annoyed by our presence at all. She reminded them that whenever Sarayaku needed help, "our friends from abroad did help us."

Every morning at 7:00 we were listening to *Radio Nina* from Puyo - whose signal could reach Narcisa's house-, reporting on the number of cases in Ecuador, and everyone was content that no case had reached Pastaza (and Puyo) yet- it made them feel safer.

So, are we banning chicha too?

On March 13, 2020, the *Consejo* met as it regularly does to discuss the issues on the agenda, including next day's village *minga*, which takes place once every 45 days. However, the topic that monopolized the discussion was *Health* and of course it evolved around COVID-19. At the time there were few cases in Ecuador and none in Pastaza region, yet the teacher Leopoldo informed the *Consejo* that the Ministry of Education had decided to suspend classes for two months. Now it was time to decide how to protect Sarayaku from the virus. Some leaders saw it as an opportunity: the community should start drinking *guayusa* again, something that many had given up on because... "...they hate waking up at 4.00am!"

Franco, was a very enthusiastic promoter of this idea. Lenín, the health promoter, proposed that all community members should drink a mixture of 12 medicinal herbs *and* aguardiente, which, would strengthen their immune system.



Figure 2. The mixture of 12 medicinal herbs.
Source: Photographed by the author

It was also decided that no locals or foreigners would be allowed in Sarayaku from that moment onwards, and if one left, then they wouldn't be able to return for fear of importing the virus. We were allowed to stay, because we were already there before the COVID-19 explosion. Sabine, a Belgian married to a Sarayaku ex-President who has been living there for years posed the crucial question:

If we suspend classes, ban visitors, and start taking traditional medicinal drinks, then we should also quit drinking chicha. We all drink from the same mukawa⁵, it is not reasonable to do everything else except for that!

Yet nobody was ready to accept banning *chicha*- anything else would be easier! *Chicha* is not only a drink that facilitates socialization in Sarayaku: it is also the main source of nutrition for the people there. It is made of *yuca* (manioc), and since most of the families have one or two meals a day, in the meantime they drink/feed on *chicha* (manioc beer). The same discussion took place on the day of the *minga*, after drinking a mixture of medicinal herbs and *aguardiente*. The consensus was that Sarayaku would *consider* banning *chicha* only if there were COVID19-cases in Puyo, the nearest city. Sarayaku people would prefer to have the sky fall on their heads than ban such a deep-rooted custom (and dietary need).

Chicha-Coronavirus

1-0

Herbs and Purinas

Eventually, COVID-19 did reach Sarayaku unfortunately. On June, 11 2020 the Ministry of Health arrived at the community and did 93 random COVID-19 tests. Twenty-five of those resulted positive (Cárdenas 2020). A few days later Sarayaku mourned its first COVID-19 victim: Marco Fidel Santi Gualinga, also known as “Remigio”, “Chamaco”, and “Charles Bronson of Sarayaku”, father of Movimiento Pachakutik coordinator Marlon Santi, died of the virus. The small plane that normally transports emergency patients to Shell-Mera refused to transport him because it had only one pilot and it couldn't take the risk of the sole pilot being contaminated as well. In a personal communication through the internet with José Santi, the new international relations dirigente of Sarayaku, I was told that he suspects that at least 80% of the community is infected with COVID-19. “It doesn't affect us, the younger ones,” he said, “but we are worried about our elders.”

In order to cope with the new situation, Tayjasaruta decided to form “brigadas” of younger people, who are less at risk than the elders, who went into the jungle to collect medicinal herbs to produce remedies for the virus. They also regularly visit the elders, suggest them to drink hot water and gargle with special leaves. They also sniff natural tobacco produced in the village,

which is believed to clear the respiratory tubes, while others try bitter tree-wood which -they believe – can kill the virus due to its unpleasant taste. Of course, all the above are just experimental. At the same time, many families have moved to their *purinas* – the “countryside houses” many of them keep deeper in the jungle – and try to avoid contact with other families.

Drinking chicha from the same mukawa was banned.

On Floods

A few days later, the biggest flood in the living memory of the community took place: Río Bobonaza’s water reached four meters high in sector *pista* (15 meters from its basin) covering houses, schools, and destroying bridges. We happened to be there and we ran to the highest hill where we waited together with the sector’s families. Canoes were constantly arriving, with children, elderly, disabled (chickens, house-altars with saints- in this case the people saved the saints - dogs, mukawas etc.) and it all happened rather spontaneously within two hours. While we were all soaking in his mother’s house which was the highest in that sector, and while his own house was underwater, Franco took his guitar and started singing: “Soldadito Boliviano...” and other favorites of Latin America’s *canción social*. We stayed for a week more, helping people clean their houses from mud and then we decided to leave, because we had to rush to Quito to be repatriated: Ecuador’s borders had closed -only humanitarian/repatriation flights would now be allowed.



Figure 3. Sarayaku the day after the flood
Source: Photographed by the author

Leaving Sarayaku

The biggest problem was how to cross Pacayaku, a community upriver on the way to Canelos which announced that in order to protect itself from the virus, it would block the passage through *Río Bobonaza*. That was a problem for Sarayaku people too who were desperately trying to bring food and tents downriver. The *Consejo* decided to take three *canoes* and head to Puyo in order to demand assistance, the President Mirian Cisneros would lead the mission, and they would also negotiate passage with Pacayaku. We joined the mission and left. Fortunately, we explained the situation and were allowed to pass through – Pacayaku residents had blocked the river in two spots, with long ropes spanning its whole width. One more community road-block was expecting us on *kilometro 27* just outside Canelos: Canelos locals, wanted to ban *madereros* from Guayaquil (where COVID-19 cases were higher than anywhere else) from entering their community to extract *balsa*. After some negotiations we passed.

On Goodbyes

The dawn before leaving Sarayaku Franco invited us to drink *guayusa* with him. I grasped the opportunity to ask him whether he still thought we were spies and *milicos*.

Not any more. I trust you now. But the others shouldn't know that

He said and burst out laughing. Before embarking on the canoa, Narcisa rushed to bring us some pop-corn she had just made.

“Just in case you get hungry on the way” she said. “I don’t know whether I will still be alive when you come back, take this to remember me.”

Evans-Prichard (Evans-Pritchard, 1951, p.79) has famously written that an anthropologist has failed, unless, when he departs there is on both sides (both on his/hers, and that of the natives) the sorrow of parting. My fieldwork at Sarayaku had to be cut short this time, yet due to the intensity of the events I happened to witness even in this short time, I think that – at least – I didn’t fail in that. The sorrow of parting was there on all sides. A week later, while we were waiting for repatriation in a Quito hotel, I received Franco’s message:

Please check your mochila! I think, on the day of the flood, I put some of my rifle's bullets in it to save them from water and I forgot to tell you! You may have trouble at the airport!

I found no bullets in my backpack Franco. But yes, I now do have one or two stories to tell.

Notas

¹ I was there with a photographer friend, Vangelis Daskalakis, working on an ethnographic documentary/photographic project. All this was part of a comparative postdoctoral COFUND Marie Curie Project I started at Durham University Anthropology Department, regarding the experiences of two anti-extractivist social movements in Greece and Ecuador.

² Yaku Viteri was Sarayaku's dirigente of external relations until May 2020 when a new Government council was selected.

³ Sarayaku actually consists of several hamlets, some of which lie on sector pista, where the "airport corridor" also lies.

⁴ He would come to the community a week later, just before the biggest flood in Sarayaku's living memory.

⁵ A ceramic piece of pottery in the form of a cup, that is used to serve chicha in the Ecuadorian Amazonia.

References

- CÁRDENAS, ALFREDO. (2020). Río Bobonaza se lleva 30 casas de Sarayaku y el coronavirus llega a sus dominios. *El Universo*. <https://n9.cl/aptz7>
- COLLIER, RUTH Berins, and David Collier. (1991). *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Social Anthropology*. Londong: Routledge.
- MELO CEVALLOS, Mario. (2016). "Sarayaku ante el sistema interamericano de derechos humanos: Justicia para el pueblo del Medio Día y su selva viviente." Bogotá: DeJusticia.
- OVERING, JOANNA. (2003). In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community. *Ethnos*, 68(3), 293–316. <https://doi.org/10.1080/0014184032000134469>
- RAMÍREZ-CENDRERO, JUAN M., Santiago García, and Alejandro Santillán. (2017). Sumak Kawsay in Ecuador: The Role of Communitarian Economy and the Experience of the Rural Communities in Sarayaku (Ecuadorian Amazonia). *Journal of Rural Studies*, 53, 111–21. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2017.05.018>
- RUIZ, JAVIER. (2018). Sarayaku, Un Ejemplo de Resistencia Para El Mundo. *La Nueva España*. <https://afondo.lne.es/internacional/sarayaku-un-ejemplo-de-resistencia-para-el-mundo.html>

- SANTOS-GRANERO, FERNANDO. (2007). Of Fear and Friendship: Amazonian Sociality beyond Kinship and Affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 1–18. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00410.x>
- SIREN, ANDERS. (2004). “Changing Interactions between Humans and Nature in Sarayaku, Ecuadorian Amazon.” Thesis defended at the Department of Rural Development and Agroecology, Uppsala University.
- VITEBSKY, PIERS. (2006). *The Reindeer People: Living With Animals and Spirits in Siberia*. Reprint edition. Boston: Mariner Books.

Omaguas, primer contacto. Una cultura amazónica elusiva y el misterio de la Aparia menor

Omaguas, first contact. An elusive Amazonian culture and the mystery of the Lesser Aparia

Omaguas, primeiro contato. Uma cultura amazônica elusiva e o mistério da Aparia menor

Ferran Cabrero

Artículo de Investigación. Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 2019-10-21. **Devuelto para revisiones:** 2020-05-20. **Fecha de aceptación:** 2020-08-19

Cómo citar este artículo: Cabrero, F. (2020). Omaguas, primer contacto. Una cultura amazónica elusiva y el misterio de la Aparia menor. *Mundo Amazónico*, 11(2), 255-275. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.83036>

Resumen

Los españoles y un grupo indígena, supuestamente unitario, llamado omagua, entre otros nombres, contactan en 1541 por primera vez en la historia. Lo sabemos gracias al dominico Gaspar de Carvajal, cronista de la desventura de Gonzalo Pizarro al “País de la Canela”, y luego también de la avanzada de Francisco de Orellana y 57 hombres en busca de comida (pero sobre todo de El Dorado y la gloria). Las siguientes crónicas de recorridos a lo largo del Amazonas por parte de los conquistadores europeos continúan citando un grupo con ciertas características (modelado craneal, túnicas de algodón, adornos de oro...), aunque con varias denominaciones y en lugares distintos, lo que dificulta su comprensión unitaria. Por medio de la revisión de las primeras crónicas (S. XVI hasta mediados del S. XVII), y de investigaciones modernas donde se ha tratado la temática hasta hoy, se hace una aproximación crítica a una supuesta cultura omagua en la Amazonia con gran población y aspectos sociales de cacicazgo. En arqueología, los omaguas históricos han sido vinculados a la Fase Napo (parte de la Tradición Polícroma Amazónica), cuya extensión, a partir de las últimas investigaciones, es mayor a lo que se pensaba. Igualmente, se apunta la posible confirmación de la existencia de la capital de la Aparia menor, morada de un gran cacique, tal y como consta en las primeras crónicas.

Palabras clave: Cacicazgos; etnohistoria; arqueología amazónica; Fase Napo; Tradición Polícroma Amazónica.

Profesor investigador de la Universidad Estatal Amazónica (UEA); doctor en arqueología prehistórica, diplomado en estudios culturales, y sociólogo; con interés en arqueología amazónica, gestión cultural, y movimientos sociales. Ha coordinado informes de Naciones Unidas, y publicado varios libros y artículos científicos. fcabrero@uea.edu.ec

Abstract

The Spaniards and a supposedly unitary indigenous group called Omagua, among other names, contacted in 1541 for the first time in history. We know this thanks to the Dominican Gaspar de Carvajal, chronicler of the misfortune of Gonzalo Pizarro to the “Country of the Cinnamon”, and later also of the advance of Francisco de Orellana and 57 men in search of food (but especially of El Dorado and glory). The following chronicles of travels along the Amazon by the European Conquistadors continue to cite an indigenous group with common characteristics (cranial modelling, cotton tunics, gold ornaments...), although with several denominations and in different places, which makes it difficult to understand them as a unity. Through the review of both first chronicles (16th century until mid-17th century) and modern research where the subject has been dealt with up to now, a critical approach is made to a supposed Omagua culture in Amazonia with a large population and social aspects of chiefdom. In Archaeology, the historical Omaguas have been linked to the Napo Phase (part of the Amazon Polychrome Tradition), the extent of which, based on the latest research, is greater than previously thought. Likewise, the possible confirmation of the existence of the capital of the Lesser Aparia, home of a great cacique, as recorded in the first chronicles, is noted.

Keywords: Chiefdoms; Ethnohistory; Amazonian Archaeology; Napo Phase; Amazonian Polychrome Tradition.

Resumo

Os espanhóis e um grupo indígena, supostamente unitário, chamado omagua, entre outros nomes, entraram em contato em 1541 pela primeira vez na história. Sabemos disso graças ao dominicano Gaspar de Carvajal, cronista da desventura de Gonzalo Pizarro ao “País da Canela”, e depois também do avanço de Francisco de Orellana e 57 homens em busca de comida (mas especialmente de El Dorado e a glória). As seguintes crônicas de viagens pela Amazônia pelos conquistadores europeus continuam a citar um grupo indígena com características comuns (modelagem craniana, túnicas de algodão, ornamentos de ouro...), embora com várias denominações e em diferentes lugares, o que dificulta o seu entendimento como uma unidade. Através da revisão das primeiras crônicas (S. XVI até meados de S. XVII) e das investigações modernas em que o assunto foi tratado até hoje, é feita uma abordagem crítica a uma suposta cultura omagua na Amazônia com grande população e aspectos sociais do cacicado. Na arqueologia, os omaguas históricos foram vinculados à Fase Napo (parte da Tradição Policroma da Amazônia), cuja extensão, com base nas pesquisas mais recentes, é maior do que se pensava. Da mesma forma, nota-se a possível confirmação da existência da capital da Aparia menor, morada de um grande cacique, como aparece nas primeiras crônicas.

Palavras chave: Cacicazgos; etnohistória; arqueologia amazônica; Fase Napo; Tradição Policroma da Amazônia.

Introducción

El objetivo de este artículo es aproximarse críticamente a la antigua y supuesta cultura omagua, quizás la “mayor y más dilatada provincia” del Amazonas, según Acuña, a la llegada de los españoles, mediante revisión de las crónicas del siglo XVI hasta mediados del XVII, y en contraste con las investigaciones donde se ha tratado la temática hasta hoy. Se propone tentativamente el significado del nombre, la extensión del territorio que podría haber abarcado dicho pueblo cuando el primer contacto, incluyendo la ubicación exacta de la capital de la “Aparia menor”; además se discute su vinculación con la Fase Napo en arqueología, de más extensión de lo que previamente se pensaba, lo que sugeriría un patrón de asentamiento más diverso.

Así, en el texto se aborda la descripción que se hace sobre este pueblo destacado y hasta mítico, los “cabeza chata” (modelado craneal), que llevan túnicas de

algodón en el calor de la selva, van adornados con narigueras y orejeras de oro, tienen un dios, una cerámica polícroma sin igual; excelentes canoeros, que utilizan la “estólica” (propulsor o lanza dardos) como arma característica, escudo, tienen esclavos y por consiguiente parecieran contar con una organización socio-política visiblemente compleja, con jefes o caciques cuyas órdenes son más o menos obedecidas. Son despiertos, orgullosos y guerreros. A diferencia de “los salvajes” de tierra adentro, desnudos y sin autoridad política aparente, son apreciados por los españoles, quizá porque son vistos como más próximos al ideal de civilización que traen consigo. Los primeros conquistadores constatan la presencia de este tipo indígena básicamente en tres lugares: la parte navegable del río Coca, el tramo central del Napo y el medio Amazonas (posiblemente en dos lugares distintos), identificándolos aparentemente como una sola cultura. A dos décadas del “descubrimiento” del Amazonas, los “omaguas” ya quedan registrados en el mapa de Diego Gutiérrez y Hieronymus Cock (1562) (figura 1).

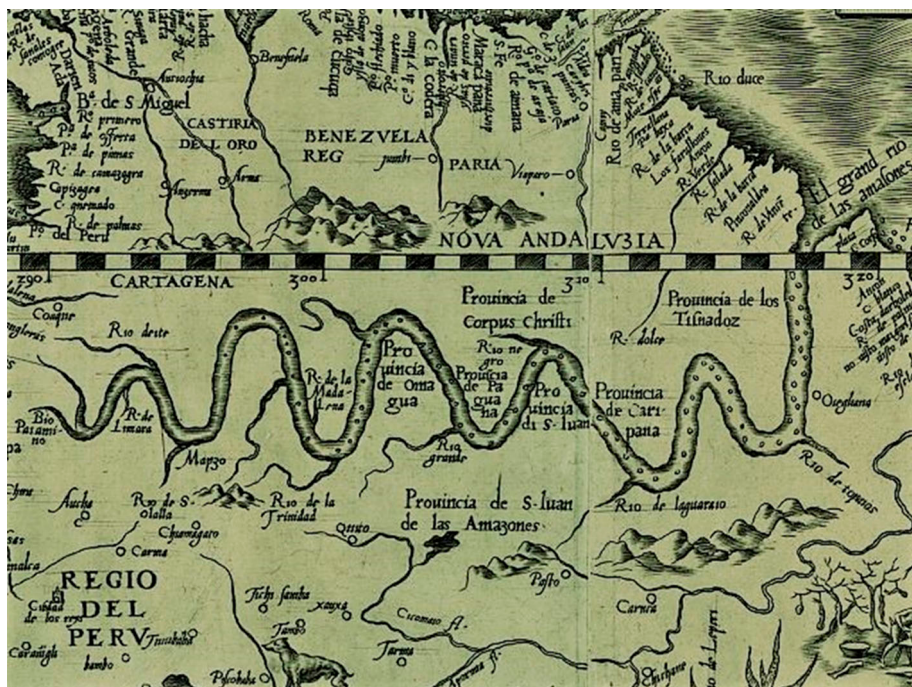


Figura 1. “Provincia de Omagua” en el medio Amazonas. (Detalle de *Americae Sive Quartae Orbis Partis Nova Et Exactissima Descriptio*, de Gutiérrez y Cock, 1562).

En referencia a los omaguas cabe subrayar aquí el artículo de Oberem (1981 [1961]), específicamente sobre los “Omaguas del Río Napo”, así como la ponencia de Myers (1989) sobre los omaguas del Amazonas: “[...] el pueblo más poderoso del Amazonas central cuando los europeos invadieron América”

(*ibíd.*, p. 1; traducción propia). También cabe destacar cuando aparecen como parte de estudios más amplios (Métraux, 1948; Meggers, 1971; Grohs, 1974; Porro, 1981; Chaumeil y Fraysse-Chaumeil, 1981; y Wilson, 1999) o citados reiteradamente (Lathrap, 2010 [1970]). Respecto a las crónicas y documentos etnohistóricos ha habido por lo menos dos posiciones marcadas. Para Steward, Lowie, y Meggers tienen escaso valor, pues gran parte de ellas serían inventadas, aunque en algunos casos no dejen de usarlas.¹ Lathrap, Denevan y Myers, en cambio, suelen dar más importancia a estos textos con lo que, por ejemplo, suelen elevar el número de personas en la Amazonía prehispánica y otorgan al pasado mayor complejidad social.

Las crónicas

Las primeras crónicas de que disponemos sobre el trayecto a lo largo del Amazonas y donde se citan a los omaguas son, en primer lugar, la del dominico Gaspar de Carvajal (s.f.), quien acompañó a la expedición de Francisco de Orellana, río Napo abajo, luego de que éste y 57 hombres (los “amazonautas”) dejaran el grueso de la expedición de Gonzalo Pizarro en busca del País de la Canela (“los caneleros”) para intentar conseguir comida (y hallar El Dorado), continuando el recorrido hasta el Amazonas y el Atlántico (1541-42). De esta expedición también cabe citar la carta de Gonzalo Pizarro (1542) al rey de España, y la de Francisco de Orellana (1543) al Consejo de Indias, y los documentos del escribano oficial de este último: Francisco de Isásaga. Posteriormente están las crónicas de Francisco Vázquez (1562) y de Pedrarias de Almesto (1562), especialmente, así como las de Custodio Hernández, Pedro de Munguía, Gonzalo de Zúñiga, Juan de Vargas Zapata, otro autor que dice ser hijo de Juan Pérez, y el capitán Altamirano, que narran el trayecto y los acontecimientos de la expedición de “los marañones” a El Dorado (1560-61), dirigida en principio por Pedro de Ursúa (nombrado “gobernador de Omagua y El Dorado”), y luego por Lope de Aguirre (en cuyo recorrido quizás se descubre el caño Casiquiare). De los textos escritos a partir de testimonios se cita la obra de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdez (1545, 1565), y la de Toribio de Ortiuguera (1585).

En segundo lugar, están las crónicas hasta mediados del siglo XVII: la del jesuita Cristóbal de Acuña (1641; con una posible versión anterior incluyendo un mapa donde se llega a descifrar la palabra “Maguas”, cf. Burgos Guevara, 2005), y posteriormente la del franciscano Laureano de la Cruz (1651), pionero en la empresa misionera entre los omaguas del Amazonas. Hay que recordar que en la época hay más recorridos que crónicas. Aparte de la bajada desde Quito y el Napo de los franciscanos Laureano de la Cruz y Juan de Quincoces en 1647, cabe citar aquí la de Brieva y Toledo en 1636-37 (franciscanos que “redescubren” el Amazonas después de setenta y cinco años de ocultamiento por razones geoestratégicas);² y el recorrido inverso de Pedro Teixeira en 1637-39, guiado por Brieva, y que alarma a la Corona española por la audacia

de que los portugueses lleguen hasta Quito desde el Atlántico en lo que es el primer recorrido río arriba (Acuña regresa con Teixeira río abajo en 1639, a partir de lo cual escribe su crónica).

No hay que dejar de apuntar que el Inca Huayna Capac incursiona en territorio amazónico y contacta con nativos que parecen omaguas (Oberem, 1981 [1961], p.362; citando a Ortiguera), y que hay varias expediciones españolas del siglo XVI que pudieron haberlos visto. En 1535-36 Alonso de Alvarado incursiona al Este de los Andes en busca de la “ciudad dorada”; es decir, el mítico El Dorado asociado a los omaguas. En 1538-39, Gonzalo Díaz de Pineda (teniente del gobernador Sebastián de Benalcázar) es el primero en entrar en territorio de los quijos, indígenas en ceja de selva intermediarios entre las culturas de la selva y los señoríos andinos y el incariato, e informa que más allá “se hallavan tierras muy ricas, adonde andavan los hombres armados de piezas y joyas de oro, y que no había sierra ni montaña” (Bayle, 1961 [1995], pp. 237-238). En los mismos años, más al sur, Alonso de Mercadillo dirige una expedición por el Marañón descubriendo para los europeos a los maynas, y luego, presumiblemente a los grupos machiparos (machifaro, machifalo, machaparo), que luego Carvajal cita en el actual Amazonas más abajo. En todo caso, el cronista de la expedición de Mercadillo, Diego Nuñez, fortalece la idea de un El Dorado en la gran hoya amazónica (Chaumeil y Frayse-Chaumeil, 1981, p. 62; véase en extenso Drumond, 1950). Igualmente, de interés para el caso, está el periplo de Juan de Salinas Loyola, que descubre el Ucayali en 1557 y quien quizás contacta con antiguos omaguas.³ Años más tarde (1630), se cita a los omaguas en las entradas de Alonso de Miranda (Newson, 1996, p.22).

Análisis y discusión

De acuerdo con las primeras crónicas, a lo largo del río Napo y el Amazonas parece que existió una cultura con características sociales de cacicazgo llamada “omagua”, entre otros nombres. ¿Eran nombres a partir de la auto identificación, o bien dados por otros? A excepción de Vázquez y Almesto, el nombre más usado en las crónicas, especialmente por Acuña, de la Cruz, y relatos posteriores, es “omagua”. En una carta de 1603, el jesuita Rafael Ferrer los cita reiteradamente como “humaguas” (Burgos Guevara, 2014).⁴ No hay traducción fiable o consensuada de la palabra, solo suposiciones a partir de los nombres “dados”.⁵ Hervás y Panduro apunta a la costumbre de modelarse la cabeza: “uma” de “cabeza” en “kichua”, y “ahua” de “gente” o “persona” en el idioma de los propios omaguas (cf. Espinosa, 1935, p.16). En su monografía de principios del siglo XX sobre los tupí del oriente peruano, Espinosa (1935) se decanta por la posibilidad de que provenga de “ver gente” o “gente espía” (p. 14), (“om-awa” de acuerdo con sus vecinos cocamas, también tupi-guaraní, con quienes no se han de excluir disputas). Teniendo en cuenta los vínculos entre el mundo

andino y amazónico, aquí también se apunta a que sea una palabra en el “idioma del inca” (quechua, kichua, kichwa), haciendo referencia a cabeza (“uma”) y alta (“ahua”), en el sentido simbólico de autoridad o jerarca. Otra posibilidad no excluyente, siguiendo a Acuña (1891 [1641], p.115) sería que el nombre original (no “dado” por otros) fuera sólo “agua”, “ahua”, “awa” (gente en tupi-guaraní). Nótese que “gente” es un apelativo común de auto identificación en las culturas pre colombinas. Cabe subrayar que en el Brasil colonial los omaguas eran llamados cambebas (de akang, cabeza, y pewa, chata), entre otras variantes: campeba, cambela, canga-peba (Métraux 1963[1948], p.689).

En las primeras crónicas se habla de que tienen la cabeza achatada y alargada, es decir, modelado craneal (sólo citan esta característica Acuña y de la Cruz). Se dice que van vestidos con túnicas de algodón (Pizarro, en su carta al rey; Carvajal, Vázquez, Almesto y Ortiguera; y Acuña y de la Cruz ya en el siglo XVII). Se apunta que llevan orejeras, narigueras y patenas de oro (queda registrado por todos menos por de la Cruz). Los cronistas también subrayan otras características que parecen propias del omagua como grupo diferenciado: son guerreros (uso de *estólica*, como dicen Vázquez, Ortiguera, y Fernández de Oviedo y Valdez), y tienen esclavos (Acuña).

En cuanto a su delimitación geográfica, a decir de Acuña (1891 [1641]): “Tiene esta provincia de longitud más de doscientas leguas, continuándose sus poblaciones tan á menudo, que apenas se pierde vna de vista, quando ya se descubre otra [...]” (p.115). En primer lugar, estarían los llamados “omaguas yeté” (u “omaguas verdaderos”),⁶ “parianas”, “aricanas” (más tarde “arianas”, en Fritz).⁷ Grohs (1974), siguiendo documentos etnohistóricos y a Oberem (1981 [1961]), apunta que Gonzalo Pizarro y sus hombres (incluyendo Orellana) contactan con ellos por primera vez hacia fines de 1541 en la parte navegable del río Coca (p. 21). Aparecen como magníficos canoeros, y eran: “Gente de razón que comían pan y vestían de algodón” (Oberem, 1981 [1961], p.359, citando al cronista Francisco López de Gómara). Seguramente el poblado estaba cerca de la desembocadura del río Dashiño al río Coca (poco después del volcán Reventador). Chaumeil y Fraysse-Chaumeil (1981) apuntan a un territorio de 50 leguas (unos 275 km) a partir del primer pueblo bautizado como “El Barco”, donde “los caneleros”, los españoles que buscan “el País de la Canela” dirigidos por Pizarro (antes de la escisión de Orellana), construyen el primer bergantín (p. 80).⁸ Entre los funcionarios del siglo XVI que visitan o citan este grupo indígena están: Contero, Villamor Maldonado, Diego de Ortégón, Ordóñez de Ceballos, Rodrigo de Miño, Mateo Sánchez y Juan de Ribera (citas extensas en Oberem, 1981 [1961], 360-364). De acuerdo con estos últimos contactos se sabe de ellos entre los ríos Payamino, Coca y Aguarico. A principios del siglo XVII parte de ellos se trasladan al río Suno forzados por los encomenderos de la zona de los quijos, y luego se escapan al curso alto del río Tiputini y al Amazonas (Oberem, 1981 [1961], pp.368-369).

En segundo lugar, está la Aparia menor del viaje de Orellana, los omaguas del Napo que luego, curiosamente, no aparece en las siguientes crónicas, donde se dan nombres de otros grupos en el mismo territorio (especialmente “encabellados”, es decir, tucano occidentales: sionas, secoyas; y abijiras, de lengua zaparoana). Ya separados de Pizarro, a los nueve días río abajo, la expedición de Orellana se encuentra la nación “de indios” irimarays (Fernández de Oviedo y Valdez, 1992 [1565], p.143), es decir, con el pueblo de Ymara (*ibíd.*, p.144), o de Aparia, Aparian o Parian (Carvajal 1958 [s.f.], p. 24), en referencia al cacique que les recibe y quien “trujo consigo otros tres o cuatro señores” (Carvajal, 1958 [s.f.], p.22) de los 13 que hay en “aquella tierra”. Siguiendo con Carvajal: “venían con sus joyas y patenas de oro” (p. 24). Para Oberem (1981 [1961]), esta identificación de “Aparia” es el indicio más significativo para identificarlos como omaguas (p.371).⁹ Aquí los “amazonautas” hacen dos mil clavos. De nuevo en el río, a eso de 20 leguas avistan el poblado de Irrimorrany o Irimara, “un principal señor” (Carvajal, 1958 [s.f.], p.26), en un río que entra por la derecha, donde los conquistadores no pueden atracar debido a la fuerte corriente. Luego, “todo lo demás era desierto” (*ibíd.*, p.27), y “quemadas las casas por mandado del señor ques dicho” (Fernández de Oviedo y Valdez, 1992 [1565], p.145). ¿Era ese pueblo, quizás en la desembocadura del río Curaray, la capital de la Aparia menor?

A diferencia de la mayoría de investigadores, Lathrap (1972) considera que el centro de la Aparia menor no debía estar cerca del Curaray, sino del río Aguarico (desembocadura al Napo por la izquierda mucho antes) (p.17). Esto puede venir de un equívoco. En la crónica de Gaspar de Carvajal, así como en las cartas de Pizarro (1542) y de Orellana (1543), hay que tener en cuenta que la ubicación de los primeros pueblos en el Napo tiene que ver con dar veracidad o no a la exculpación de Orellana ante el Consejo de Indias de que no pudo remontar el río y unirse de nuevo a la expedición de “los caneleros” por encontrar aguas torrentosas. A veces se puede interpretar que la situación se dio en la desembocadura del Aguarico, cuando en realidad debió ser más abajo, en la del Curaray que, además, como se dice, entra al Napo “por la diestra mano” (Carvajal, 1958 [s.f.], p. 26).

En tercer lugar, está la Aparia mayor (omaguas del Amazonas, de las Islas, o de Aparia el grande, o gran señor Aparia) que, con varios pueblos, sería el principal territorio omagua. De acuerdo con Grohs (1974), en el siglo XVI Orellana los encuentra a unas 40 o 50 leguas (unos 250 km) al este de la desembocadura del Napo en el Amazonas y hasta un poco más allá de la desembocadura del río Putumayo/Içá (p. 24). Las proximidades de la actual Leticia (colindante con Tabatinga, ya en Brasil) sería su asentamiento mayor, donde Orellana fue visitado por 26 caciques, que le agasajaron con alimentos. Aquí los “amazonautas” construyen el segundo bergantín (Carvajal, 1958 [s.f.], p.32). Chaumeil y Fraysse-Chaumeil (1981) apuntan también esta ubicación cuando dicen que su territorio se extendía desde un poco más abajo

de la boca del Napo hasta la del Putumayo, y cuyo pueblo principal estaría entre Pebas y Leticia (p. 82). Después vendría el cacicazgo de los machifaro o machiparo que, aunque también tiene mucha población, sus habitantes van desnudos y no llevan oro. Entre estas dos grandes naciones existe una *buffer zone*, seguramente necesaria como amortiguamiento entre dos grupos en conflicto, de acuerdo con DeBoer (1981), o bien un espacio que se dio luego de las primeras epidemias, de acuerdo con Myers (1976, 1989). Luego de pelearse con los machiparos, hacia mediados de mayo los “amazonautas” llegan al “señorío y tierra de Omagua” de acuerdo con Carvajal (1958 [s.f.], p.50), también citada como “Oníguayal” y “Omaguci”, antes del señorío de Paguana. Métraux (1963 [1948]) duda de que esta colonia luego del río “Trinidad” (¿el actual Juruá?), sea parte de los “omaguas históricos” (p.689).¹⁰ Quizás sean yurimaguas. En esta región está el pueblo de la “loza”: “[...] la mejor que se ha visto en el mundo, porque la de Málaga no se iguala con ella” (Carvajal, 1958 [s.f.], p. 51).

Veinte años más tarde son designados como Casari-Maricuri a partir de la isla poblada bautizada como “Isla de García de Arce” en la boca del Napo o río de la Canela (Vázquez, 2007 [1562], p.62): “[...] andan vestidos de camisotas de pincel labradas, las casas son cuadradas y grandes [...]”.¹¹ Casari-Maricuri corresponderían a dos pueblos de una misma “provincia”: “Son todos estos indios amigos y confederados” (*ibíd.*, p. 65). En 1561, el mayor poblado de esta “provincia”, unas 50 casas, estaría en la boca del Putumayo (Myers, 1989, p. 7).

Finalmente, en todo este intento de interpretación geográfica, aparte de las anotaciones fantasiosas o interesadas, cabe subrayar aquí la dificultad añadida de los cronistas cuando llegan al Amazonas, donde la distancia entre una orilla y otra es tan grande que no se puede apreciar o describir bien lo que se avista. Véase en la figura 2 un resumen visual de las distintas interpretaciones de esos datos por parte de los investigadores modernos, con el desafío adicional de mostrar o no las distintas ubicaciones de los supuestos “omaguas” entre los siglos XVI (mayormente tres zonas) y XVII (desaparece la Aparia menor y la colonia luego del “Trinidad”).¹² En el siglo XVIII, luego de una fugaz expansión, se concentrarán en las islas y luego en las “reducciones”.

La población de los omaguas yeté iría de los 10 000 (Newson, 1996, p.10) en el siglo XVI a los 400-500 a principios del XVII (Oberem, 1981[1961]); la de la Aparia menor sería de unos 15 000 (Newson, 1996, p.10); y la de la Aparia mayor, entre los 20 000 – 25 000 según Sweet (1969, p.103), los 20 000 que anota Hemming (1978, p.501), los 16 000 de acuerdo con Steward (1949, p.662), y los 4 000 - 7 000 que calcula Grohs (1974, p. 25) a partir de los 34 poblados que cita el misionero Laureano de la Cruz, gran parte en islas (por ejemplo, “Piramota” / “San Pedro de Alcántara” llegaba a 28 casas, 330 personas). Los casi dos millones (1 974 950) de Myers (1989, p. 12) para los

omaguas puede verse como una cifra exagerada, aunque otros investigadores no toman en cuenta las epidemias tempranas, como la de la gripe de 1558-1559, y la de la viruela de 1649 (*ibíd.*, pp.9-22), ni las anteriores al contacto: “Antes de la entrada de Orellana en 1542, hubo por lo menos cuatro brotes de peste en las márgenes del Amazonas (1504, 1522, 1526-7 y 1531)” (Myers, 1988a, p.63). En todo caso, cuando llegan los españoles, esta cultura multi localizada tendría decenas si no centenares de miles de habitantes.

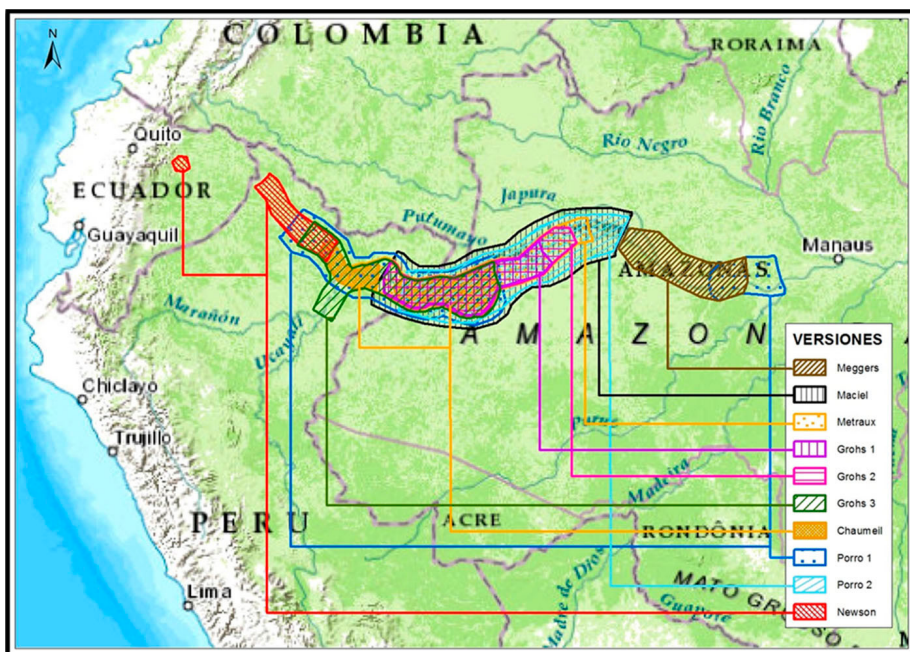


Figura 2. Distribución geográfica estimada de la cultura omagua histórica de acuerdo con distintos autores y épocas: siglo XVI hasta mediados del XVII. (Cabrero / Olmedo a partir de Meggers, 1971; Maciel, 2003; Métraux, 1948; Grohs, 1974; Chaumeil y Fraysse-Chaumeil, 1981; Porro, 1981; y Newson, 1996).

El modo de producción de los supuestos omaguas incluía cultivos de yuca y maíz, manufacturas como cerámica, cestería, ropa y hamacas, así como ornamentos con plumas. Teniendo en cuenta las dos estaciones de la várzea, una de abundancia y la otra de escasez, cuando la crecida (impredecible), se requería la conservación y almacenamiento de alimentos vegetales y animales, y una división del trabajo para explotar intensivamente “las fuentes de alimentos que están disponibles en forma simultánea” (Meggers, 1999 [1971], pp.202-203). De acuerdo con los primeros cronistas, los habitantes de la várzea almacenaban maíz y galletas (hechas con mezcla de maíz y yuca, similar a lo que hoy se conoce como *casabe*), grandes cantidades de pescado asado, manatíes y carne de caza, tortugas en corrales, todo como excedente

para la época de crecida. Vale la pena subrayar que Acuña (1891 [1641]) cita que contaban con esclavos, a los que se tenía en mucha estima “[...] cobrándoles tanto amor, que comen con ellos en vn plato [...]” (pp.119-120), lo que es un indicador de estratificación social y aquí, por ende, de cacicazgos. Ferrer dice que tienen un “dios” (Burgos Guevara, 2014, p.128).



Figura 3. Detalle de dos piezas, y fragmento de arqueología de rescate, Fase Napo, parte ecuatoriana del río; más fragmento en la confluencia con el Curaray, Napo peruano. (Granja para las dos piezas del CICAME/MACCO; Salazar y Ochoa para el fragmento Campo Edén Yuturi, Bloque 15, INPC; Cabrero para el fragmento en la junta de ríos).

¿Pero cómo podemos tener mayor certeza de la existencia y distribución de una supuesta cultura omagua antigua, de un gran cacicazgo o confederación omagua? Aparte de los textos etnohistóricos ya citados, la única posibilidad es remitirse a las investigaciones arqueológicas, a pesar de sus limitaciones. La Fase Napo (Tradición Polícroma Amazónica), caracterizada por sus vistosos colores, incisos, excisos, y dibujos geométricos ondulantes (figura 3), con sólo 3 fechas radiocarbónicas entre los siglos XII y XV (Evans y Meggers, 1968), es la que según Lathrap (2010 [1970]) se ha asociado especialmente a los antepasados de los “omaguas históricos”: “[...] las cerámicas Caimito y Napo son de hecho la herencia de los antepasados de los Cocama y Omagua históricos” (p.185). A diferencia de Evans y Meggers, que interpretan la crónica

de Carvajal en el sentido de que el río Napo, hoy en zona ecuatoriana, estaba deshabitado, y no están seguros de la fecha más tardía (1480 d.C.; SI-299; del sitio N-P-3, en Nuevo Rocafuerte), Lathrap confía en que esa parte del Napo y afluentes, el Aguarico y el Tiputini, estuvo habitada efectivamente por este grupo tupí-guaraní desde 1100 d.C. hasta 1700 d.C., añadiendo: “*El reino de la Aparia menor floreció hacia 1150 d.C.*” (Lathrap, 1972, p.19; traducción propia). Junto con la Fase Napo, Brochado (1989, p. 76) también asocia las Fases Zebu (Bolian) y “Yanayacu” a los omaguas. Igualmente, según Hilbert (sistematización en Belletti, 2015), otras Fases polícromas como Pirapitinga, São Joaquim y Tefé dan fechas correlativas entre los siglos XIII y XVI. Esto indica que en el medio Amazonas pudo estar la Aparia mayor (su capital, quizá, en la boca del Putumayo). “El reino de Aparia el Grande fue establecido luego de 800 d.C.” (Lathrap, 1972.).

Aunque esta propuesta haya que tomarla con precaución, como se verá más adelante, la dirección del movimiento y el asocio cultura arqueológica y grupo étnico pueden parecer acertados; más aun teniendo en cuenta el supuesto *ethos* belicoso expansionista asociado al tronco tupí (Noelli, 2008; Moraes y Neves, 2012), incluyendo a los omaguas (Métraux, 1963 [1948], p.700). Myers es de la misma opinión al vincular Miracanguera/tupí/omagua-cocama (1988b, p. 73). Aun sin nuevas fechas de C14 en el río Napo, investigaciones más recientes arrojan datos sorprendentes.

En primer lugar, están los resultados de la arqueología de rescate en la parte del Napo ecuatoriano (203 puntos, la mayor parte geo-referenciados, entre sitios, *non-sites* y casuales), desde la década de 1990 en adelante, que apuntan a que esta Fase tiene una extensión mayor de lo que se pensaba (Cabrero, 2014a). Asimismo, el patrón de asentamiento de los supuestos omaguas, generalmente lineal, iría más allá del patrón ribereño en los grandes ríos para adentrarse en ríos secundarios como el Suno, y en zonas inter-ribereñas y hasta de ceja de selva hacia el Occidente de la Alta Amazonía ecuatoriana, con una gran concentración hasta 800 m.s.n.m (Cabrero, 2014b, p.395; figura 4). Recientemente se presentaron evidencias de *terra preta* en las inmediaciones del río Napo (Mosquera, 2017) lo que, junto con la recurrencia de material cerámico, sería un *proxy* para identificar sitios arqueológicos con gran población. En segundo lugar, están las prospecciones arqueológicas en la parte peruana del río, en la segunda década del siglo XXI. Entre los 14 sitios identificados recientemente (Cabrero, 2019), cabe subrayar su alta concentración en la boca del Curaray, donde las fuentes etnohistóricas apuntarían a la ubicación del centro de la Aparia menor (figura 5). ¿Se está ante el descubrimiento de la capital de la Aparia menor?... Es probable, pues concuerda, además, con la mayor densidad de población en esta zona (Newson, 1996, p.12); pero hace falta más evidencias, estratigrafía y fechados, teniendo en cuenta que gran parte de los restos hoy deben ser “subacuáticos”, como lo atestiguan hallazgos recurrentes en la zona reportados por operarios de

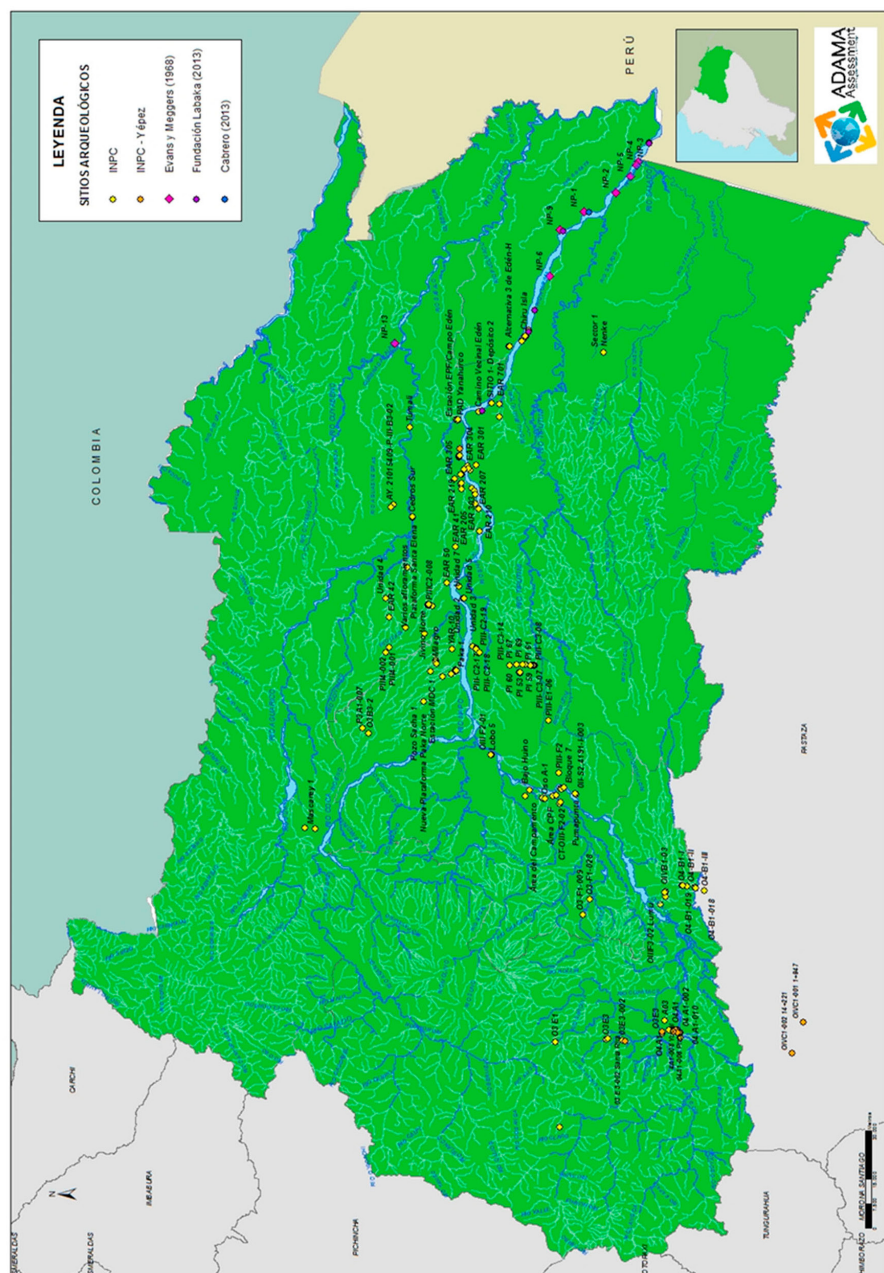


Figura 4. Hallazgos arqueológicos de la Fase Napo en Ecuador. (Cabrero a partir de informes de arqueología de rescate del INPC; INPC-Yépez; Evans y Meggers, 1968; Fundación Labaka, 2013).

© Cabrero (2013) en base a datos primarios del INPC, fuentes secundarias de Yáñez (2000), datos de Fundación Labaka, y del estudio de Evans y Meggers (1968); con la elaboración informática de ADAMA Assessment.

dragas. Lo mismo se podría decir para la Aparia mayor y su capital probable en la boca del Putumayo. La dificultad en identificar sitios arqueológicos de los supuestos omaguas continúa siendo el curso del río, el “gran huaquero”, en el sentido que ha erosionado las riberas donde se asentaban las antiguas poblaciones, así como cambiado la ubicación o hecho desaparecer islas enteras, también habitadas tradicionalmente por estos grupos.

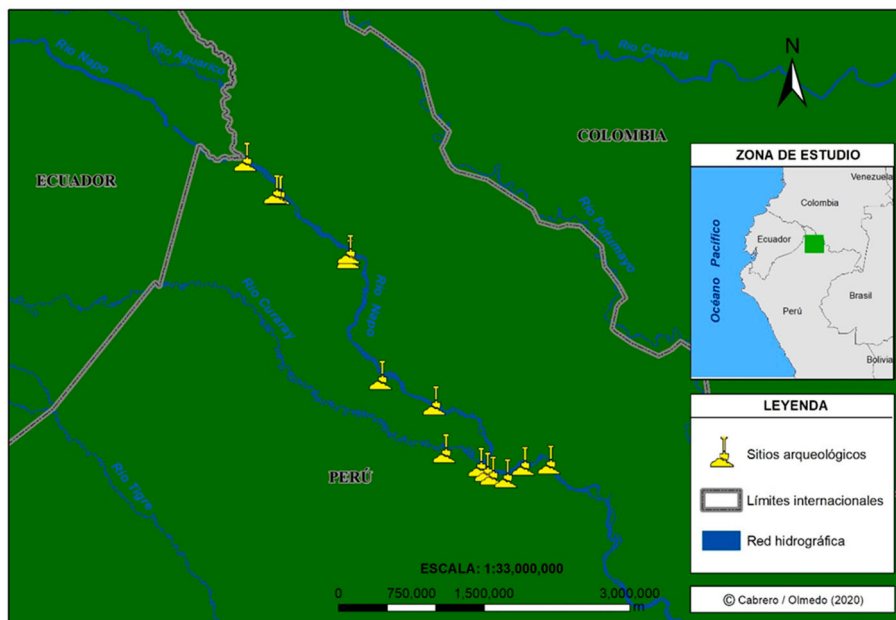


Figura 5. Fase Napo en el curso medio del río (zona peruana) y concentración de sitios. (Cabrero / Olmedo).

Finalmente, continuando con los hallazgos arqueológicos más recientes, cabe citar el estilo cerámico Orán acanalado y policromo, en Orán (cerca de Pebas), en el Amazonas, seguramente donde se hallaba la antigua reducción de San Joaquín de Omaguas en 1693 (Rivas Panduro y Myers, 2005, p.7). Rivas Panduro (2015) también se aventura a citar unos fragmentos policromos provenientes de arqueología de rescate urbana, en Iquitos, como posiblemente “omaguas”. Sin embargo, la correlación cultura arqueológica - grupo étnico siempre es compleja. El comercio o trueque puede ubicar una cerámica en un sitio donde se hablan otras lenguas y/o se utilizan otros tipos cerámicos, o puede ser directamente elaborada y usada indistintamente por pueblos con distinta lengua y cultura, sin obviar que las relaciones exogámicas introduzcan nuevos tipos cerámicos en un mismo contexto lingüístico cultural. Un ejemplo de complejidad es el sitio El Zapotal en la Reserva Nacional Pacaya Samiria (Perú) excavado por Morales Chocano (2002) y donde se podría llegar a evidenciar un proceso de interculturalidad entre los hablantes prehistóricos

de lengua tupí-guaraní (omaguas, cocamas) y pano (shipibos) a partir del análisis cerámico y de patrones de asentamiento. En esta misma línea, Belletti (2015, p. 346), que entiende la Tradición Polícroma Amazónica como estilo tecnológico (véase Chilton, 1999), acaba apuntando en su estudio una idea que planea desde hace tiempo en la región: Por las dinámicas poblacionales del pasado amazónico, un grupo lingüístico no puede ostentar por sí solo la producción y uso de un determinado conjunto de características tecnológicas.

Si la Tradición Polícroma Amazónica, con Fases muy parecidas, se da por varios siglos a lo largo del Amazonas, y en afluentes como el Napo, Madeira y Negro, en lugares donde los cronistas no citan a los supuestos “omaguas”, ¿cómo se puede validar dicho asocio? En un artículo reciente, Arellano (2018) apunta incluso a que cierto corrugado del Napo (el nuevo estilo del falso corrugado) correspondería a los omaguas históricos. Estos cuestionamientos y nuevas propuestas llevan a preguntarse si los omaguas antiguos realmente existieron como se podía entender hasta ahora: grupo unitario tupí-guaraní belicoso con cerámica policroma que se extendía en una zona muy extensa cuando la llegada de los españoles. Más allá de las aproximaciones esencialistas e instrumentalistas, en antropología está el constructivismo. Como lo apuntaba Barth (1976 [1969]), la “etnicidad” se construye continuamente de acuerdo con el hábitat, el contexto social y las interacciones, y se concreta y define siempre en contraposición a otras identidades. No es tanto o sólo que haya una suma de diferencias “objetivas” entre los grupos humanos, sino que se debe subrayar aquellas que los actores consideran significativas. Además, lo importante es contextualizar el proceso: comprender cómo y cuándo surge una identidad “étnica”. Si bien para el caso de los omaguas hasta hace poco no se discutía su existencia como un todo independientemente del período histórico o zona, en los últimos años parece darse lo contrario: se la pone en duda. Si para Mora (2006) solo son “un mito en la ‘tradición’ antropológica” (p. 129), para Vidal (1993) son más bien una confederación regional o cacicazgo multiétnico, bajo el nombre de Oníguayal, lo que Whitehead (1994) también llama macro-sistemas político-económicos amerindios; y de forma similar para Oliveira Souza (2014, p. 180) representaron diferentes grupos, a los que los conquistadores (ya fueran españoles o portugueses, misioneros o militares) proyectaron categorías de acuerdo con sus intereses.

Conclusiones

A partir de la revisión de las crónicas del siglo XVI hasta mediados del XVII, y su contraste con las investigaciones donde se ha tratado la temática hasta hoy, incluyendo la disciplina arqueológica, no se cuenta con suficientes elementos para identificar claramente una cultura omagua unitaria entre el alto Napo y el curso medio del Amazonas. Los cronistas no informan de las mismas características para una posible cultura, ni de un mismo nombre,

que en muchos casos puede ser “dado”. El único marcador cultural en el que casi parece haber consenso es en que estos grupos (omagua, omaguasyeté, Cararis...) llevaban ropas de algodón y joyas de oro, asociadas al mítico El Dorado. Teniendo presente que las primeras epidemias llegan mucho antes que sus portadores europeos (posiblemente despueblan la mayor parte de lo que hoy es el Napo ecuatoriano), se evidencia tres zonas importantes o territorios supuestamente omaguas en el siglo XVI: afluentes navegables del Napo como el curso bajo del río Coca y zonas adyacentes (omaguas yeté); el curso medio del río Napo, siendo importantes las confluencias del Aguarico y el Curaray (Aparia menor) y, finalmente, desde la confluencia del Napo con el Amazonas hasta un poco más allá de la desembocadura del río Putumayo (Aparia mayor). A mediados del siglo XVII los supuestos omaguas del Coca y los del Napo parecen haberse retirado a zonas más aisladas (Tiputini, Putumayo) o haberse juntado con los omaguas del Amazonas, y éstos haberse concentrado en la desembocadura del Putumayo/Içá y cercanías.

El patrón de asentamiento característico de estas personas nombradas por distintos apelativos era el ribereño, con aldeas tanto en islas como a lo largo de las riberas, incluyendo zonas de várzea. El modo de producción combinaba el cultivo (yuca, maíz...) con la pesca, caza y recolección. Hasta mediados del siglo XVII, solo un cronista apunta que estos grupos mantenían esclavos en el ámbito familiar, y que eran muy apreciados. Si bien no hay consenso en su número, la población de estos grupos se estima en decenas si no centenares de miles. Respecto al nombre más usual para denominar a estos grupos, y que irá cobrando importancia desde mediados del siglo XVII en adelante, hay varias explicaciones. Teniendo presente los contactos confirmados entre el mundo incaico y las culturas amazónicas, aquí se apunta la posibilidad que sea una palabra exógena en el “idioma del inca” (quechua, kichua, kichwa), haciendo referencia a cabeza (“uma”) y alta (“ahua”); en el sentido simbólico de autoridad o jerarca. Otra posibilidad no excluyente sería que el nombre original (no “dado” por otros) fuera sólo “agua”, “ahua”, “awa” (gente en tupi-guaraní). En la parte de ocupación brasileña se los conocerá como cambebas: “cabeza chata” en tupí, de “akang”, cabeza, y “pewa”, chata.

Uno de los marcadores culturales asociados a los omaguas históricos ha sido la Fase arqueológica homónima del río Napo, con tres fechados entre los siglos XII y XV. La Fase Napo forma parte de la Tradición Polícroma Amazónica, que ha sido vinculada al tronco tupí, cuyo grupo más occidental, familia lingüística tupí-guaraní, serían precisamente los omaguas. En la zona ecuatoriana, los informes de arqueología de rescate desde la década de 1990 han arrojado datos sorprendentes. Esta Fase no solo se halla en las riberas de ese río y sus afluentes, como el Aguarico, el Tiputini o el Coca; sino en zonas interfluviales y en ceja de selva hasta los 800 m.s.n.m. En la zona peruana, estudios prospectivos recientes arrojan una alta concentración de sitios arqueológicos de la Fase Napo en la confluencia con el Curaray, lo

que confirmaría las primeras crónicas en el sentido que allí se encontraba la capital de la “Aparia menor”. Sin embargo, hay que subrayar la complejidad en vincular cultura arqueológica - grupo étnico, que puede conllevar fácilmente a error. Distintos grupos lingüísticos pueden utilizar una misma cerámica y, a lo largo de la extensión territorial de los supuestos omaguas antiguos, hay presencia de varias Fases arqueológicas.

Si se asume que la identidad es un proyecto en construcción permanente, el caso de los supuestos omaguas en las primeras crónicas es paradigmático. Será precisamente el proceso de colonización europea, como consta más tarde en las crónicas de la segunda mitad del siglo XVII y siglo XVIII, hasta la expulsión de los jesuitas, que los irá conformando como tales, como omaguas/cambebas, ya sea por definición externa, ya por autoidentificación con base en la toma de conciencia y construcción de la propia identidad en conflicto con el otro.

Notas

¹ De acuerdo con Myers (1981): “[...] ni Lowie ni Steward parecen haber tomado en cuenta acertadamente el sentido de la diferencia entre los relatos de los pueblos del Bosque Tropical en los siglos XVI y XVII [...] y aquellos de fines del XIX y comienzos del XX. Quizás porque simplemente creían que las fuentes tempranas no eran confiables porque habían sido escritas por aventureros cegados por la codicia del oro, o, por misioneros que sacaban ventaja de sus desmesuradas expectativas [...] el análisis de estas fuentes iniciales conlleva una imagen bastante diferente a la presentada por observadores posteriores” (p. 34). Contra crítica en Meggers (1992).

² Desgraciadamente, hasta hoy no se conoce el supuesto documento escrito por el franciscano Domingo de Brieva, lo que sin duda aportaría en esclarecer el rompecabezas socio-cultural del Amazonas de principios del siglo XVII.

³ Grohs (1974), citando la expedición de Diego de Vaca [sic], es decir, Diego Vaca de Vega (a partir de Marcos Jiménez de la Espada), apunta que en el río Tigre (llamado también “río omagua”), en el actual Perú, vivían muchos omaguas, aunque al ser una relación con inexactitudes quizás no sea acertado (p. 23).

⁴ Ferrer los visita en 1606-07; otros jesuitas de la época que los citan son Simón de Rojas y Umberto Coronado, quienes visitan la misión de San Juan de los Omaguas en 1621 (Oberem, 1981 [1961], pp.364-366).

⁵ Para un buen ejemplo de cómo se “daban nombres” véase Vila, 2000; en este caso en referencia a los yámanas.

⁶ De acuerdo con Acuña (1891 [1641]): “Los nombres de las Provincias que le habitan, son: Yurunas, Guaricús, Yacariguaras, Parianas, Ziyus, Atuais, Cunas, y los que más á sus principios de vna y otra vanda, como señores deste Rio, le pueblan, son los Omaguas, á quienes los Aguas de las Islas llaman Omaguasyeté, que quiere decir Omaguas verdaderos” (pp. 124-125).

⁷ Oberem (1981 [1961], p. 370), citando a Figueroa y a Vázquez de Espinosa (ambos en el S. XVII), y a Fritz (finales S. XVII, principios del XVIII).

⁸ Las leguas solían expresar la distancia que una persona caminando a pie pueda recorrer durante una hora, así que se puede establecer en unos 5,5 kilómetros, aunque la distancia no es muy fiable.

⁹ “Ya Marcos Jiménez de la Espada ha expresado la opinión de que en el caso de los habitantes de Aparia debía tratarse de Omaguas porque a su parecer la palabra ‘Aparia’ es compuesta por ‘abba’ que significa padre o señor en el idioma Omagua y ‘aria, arian o ariana”.

¹⁰ Porro (1996 [1981]) ubica Oníguayal entre los ríos Coari y Purús.

¹¹ De acuerdo con de la Cruz (1942 [1651]) para los “omaguas” del Amazonas: “Tenían sus casas, que eran 28, en las orillas del río, hechas de madera y cubiertas de palmichas, que allá llaman Pinagua, todas puestas en hilera á manera de Galeras entoldadas con la proa hácia el río, todas muy juntas las unas con las otras, y cada una con dos puertas, una para el río y otra para el monte” (p. 44). No deja de complejizar la situación cuando Acuña (1891 [1641], pp. 129-31) habla de unos Curis, y luego de unos Curuzizarís a veintiocho leguas (unos 154 km) más abajo del río Yuruá (Juruá), con vasijas, narigueras, pendientes... En todo caso, Acuña deja claro que el Yuruá está a veinticinco leguas (unos 137 km) “del último pueblo de los Aguas”.

¹² Steward (1963 [1948], p. 508) aporta un mapa muy general de las culturas de la Amazonia precolombina cuyos límites para los omaguas no se han incluido aquí.

Referencias

- ACUÑA, C. de (1891 [1641]). *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Madrid: Colección de libros que tratan de América raros o curiosos.
- ALMESTO, P. de (2012 [1562]). *Relación de la Jornada de Omagua y El Dorado*. Edición de Álvaro Baraibar. Nueva York: IDEA/IGAS.
- ARELLANO, A. J. (2018). Documentos, mapas y arqueología: descifrando dos grupos étnicos entre 1400 y 1600 en la Amazonia norte de Ecuador, algunas inferencias. *Revista Brasileira de Lingüística Antropológica*, 10(2), 237-263. <https://doi.org/10.26512/rbla.v10i2.20939>
- BARTH, F. (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- BAYLE, C. (1961 [1995]). Quito y el Amazonas. En O. Latorre (Ed.), *La Expedición a la Canela y el Descubrimiento del Amazonas* (pp. 233-246). Quito: Artes Gráficas Señal.
- BELLETTI, J. da S. (2015). *A arqueologia do Lago Tefé e a Expansão Polícroma* (Tesis de maestría). Universidade de São Paulo (Museu de Arqueologia e Etnologia), São Paulo, Brasil.

- BROCHADO, J. P. (1989). A expansão dos Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. *Dédalo (São Paulo)*, (27), 65-82.
- BURGOS GUEVARA, H. (2005). *La crónica prohibida. Cristóbal de Acuña en el Amazonas*. Quito: FONSAL.
- BURGOS GUEVARA, H. (2014). “Cartas Annuas” del jesuita Rafael Ferrer en la región amazónica de los Quixos, 1603-1606. En VV.AA., *Memorias del Primer Simposio de Historia Amazónica*. Quito: Academia Nacional de Historia del Ecuador.
- CABRERO, F. (2014a). La Fase Napo en la arqueología de rescate. En S. Rostain (Ed.), *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica* (pp. 389-397). Quito: IFEA/FLACSO/Embajada de los EE.UU.
- CABRERO, F. (2014b). *Omaguas: Cataclismo amazónico* (Tesis de doctorado). Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España.
- CABRERO, F. (2019). Informe expedición Curaray-Napo 2019. Documento no publicado.
- CARVAJAL, G. de (1958 [s.f.]). *Descubrimiento del río de Orellana*. J. A. Garcés G. (Ed.). Vol. 28 de publicaciones del Archivo Municipal. Quito: Museo de Arte e Historia.
- CHAUMEIL, J.P. et Fraysse-Chaumeil, J. (1981). “La Canela y El Dorado”: Les indigènes du Napo et du Haut-Amazone – au XVIe siècle. *Institut Français d’Études Andines*, X(3-4), 55-86.
- CHILTON, E. S. (Ed.). (1999). *Material Meanings: critical approaches to the interpretation of the material cultures*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- CRUZ, L. de la (1942 [1651]). *Nuevo descubrimiento del río de las Amazonas hecho por los misioneros de la Provincia de San Francisco de Quito el año 1651*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Estudios del Amazonas.
- DEBOER, W. R. (1981). Buffer Zones in the Cultural Ecology of Aboriginal Amazonia: An Ethnohistorical Approach. *American Antiquity*, 46(2), 364-377. <https://doi.org/10.2307/280216>
- DENEVAN, W. M. (1980 [1976]). La población aborígen de la Amazonía en 1492. *Amazonia peruana*, II(5), 3-41.
- DRUMOND, C. (1950). A carta de Diogo Nunes e a Migração Tupi-Guarani para o Peru. *Separata da Revista de História*, 1, 95-102. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v1i1p95-102>
- ESPINOSA, L. (1935). *Los tupí del oriente peruano. Estudio lingüístico y etnográfico*. Madrid: Publicaciones de la Expedición Iglesias al Amazonas / Imprenta de Librería y Casa Editorial Hernando S. A.

- EVANS, C. y B. J. Meggers (1968). *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. Washington: Smithsonian Institution Press. <https://doi.org/10.5479/si.00810223.6.1>
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO y Valdez, G. (1992 [1565]). Relación del descubrimiento del río Amazonas. En O. Latorre (Comp.), *Fray Gaspar de Carvajal (1541-1542). Relación del nuevo descubrimiento del río grande las Amazonas* (pp. 141-166). Guayaquil: Museo Antropológico del Banco Central de Guayaquil.
- GROHS, W. (1974). *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. Bonn: Estudios americanistas de Bonn.
- HEMMING, J. (1978). *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATHRAP, D. W. (1972). Alternative models of population movements in the tropical lowlands of South America. En *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 13-23). Lima: Actas y Memorias Vol. 4.
- LATHRAP, D. W. (2010 [1970]). *El Alto Amazonas*. Lima: Instituto Cultural Runa/Chätäro Editores.
- MACIEL, B. (2003). *Identidade como articulação de novas possibilidades; etno-história e afirmação étnica dos Cambebas na Amazônia brasileira* (Tesis de maestría), UFAM, Manaus, Brasil.
- MEGERS, B. J. (1992). Prehistoric population density in the Amazon basin. En J. W. Verano and D. H. Ubelaker (Eds.), *Disease and demography in the Americas* (pp. 197-205). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- MEGERS, B. J. (1999 [1971]). *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI Editores.
- MÉTRAUX, A. (1963 [1948]). Tribes of the Middle and Upper Amazon River. En J. H. Steward (Ed.), *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes* (pp. 687-712). New York: Cooper Square Publishers, inc.
- MORALES CHOCANO, D. (2002). Contactos entre cocamas y shipibos: un acercamiento arqueológico en la Amazonia peruana. *Investigaciones sociales*, 6(10), 47-70. <https://doi.org/10.15381/is.v6i10.8092>
- MORAES, C. de P. y E. G. Neves (2012). O ano 1000: Adensamento populacional, interação e conflito na Amazônia Central. *Amazônica*, 4(1), 122-148.
- MOSQUERA, A. (2017). Cerámica Tivacuno asociada a suelos negros en la cuenca del Río Napo, Provincia de Orellana, Ecuador. Póster científico presentado en el *IV Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica* (Trinidad, Bolivia, 1-7 octubre 2017).

- MYERS, T. P. (1976). Defended Territories and No-Man's-Lands. *American Anthropologist*, 78, 354-355. <https://doi.org/10.1525/aa.1976.78.2.02a00230>
- MYERS, T. P. (1981). Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la cuenca amazónica. *Amazonía Peruana*, IV(7), 31-63.
- MYERS, T. P. (1988a). El efecto de las pestes sobre las poblaciones de la Amazonía Alta. *Amazonía Peruana*, VIII (15), 61-81.
- MYERS, T. P. (1988b). Visión de la Prehistoria de la Amazonia Superior. En *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonia* (pp. 37-87). Iquitos: CAAAP, CETA, CIAAP-UNAP, CIPA, CONCYTEC, IAP, INC, UNAP.
- MYERS, T. P. (1989). The Expansion and Collapse of the Omagua. En *Symposium nº 109 "Amazonian Synthesis: An Integration of Disciplines, Paradigms, and Methodologies"* (June, 2-10, 1989, Nova Friburgo, Brazil).
- NEWSON, L. A. (1996). The Population of the Amazon Basin in 1492: A View from the Ecuadorian Headwaters. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 21(1), 5-26. <https://doi.org/10.2307/622921>
- NOELLI, F. S. (2008). The Tupi Expansion. En Silverman, H. and Isbell, W. H. (Eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 659-670). Springer: New York. https://doi.org/10.1007/978-0-387-74907-5_33
- OBEREM, U. (1981 [1961]). Un grupo indígena desaparecido del oriente ecuatoriano. En Moreno Y. S. y Oberem, U. (Comp.), *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana* (pp. 355-389). Otavalo: IOA/Serie: Etno-historia.
- OLIVEIRA SOUZA, R. (2014). *Omágua: invenção e trajetória de uma categoria étnica colonial no alto amazonas: séculos XVI-XVII* (Tesis doctoral). PUC, Santiago, Chile.
- ORTIGUERA, T. de (1909 [1585]). Jornada del Rio Marañón con todo lo acaecido en ella, y otras cosas notables dignas de ser sabidas, acaecidas en las Indias Occidentales. En M. Serrano y Sanz, *Historiadores de Indias*, tomo II (pp. 305-422). Madrid: Bailly, Bailliere e Hijos.
- PORRO, A. (1996 [1981]). Os omaguas do século XVII. Demografia e padres de povoamento. En A. Porro, *O povo das águas. Ensaio de etno-história amazônica* (pp. 91-110). Petrópolis: Vozes.
- RIVAS PANDURO, S. y Myers, T. (2005). Ocupación arqueológica en Orán, río Amazonas, Loreto – Perú. *Supay: Revista de Humanidades y Ciencias del Hombre*, 6(5), 133-180.
- RIVAS PANDURO, S. (2015). Cerámicas arqueológicas dentro de la zona monumental de la ciudad de Iquitos, Amazonía peruana. En A. Bolaños Baldassari (Comp.), *Amazonas. Ruta Milenaria II. El curso de los ríos, los pueblos y sus territorios* (pp. 355-362). Lima: Ediciones Copé / Petroperú SA.

- STEWART, J. H. (1949). The native population of South America. En J.H. Stewart (Ed.), *Handbook of South American Indians. Volume 5* (pp. 655-668). Washington: Smithsonian Institution.
- STEWART, J. H. (Ed.). (1963 [1948]). *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, inc.
- SWEET, D.G. (1969). *The population of the Upper Amazon Valley, 17th and 18th Centuries* (Tesis de maestría). Universidad de Wisconsin, Wisconsin, EE.UU.
- VÁZQUEZ, F. (2007 [1562]). *El Dorado. Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*. Madrid: Alianza Editorial.
- VIDAL, S. (1993). *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social de los Baré de Rio Negro (Siglos XVI-XVIII)* (Tesis doctoral). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Miranda, Venezuela.
- VILA, A. (2000). Dadores de nombres/dadores de identidad. Secuencia para la Tierra del Fuego. En VV.AA (Coords), *Estrategias de poder en América Latina* (pp. 45-59). Barcelona: Universitat de Barcelona.
- WILSON, D. J. (1999). *Indigenous South Americans of the Past and Present. An Ecological Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- WHITEHEAD, N. (1994). The ancient Amerindian polities of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. En A. C. Roosevelt (Ed.), *Amazonian Indians from prehistory to the present* (pp. 33-54). Tucson: University of Arizona Press.

Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá

Son of God, Son of Tamakori. Father Tastevin among the Kanamari of the middle Juruá River

Hijo de Dios, Hijo de Tamakori. El padre Tastevin entre los Kanamari del río Juruá.

Edwin B. Reesink

Artigo de Pesquisa. Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-05-20. **Devolvido para revisões:** 2020-07-16. **Data de aceitação:** 2020-08-18.

Como citar este artigo: Reesink, E. B. (2020). Filho de Deus, Filho de Tamakori. O padre Tastevin entre os Kanamari do médio Juruá. *Mundo Amazônico*, 11(2), 276-313. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.87439>

Resumo

O padre Constant Tastevin viveu, no primeiro quarto do século passado, por volta de 17 anos no médio Solimões e na imensa prelazia que era confiado aos missionários franceses da Ordem do Espírito Santo baseados em Tefé. Aos poucos, ele começou a se interessar pelos índios na região e acrescentou trabalhos linguísticos e etnológicos aos trabalhos de missionização. Sua obra foi importante como uma das poucas fontes de informação sobre a imensa região em foco e hoje tem recebido uma atenção crescente na antropologia sobre povos indígenas com a tradução de textos e a incorporação do seu material arquivado em Paris. Ele publicou pouco sobre a sua atuação entre os Kanamari do Juruá, mas publicou alguns relatos de suas visitas. Usando esse material publicado, em conjunto com algum material contido nos manuscritos do arquivo de sua ordem, examinamos aqui como se realizou a sua influência sobre os Kanamari e, em especial, como os índios compuseram uma identificação (de certo modo uma “identificação”) do padre como um “agente cosmo-xamânico” muito além de sua própria afirmação de uma autoridade religiosa católica.

Palavras chave: Tastevin; Kanamari; Estudos missionários; Etnologia de povos indígenas; História de povos indígenas; Interpretação cosmo-xamânica.

Abstract

In the first quarter of the last century the catholic priest Constant Tastevin lived for some seventeen years in the immense region of the middle Solimões river and adjacent rivers that the church had

Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS-Museu Nacional. Professor do Departamento de Antropologia e Museologia (DAM) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). edwin.reesink@ufpe.br

attributed to the care of French missionaries of the Order of the Sacred Spirit, centered in Tefé. Slowly he began to be interested in the Indians in this region and added linguistic and ethnological activities to his missionary work. His writings have been an important source of information in an otherwise little-known region, but anthropological interest has been increasing with the translation of part of his publications and the copying of unpublished material from the archives in Paris. Using a publication about his visits to the Indians and some material from the archive, this article examines how he influenced the Kanamari and, especially, how the Indians composed the identification (in a way an “identification”) of the priest as a “cosmo-shamanic agent” that went much further than his own affirmation of his catholic religious authority.

Keywords: Tastevin, Kanamari; Missionary studies; Ethnology of indigenous peoples; History of indigenous peoples; Cosmo-shamanic interpretation.

Resumen

El Padre Constant Tastevin vivió, en el primer cuarto del siglo pasado, durante unos 17 años en el medio río Solimões y en la grande prelacia que pertenecía a los misioneros franceses de la Orden del Espíritu Santo, localizada en la ciudad de Tefé. Él empezó a interesarse poco a poco en los indígenas de la región, incluyendo trabajos lingüísticos y etnológicos en su oficio como misionero. Su obra es muy importante por tratarse de una de las pocas fuentes de información acerca de esta enorme región. Con la traducción de sus textos y la divulgación del material archivado en París, hoy en día su obra despierta un interés creciente por parte de la antropología de los pueblos indígenas. Aunque publicó poco sobre su trabajo entre los Kanamari del Juruá, algunos relatos de sus visitas a este pueblo, así como parte del material incluido en los manuscritos del archivo de su Orden, permiten analizar cómo fue el desarrollo de su influencia sobre los Kanamari y, en especial, cómo los indígenas crearon una identificación (una modalidad de “identi-ficción”) del padre como un “agente cosmo-chamánico”, más allá de su propia afirmación como autoridad religiosa católica.

Palabras clave: Tastevin; Kanamari; Estudios misioneros; Etnología de pueblos indígenas; Historia de pueblos indígenas; Interpretación cosmo-chamánica.

Introdução

Ao passar em Tefé, a caminho de pesquisa de campo entre os Kanamari do Alto Jutai, no ano de 1984, tomamos conhecimento dos escritos e manuscritos publicados do Padre Tastevin¹. Não que os seus escritos fossem desconhecidos – Métraux se baseou neles ao elaborar verbetes para o *Handbook of South American Indians* –, mas a extensão real dos seus esforços ainda permanecia oculta. Os padres holandeses de Tefé tinham reunido material do seu antecessor nos arquivos da prelazia. Naquele momento não havia possibilidade de consultar o acervo, mas sempre cogitamos visitar os arquivos da ordem do padre Tastevin, em Chevilly-Larue, localidade vizinha de Paris, França. No entanto, somente em 1988 eu consegui passar duas semanas nos “Archives de la Congrégation du Saint-Ésprit”, também caracterizados como “Archives Générales”. O padre encarregado dos arquivos abria os recintos e a biblioteca para consultas durante 6 horas diárias (3 de manhã e 3 de tarde), desde que, já que tomava conta sozinho, alguma razão não o impedisse de abrir a porta. Ao mesmo tempo, ele não via tanta necessidade da minha consulta, tendo observado, logo, que os trabalhos posteriores do Tastevin, sobre línguas africanas, não foram muito bem recebidos. Apesar dessa observação crítica ele recebia bem o visitante e o ajudava com toda a disposição. Por outro lado, segundo o mesmo padre, fixou-se uma regra no Arquivo de não permitir xerocar os escritos que Tastevin escreveu à mão.

Desse modo, me limitei a fazer xerox dos rascunhos datilografados permitidos e vasculhei naquelas caixas que, uma por uma, foi possível consultar. Desse material bem diverso (entre notas e manuscritos já prontos), copiei à mão o que naquele momento me parecia mais urgente. Concentrei-me sobre referências “Katukina”, nome geral para a família linguística dos Kanamari mas, é claro, a extensão surpreendente do material não me permitiu, em absoluto, abarcar a sua totalidade e, em função do tempo limitado, não consegui copiar muito do material existente.

Esse material sobre o conjunto linguístico-cultural Kanamari-Katukina merece ser pesquisado melhor e cotejado com as pesquisas etnográficas disponíveis. O material compulsado serviu de apoio para a tese de Ma. Rosário de Carvalho (2002), que fez amplo uso dessas notas, integrando-o em suas análises. Por exemplo, ela lista todas as menções feitas por Tastevin aos grupos Djapa (as unidades sociais localizadas ‘originais’), com uma indicação do tipo de informação dada (Carvalho, 2002, pp.82-86). A mesma apreciação da importância do material é compartilhada pelos linguistas que pesquisaram a família linguística (Queixalós e Dos Anjos, 2006, p.33). Nos mesmos termos, todos os etnógrafos dos Kanamari concordam com a avaliação de que ainda há bastante a explorar². Hoje dispomos das avaliações da contribuição de Tastevin feitas pelas antropólogas que reuniram os seus trabalhos publicados em coletâneas de traduções em português e que, em anos posteriores à minha visita, lograram copiar todo o material de Tastevin no Arquivo. O meu primeiro objetivo é, então, acrescentar algumas observações a essas apreciações.

Em segundo lugar, a avaliação feita e o material manuscrito e publicado permitem uma análise um pouco mais detalhada do contato e da comunicação entre Tastevin e os índios Kanamari. Uma comunicação plena de equívocos de parte a parte, mas que redundou em uma concepção e interpretação cosmológica do padre entre os Kanamari do Juruá. Em grande parte, a análise gira em torno de um artigo publicado de Tastevin em que esse missionário descreve a sua visita aos *Amëna Djapa*, perto de Eirunepé, no Juruá, confrontando sua visão do acontecido com os relatos dos índios do alto Jutai. Boa parte da população que se encontra nesse último rio migrou do rio Juruá para o Jutai, em busca de uma vida melhor. Por assim dizer, para um “rio de refúgio”, em uma região em que havia uma presença exploradora dos “kariwa” (“brancos”, localmente “cariú”), mas, pelo menos, era com uma presença menor e de impacto menor. O Juruá é o local de origem da grande maioria dos Djapa, e a região de maior ocupação Kanamari antes dos efeitos da conquista de suas terras em proveito da borracha³. Tastevin visitava o rio Juruá, e até morou um tempo em Eirunepé (médio Juruá) entre o fim da fase da maior expansão da frente da borracha e o início da época de seu declínio. O seu interesse pelos índios e suas visitas impressionaram os grupos Kanamari e, com o nome de *Padre Contesino*, Tastevin entrou na sua história e na mitologia de diversos grupos locais. A sua presença e atuação causaram

tanto impacta simbólico que é possível imaginar que ele figure em narrativas contadas em muitas, possivelmente quase todas, as aldeias atuais.

O contexto: os trabalhos de Tastevin e a etnologia

Como visto, os arquivos chamaram a atenção de outras pesquisadoras. Desde 1989 Priscila Faulhaber, que iniciou suas pesquisas na região de Tefé em 1981, também já havia começado sua pesquisa nos arquivos (e já dedicou uma grande atenção ao tema, padre *Constantino*, em 1993 [tese publicada em Faulhaber 1998]). Como visto também, alguns padres holandeses, que substituíram os franceses como Tastevin em Tefé, já pesquisaram nos Arquivos da sua ordem e trouxeram material para Tefé⁴. O esforço de Faulhaber, conjugado com o de outros colegas, resultou na primeira coletânea de textos de Tastevin traduzidos no Brasil (Faulhaber e Monserrat, 2008). Sendo a investigadora interessada, em particular, na região do médio Solimões, a escolha dos textos reflete a sua preferência. No ano seguinte se seguiu a publicação organizada por Manuela Carneiro da Cunha (Cunha, 2009). Já que a sua pesquisa se concentrava no Alto Juruá, a sua escolha privilegiou os escritos publicados sobre o Acre. Ou seja, nenhuma das duas publicações foca os Kanamari, no médio Juruá, e menções a este povo e seus afins linguísticos, os Katukina do Jutai e os Katawixi entre o baixo Juruá e baixo Purus. Em alguns momentos esses povos passam a ser citados como ilustrações para a elaboração de argumentos maiores a respeito das áreas focadas, ou servem para comparações rápidas em relação aos Pano do Acre. Nas duas publicações, nas introduções de Faulhaber e Carneiro da Cunha, se encontram também dados sobre a vida, a atuação científica e uma apreciação do valor de sua obra (as duas, diga-se de passagem, citam a apresentação, num congresso, de uma versão bem inicial do presente artigo).

Como a própria Carneiro da Cunha (Cunha, 2009, pp. xiv- xix) observa duas vezes, a família Kanamari/Katukina merece um tratamento separado, e ela se pergunta sobre a razão da não publicação dos dados relativamente abundantes de Tastevin⁵. Ela atribuiu o fato à hesitação de Tastevin de se considerar etnólogo. Com efeito, das suas descrições e notas se evidencia facilmente que o ‘ser missionário’ sempre predominou na sua atuação. O padre também menciona, nas suas notas, que para realmente missionar entre os índios, devia-se apreender a sua língua. É interessante reparar, aliás, que apesar do nome bem francês, Tastevin era bretão, e – o que ele, até onde sei, não parece esclarecer nos seus escritos amazônicos –, sabia falar a língua bretã (mencionado no retrato biográfico do Padre Bouchaud⁶). Não fica claro, diga-se de passagem, se essa origem linguística influenciou sua escolha de enveredar pela linguística ou por uma etnologia dos etnicamente marginalizados. Além disso, fica a questão acerca da sua razão para não publicar o manuscrito intitulado “Katukina”. Carneiro da Cunha atribui o fato a uma hesitação devido ao sentimento de uma certa falta de competência

como etnólogo, ao que se juntaria o fato de, aparentemente, se sentir mais linguista do que qualificado como etnólogo (Cunha, 2009, p. xvii). Não obstante pareça-me certa uma certa hesitação, resultante de sua pouca qualificação acadêmica como etnólogo, é possível aduzir mais alguma razão para explicar sua hesitação. É provável que quando Tastevin organizou suas notas sobre o conjunto Kanamari para publicação, de volta a Paris, ele já havia rompido com Rivet, e não contava mais com o apoio de um colega americanista para reformular o manuscrito. Ao desviar sua atenção para a África, depois do seu retorno, segundo o padre arquivista na época da minha visita, o seu colega mais velho filiava as línguas de Madagascar às línguas do continente africano. Carneiro da Cunha (2009) também se refere a essa avaliação como sendo compartilhada mais amplamente (citando o elogio fúnebre sobre Tastevin), sem uma razão específica. Provavelmente, a afirmação do arquivista representava uma opinião mais geral entre seus colegas⁷. É bem possível, ainda, que esse fato pudesse ter sido a causa, ou uma das causas, do desentendimento com Rivet, em 1946 (Cunha, 2009, p. xvi). Especialmente quando o próprio Tastevin valorizava as suas próprias ideias e se autodefinia como linguista (ibid., p. xvii). O colega da ordem religiosa, o biógrafo Bouchaud, acrescentou: “*Africaniste en chambre, il en arriva à se forger, sur l’origine et le mécanisme des langues africaines, des théories originales et non dénuées de fondement scientifique, mais qui, par suite surtout d’une présentation défectueuse et d’erreurs de détails, furent loin de rallier l’assentiment des experts. Ce fut le cas de son livre “La Petite Clef des Langues Africaines” publié en 1946*” (mais ou menos no tempo da ruptura com Rivet). Esse autor é, na citação, mais diplomático, mas tudo indica que esse trabalho deixou Tastevin desacreditado em círculos científicos: as línguas de Madagascar se filiam ao tronco austronésio, do leste da Ásia e do Pacífico. As suas numerosas condecorações consolavam Tastevin da “*incompreensão de certos círculos*” (ibid); um consolo verdadeiro para sua vaidade, conforme Carneiro da Cunha (2009, p. xv).

Em suma, com a retirada do apoio de Rivet para assuntos amazônicos, a recepção muito crítica da sua hipótese sobre línguas africanas, cada vez mais mudando a sua atenção para a África (Bouchaud), e, por fim, se sentindo mais linguista do que etnólogo, é bastante provável que Tastevin tenha se sentido mais inibido em publicar um manuscrito sobre a etnologia dos Katukina-Kanamari. Vale observar que, paralelamente à sua atividade de estudioso, o retrato do colega mais novo ressalta como o padre levava a sério a sua atividade pastoral. Também, nos relatos em que o próprio Tastevin conta sobre a sua atuação pastoral se evidencia sua dedicação e, tudo indica, a fé profundamente arraigada (e que seria característica de sua região de origem, segundo Bouchaud). Com efeito, nos seus primeiros anos na Amazônia ele não se preocupava com “*a linguística e etnografia dos índios*”: no seu manuscrito sobre os Marawa (arawak) do baixo Juruá (perto dos Katawixí), escrito anos depois, ele lamenta sua negligência inicial e a perda de oportunidade.

Em 1908 ele ainda pensava que todos os índios falavam somente a língua geral. Nesse caso, ele não encontrou mais que umas poucas pessoas em suas andanças posteriores para “*recolher informações*”, ao contrário, diga-se de passagem, das informações colhidas entre os Katawixí⁸. Ou seja, mais tarde, nos seus anos na Amazônia, despertado para os índios e o registro etnológico, por assim dizer, ele realmente se empenha na documentação. No entanto, como também mostra Carneiro da Cunha, ele pertence a um estilo missionário ultramontano com fortes preconceitos e convencido tanto de sua verdade quanto de sua autoridade religiosa, e, portanto, de seu direito de intervir para a salvação das almas⁹. Várias histórias contadas por ele mesmo confirmam suas certezas absolutas e sua concomitante convicção do direito de intervir.

Além disso, alguns, poucos, comentários a mão, no manuscrito datilografado, revelam que a sua fé se sobrepunha sempre a qualquer relativização antropológica maior. Vemos isso quando Tastevin iniciou a preparação do manuscrito para publicação e uma pessoa o ajudou a datilografar suas notas. O datilógrafo organizou, sob a rubrica “*Religião*”, uma lista de “*Nomes totêmicos*”. Isso causou uma reação irada, manuscrita no papel datilografado, e que, muito provavelmente, não teria sido publicada na forma em que foi redigida. A observação mostra relações tensas com a etnologia mais ampla do seu tempo, pelo menos nessa época em Paris. O padre qualifica uma teoria do “*totemismo*” de uma “*completa incompreensão sobre o assunto*”, “*não há nem mesmo analogia entre totemismo e religião*”. Ou seja, “*as idéias de Mauss são absurdas*” e “*Ele fala como um cego de cores*” (ênfases no original). Esse comentário, o mais forte que conheço no material que eu disponho, expressa, de modo claro, o virtual conflito entre teoria etnológica e as certezas da fé¹⁰. Do que se deduz que as suas convicções tanto interferiram na sua atuação pessoal no Brasil, como, junto com as razões já aduzidas sobre a não publicação por parte de Carneiro da Cunha, potencialmente confluíram para inibir a edição final de uma etnografia em Paris. Na sua cooperação com Rivet, ainda na Amazônia, o missionário expressou conhecer muito pouco de etnografia. Na sua vida de estudioso pós-Amazônia, as leituras etnológicas feitas talvez tenham-no induzido a sentir uma resistência à etnologia dos povos indígenas, e à teoria etnológica, potencialmente erigindo uma barreira adicional à publicação do manuscrito. Nesse aspecto, torna-se provável de que a ruptura com Rivet tenha provocado uma certa insegurança em Tastevin. E que esse fato o levou a não concluir o projeto de publicação sobre o povo com o qual ele mais sentiu empatia e uma aproximação afetiva e sobre o qual colheu a maioria dos seus dados¹¹.

Tastevin: a passagem para a etnografia e os Kanamari

Em suma, Tastevin, nascido em 1880 e falecido em 1962, foi, num primeiro momento, um padre numa missão estritamente missionária, na região imensa do médio Solimões, área com uma superfície muito extensa, e de grandes

carências socioeconômicas. Suas preocupações iniciais se restringiam, praticamente, ao plano propriamente espiritual. Como visto, o seu interesse pelos índios e a vida dos seringueiros surgiu mais tarde. Ele mesmo explica isso numa carta a um padre holandês da mesma Ordem, talvez um superior dos padres que o sucederam (carta de 29/6/58, atendendo ao pedido de informações sobre sua vida). Tendo chegado, em dezembro de 1905, em Tefé (note-se, bastante jovem), viajou logo com outro padre pelo Japurá. Depois viajou, pela primeira vez, pelo baixo Juruá, em “desobriga”, no fim de 1907 e início de 1908. Nessa ocasião, além de realizar casamentos e batizados, ele encontrou os Marawa. O que lhe chamou atenção, nessa época, também em função de estar em vias de extinção na região mais imediata de Tefé, foi a “língua geral”. Ele publicou um texto grande (textos, gramática e dicionário) sobre esta língua em 1910. Nesse período até a Primeira Guerra Mundial, ele já tinha iniciado sua carreira de escritor, mas a produção etnográfica se limitou a poucos e curtíssimos textos. O seu primeiro texto maior e com conteúdo mais etnográfico data de 1914, mas versa sobre a “casa cabocla”, isto é, concerne à descrição de uma faceta da vida da população não indígena. Mesmo assim, desde sua primeira viagem a São Felipe (Eirunepé, em abril de 1908) e suas subseqüentes viagens ao alto Juruá (1910), ele despertou timidamente, em alguma medida, para o seu grande interesse posterior: os índios. Um manuscrito sobre um grupo Kanamari do médio Juruá, hoje no arquivo de Rivet, em Paris, data do ano de 1912 (Loukotka, 1963, p.59). De qualquer modo, depreende-se que não foi somente no caso da língua geral, tida como única para todos os índios, que ele teve que se despojar dos preconceitos, seus e dos regionais¹².

Tastevin não menciona, na sua breve exposição retrospectiva ao padre holandês, o que o induziu a se interessar pela etnografia e a linguística. De qualquer modo, o seu interesse despertou com toda a força depois de servir ao seu país na Primeira Guerra Mundial. Tendo estado ausente da Amazônia de outubro de 1914 até o mesmo mês de 1919, as circunstâncias do seu retorno levam-no a residir por dois anos em Eirunepé, em plena área original de habitação Kanamari. De 1924 adiante, de volta em Tefé, ele se encarregará, como missionário, do Solimões até Coari e do baixo Juruá. Segundo seu testemunho, ele cometeu uma imprudência que lhe causou uma doença de seis meses, seguida por sua volta para o Capítulo Geral em Paris, em 1926. Ao todo, ele computa que viveu quase 17 anos na Amazônia (ainda segundo a carta de 29/6/58). Este segundo período constituiu-se como seu tempo mais fértil em viagens e visitas de campo, observando-se que não prestou tanta atenção aos regionais, a não ser para os seus estudos de caráter geográfico¹³. As descrições dos rios e os mapas que foram divulgados sob sua autoria produziram vários dos seus mais importantes artigos, sendo que as publicações sobre os índios tiveram a co-autoria de Rivet. Nesse mesmo período, ele também obteve ajuda de um Ministério francês e seu relatório não publicado (uma viagem a partir de janeiro até agosto de 1920, em que percorreu 900 milhas do Juruá)

serviu de base para um resumo publicado por Verneau (1921) (uma carta ao ministro pedindo a subvenção está no Arquivo, mas no meu material falta este relatório; veja Faulhaber, 2008). Esta deve ter sido sua primeira viagem mais etnográfica, e ele fará nova viagem logo após seu retorno. Aí é que ele vai se inteirar mais nas culturas e línguas indígenas, sendo que, pelo tamanho e o trabalho feito no manuscrito chamado “os Katukina”, então em preparação, os Kanamari receberam um pouco mais atenção do que os Kulina, e bem mais do que as diferentes frações Pano.

No entanto, Tastevin não desenvolveu uma atividade sistemática de pesquisa e pouco se deteve de um modo consistente, e mais detido, sobre todo o material etnográfico levantado. Como visto, ele trabalhou em projetos interrompidos para compor artigos sobre o Juruá e os Kanamari e, como em certas notas etnográficas, anotações à margem do manuscrito comprovam suas tentativas da revisão do material. Aliás, na sua carta já mencionada, o próprio deixa transparecer que as suas atividades didáticas e deveres religiosos o impediram de prosseguir: ele fala dos estudos africanos que fez em função de ensinar etnologia (de 1927-50) no Instituto Católico de Paris. Na carta transparece um certo orgulho das investigações africanas, especialmente uma sobre a “chave” destas línguas e a ‘africanidade’ da língua falada em Madagascar (malgaxe; na realidade, como dito, austronésia). Depois de 1928-9, as publicações amazônicas escasseiam repentinamente, salvando-se dois artigos com Rivet, e alguns de cunho mais geral, depois da Segunda Guerra. Suponho que se justifica concluir que os estudos americanistas caíram bastante do raio de sua atenção ao passo que, aparentemente, a entrada no campo africanista lhe rendeu mais satisfação pessoal.

De qualquer maneira, no presente trabalho não cabe uma abordagem muito detalhada, nem uma avaliação abrangente, de todo este (amplo) material, tanto o que foi publicado quanto o inédito. Nem mesmo, diga-se, no que concerne às notas e às elaborações sobre o que ele categorizou como os “Katukina”. Num sentido geral, no que tange às possibilidades que o material permite explorar, suponho que existam, e que sejam variadas. Por exemplo, vasculhar todas as referências e relaciona-las a todas as localizações e aos deslocamentos dos diferentes grupos Kanamari, lançá-los no mapa e discutir algo da dinâmica espacial envolvida. Carvalho (2002) iniciou a exploração do material de que dispomos, compilando uma lista de cinco páginas (ibid., pp.81-86). Outros autores já mencionados também aproveitaram o material para suas finalidades específicas, mas há mais possibilidades a explorar no material inédito. Ninguém esgotou todo o material, embora, tal como apontado, esse seja um conjunto de elementos bastante heterogêneos, dispersos, e basicamente não-sistemáticos: correspondência diversa; aparentemente cadernos originais de campo, cheios de anotações variadas, tais como listas de vocabulários de grupos Kanamari, Kulina e dos Katawixí; há muitas folhas mais ou menos organizadas ou avulsas com anotações sobre

assuntos etnográficos diversos que podem ter sido escritas no seu retorno de Paris; estas folhas às vezes serviram de base, aparentemente, para alguns relatos mais sistematizados, denominados “notes ethnographiques”, e outros que tratam de visitas específicas. Ou seja, anotações e relatos várias vezes não contêm as datas ou locais, e/ou quando e onde foram escritos, e/ou revisados (em campo, em Tefé, em Paris; sem contar que precisamos rever a totalidade ainda). Apesar dessa situação, convém ressaltar que o todo representa um material único e precioso.

Um texto escrito para uma revista católica exige uma redação dentro de certos parâmetros. Por exemplo, em termos de linguagem empregada e dos assuntos tratados. Textos redigidos depois dos retornos de viagens e depois do retorno definitivo em Paris sofrem, como em todos esses casos, de limitações da memória (veremos um exemplo mais adiante). Em suma, nem sempre o material publicado e inédito renderá resultados consistentes. Quando alinhavi boa parte do que havia disponível para uma tradução, com a ajuda de um colaborador bilíngue, as suas interpretações e transcrições de cantos Kanamari não renderam bons frutos. Muitas vezes a frase Kanamari não correspondia a palavras e a uma frase facilmente reconhecíveis, e a tradução acompanhante não fazia muito sentido¹⁴. Ou seja, além do conhecimento de um vocabulário básico, o seu domínio da língua se mostrou bastante precário. A falta de aprofundamento linguístico obviamente tem consequências para o seu conhecimento etnográfico, mas o português (muito provavelmente bem simples) dos índios permitia uma certa comunicação. Além disso, o maior problema parece ter sido que a pesquisa se limitava aos intervalos do cumprimento dos seus deveres religiosos. Trata-se de visitas de, no máximo, alguns dias, algumas das quais registradas em manuscritos (mesmo quando da viagem em 1920, descrita para leitores católicos). Aqui podemos apreender algo sobre a prática do Padre e da sua relação com, e a reação dos, índios.

O relato do padre de uma visita a um Djapa do Juruá

Torna-se um tanto difícil, então, reconstruir a trajetória do padre a respeito de suas visitas e pesquisas do *modus operandi* entre os índios. Sem mapear toda a complexidade envolvida, um manuscrito sobre *Une rencontre avec les Indiens Canamaris* revela algo sobre o início da dinâmica de combinar as suas duas atividades principais. Este manuscrito não tem data, mas, veremos, a seguir, que parece se referir a tempos anteriores à Primeira Guerra Mundial e se situa no Juruá. Na carta já citada, escrita muito tempo depois, sobre sua trajetória, Tastevin esclarece que, antes dessa fase etnográfica pós-Guerra, ele já tinha passado dois anos entre os “Katukina do Jutai”. No entanto, não conheço ainda nenhum outro registro desse fato, e a afirmação não combina com o que a documentação registra. Desse modo, parece-me um equívoco de sua parte, e os registros disponíveis sempre remetem ao rio Juruá¹⁵. Ou seja, em primeiro lugar, nos seus anos iniciais de missionização

certamente predominava a atividade missioneira e o tempo a que se referiu, posteriormente como o período da inclusão da atividade etnográfica terá sido por volta de 1912-1914. No texto manuscrito do “Encontro” ele se jacta de ter exercido um domínio pessoal imenso sobre esses índios, direcionando-os para a *civilização* (ou seja, para o português, trabalho, roupa, costumes), todavia, não se reporta a nada de sua cultura ou língua. Em maio de 1910, por outro lado, ele sente um imenso prazer pela oportunidade inesperada de encontrar um grupo de índios, já que, já há algum tempo, acalentava o desejo de conhecer os índios na região, seja de que povo fosse. Dada sua presença predominante no médio Juruá, os Kanamari foram os primeiros com quem conseguiu estabelecer um contato mais íntimo. Ocasão em que teve de interromper um pouco a viagem em curso e, literalmente, ir atrás do grupo. O padre se hospedava nos barracões próximos ao Juruá, tendo iniciado a sua missão apostólica nesse centro do seringal e lugar de “civilização”, mas logo também documentava os sofrimentos dos índios em função da presença invasora. Na visita ao grupo ele esperou até sentir um melhor ‘*rapport*’ com as pessoas, e só depois tirou do bolso uma caderneta para anotar uma lista de vocabulário. De todo modo, do relato se depreende que Tastevin não recolheu outras informações além desse vocabulário e que ele se concentrou na sua intervenção e nas suas recomendações sobre como os índios deveriam se comportar. Ao mesmo tempo, ele avaliou que, no final da visita, já tinha estabelecido uma boa reputação entre os seus *amados Kanamari*, inclusive dando e recebendo presentes. Ao fim manifestou a esperança de que conseguiria transformá-los em *cristãos*¹⁶. O desejo missionário prevaleceu e o desejo científico ao se limitar à língua, tal qual seu primeiro projeto sobre o nheengatu.

Em um outro relato, também sem data, *Une petit séjour chez les Indiens Canamaris*, Tastevin declara que, “*mesmo não sendo filho de cigano me parece que cada vez que encontro um índio eu reencontro um membro de minha família*”¹⁷. O grande período da pesquisa pós-Guerra também se caracteriza pela afeição que sentia pelos seus paroquianos “*mais desvalidos*” e pela tentativa de cuidar de muitos aspectos de suas vidas. No geral, então:

Há muito tempo eu desejava conhecer essa tribo que não havia recebido ainda a visita de nenhum sacerdote. Do ponto de vista científico meu encontro com ela seria um pequeno evento para o mundo dos americanistas; do ponto de vista religioso ela seria o início de uma conquista, um começo duma extensão do reino de Deus, o nome de Jesus revelado pela primeira vez a um novo povo (p. 4).

Não há dúvida sobre qual aspecto predomina: a *conquista*. Embora, por outro lado, ele afirme, em um manuscrito, que na primeira visita a um grupo local de índios desconhecidos, nunca iniciava logo as suas pregações. Em resumo, houve contatos com grupos locais de índios antes da ‘Grande Guerra’, mas os primeiros contatos realmente mais aprofundados com os Kanamari ocorreram, ao que tudo indica, no ano de 1920 (ou a partir do retorno de 1919),

quando começou a visitar vários grupos locais. Aí, pelo que se depreende, ampliaram-se lentamente suas descobertas etnográficas. Por exemplo, na época em que visitou os Wiri Djapa ele não se dava conta da existência de outros *clãs*, o que lhe impediu de certificar, com segurança, a existência, ou não, de um tabu alimentar *totêmico* (ms. Katukina)¹⁸. Lentamente, ele se aprofunda no vocabulário e nas particularidades etnográficas dos diferentes Djapa, as unidades sociais nomeadas e coletividades primordiais desse povo antes da conquista seringalista. Aparentemente, o seu método de pesquisa se desenvolvia a partir de uma busca inicial de coleta do léxico da língua. Notemos, de passagem, que Tastevin sempre buscou melhorar seu domínio e isso se observa nos seus trabalhos e manuscritos (questão que também exige um trabalho muito maior).

Vale a pena nos determos sobre um relato exemplar de suas interações e atuação dessa fase etnográfica ao examinar uma visita “*Chez les ‘Singes à figure écarlate’*”, que saiu em 1922 na revista *Les Missions Catholiques* e retrata uma visita a um grupo de Kanamari que Tastevin identifica como “*Amena*” (*Am3na*, o macaco acari), também conhecidos na região como os “*Tauari*”¹⁹. Esse último nome ilustra, aliás, como, às vezes, se revelam contradições em seus diferentes trabalhos e em suas anotações, em função do seu conhecimento em evolução no tempo. No artigo com Rivet (Rivet e Tastevin 1921), eles listam, sistematicamente, os *Tawari* como pertencendo a outro Djapa (“*Kadehili*”) e ainda observam que uma outra fração dos Tawari se autodenomina “*Wadyo paraniñ*”, também conhecida como “*Kairara*”. Ora, cairara, ou macaco prego, se traduz como Wadjo Paranim em Kanamari, e é fácil perceber que se a cada unidade pertence um nome, os Kadjikiri e os Wadjo constituem duas unidades separadas (em outras anotações ainda, os Tawari seriam os Potso Djapa, situados mais a montante, mais próximos ao Bim Djapa). Nas notas encontramos o processo de descoberta de dados etnográficos, porém, como muitas não são datadas, torna-se difícil realmente acompanhar este desenrolar. Por fim, seguindo a tendência de cada aldeia, mesmo *misturada*, a se ‘auto-identificar’ como se fosse composta de só um determinado Djapa, Tastevin, somente em outra oportunidade claramente registra a presença de outras afiliações. Nos artigos de sua fase mais investigativa, ele também refere ao que considera os lugares em que se fixavam originalmente (Tastevin, 2008, p.32; 2009, pp.147-148). Desse modo, nos anos 1920, quando passou um tempo em Eirunepé, os “*Amena Djapa*” se localizavam a umas cinco horas a pé de Eirunepé, rio acima, na direção do seringal Restauração, nessa época morada dos Wadjo Paranim. Tawari, na realidade, é o termo Kanamari para outros Djapa que constituem seus parceiros rituais e, nesse sentido, seus aliados.

O artigo abre qualificando os *Tauari* como gente pobre e inofensivo, que, no entanto, inspiram terror à maioria dos regionais, que os consideram como animais selvagens. O padre empreendeu a visita ignorando conselhos de *certas pessoas*, obviamente seringueiros e seringalistas²⁰. Tastevin recrutou um

“negro” que já trabalhara na corte da seringa junto aos Tawari, dando um dos raros indícios do engajamento dos índios nessa atividade. Na verdade, o que ele não diz, é que os Djapa reunidos em Restauração foram atraídos pelo trabalho no seringal, o que, nesse caso, incluiu a plantação de cana e uma aparelhagem para produzir aguardente. Nesse texto, porém, o padre enfatiza o ambiente natural da floresta e as antigas roças antes de sua chegada na maloca. Como que para destacar sua distância da cidade e a sua condição de selvícola (no sentido de habitante da mata), uma dúzia de mulheres fogem para o mato. Ao invés de entender a reação no seu contexto (e o “negro” trouxe sua espingarda), Tastevin interpreta a fuga como um reboliço “irrazoável” (i.e., mesmo sabendo das perseguições aos índios e da opinião dos *civilizados*). Ele se põe no meio da área limpa, esboça um sorriso o mais amigável possível, e se utiliza dos seus *fracos conhecimentos do dialeto*. Fracos, segundo sua própria avaliação, porém, ele aprendeu algumas palavras úteis com os Wiri Djapa: “*todaye! Tawari, atcha*”, o que ele parece interpretar como ‘venha sou seu amigo’. Só que, como o seu *título* recebido dos Wiri, ele parece confunde *atcha* (atsa) – meu –, com *adē* (ad3) – eu. Apesar de jovem, o título adotado, *paico*, como ele parece ter entendido, implica em mais idade e certo respeito (*paiko*, lit. avó, às vezes significa algo como um ancestral de geração indefinida e termo usado para os homens nos rituais em que se recebe visita dos seres habitantes do céu). Apesar de não entender nada da fala das mulheres, estabelece-se um diálogo e um mínimo de comunicação. Depois que explicou a intenção de conhecê-los melhor, ele entra na maloca, e a descreve rapidamente. Sentado, “*para terminar de acalmá-los*”, resolve distribuir presentes.

Dessa maneira termina a primeira parte do artigo, suponho que em função de critérios obscuros da própria revista que adota a prática de cortar a história em pequenas ‘prestações’, embora ocupe ao todo não mais do que uma página. Os homens haviam viajado para dançar com os Kulina, e as mulheres se reuniram alegremente em seu entorno para receber presentes. Em seguida, ele descreve a aparência dessas “*Dryades*” (vestidas de um pedaço de pano, pintadas corporalmente e com ornamentos semilunares no nariz, tudo atualmente em desuso no Jutáí, exceto a pintura facial). Depois de desenhar esboçar o quadro, em que não deixa de demonstrar sua simpatia para com os índios, mas também ressaltar o lado exótico, ele menciona que deu um colar a cada uma. Então ele se surpreendeu ao ver aparecer os homens, quando já estava lamentando sua ausência, e a impossibilidade de lhes presentear com munição e redes. Aí então, em mais uma prova de certa precariedade de comunicação, Tastevin ouve que, ao contrário do que pensou, não foram todos os homens que estavam ausentes, mas só dois homens foram visitar os Kulina (um deles sendo Kulina). O chefe dos índios se apresenta como capitão-coronel Aro e imediatamente o padre invoca seu título de “*paico dos Wiri*” e, com a ajuda de suas notas, fornece uma lista destes. Havia anos que esses dois grupos diferentes não se viam, mas os índios lhe formulam um grande número de perguntas a respeito das outras aldeias e unidades Djapa que conheciam.

Com efeito, por mais de uma razão, os t3k3na sempre procuram informações a respeito dos seus parentes ou dos Djapa conhecidos (o termo t3k3na significa gente, “nós” Kanamari). O guia se impacienta e Tastevin assegura-se de um guia índio para seu retorno e, às duas horas da tarde, fica sozinho na maloca.

Assim começa a parte mais etnográfica da visita. Para início de conversa, Tastevin insiste em saber o nome do “clã” e, ao não quererem responder, ele repõe a questão com o seu conhecimento já adquirido: Você é macaco prego branco, ou preto? Lontra, tucano, cotia [trad. livre]? A resposta: Nós somos “*Amena-Djapa*”. Tastevin interpreta a resistência como algo que resultaria do fato de que nenhum branco ter-lhe-ia confrontado com essa pergunta. É interessante reparar que nesse trecho o padre estabelece sua primazia de descoberta. Ou seja, se ele não pode ser um descobridor ‘original’, tipo Cabral, ele é o primeiro branco a desbravar uma ‘terra cultural incógnita’. Por sorte, Tastevin tinha acabado de viajar num vapor em que se transportava um destes macacos “*curiosos*”, o que lhe dá o meio de satisfazer ao leitor católico com informação sobre um animal pouco conhecido até na região do Juruá. Dessa maneira, ele confere mais informação de teor exótico do que já contida no nome dos “índios”; ou seja, já pouco conhecidos e exóticos, tanto como “índios” quanto como ‘Kanamari’. O parágrafo sobre o macaco termina, assim, não por acaso, com a afirmação de que ele registrou uma primeira descoberta “(...) *que terá certamente seu preço aos olhos dos etnólogos*”. Um ‘descobridor etnológico’ em busca de reconhecimento dos etnólogos. Talvez aí tenhamos um indício sobre a razão do seu interesse e já vimos que a medalha que ganhou materializou esse tipo de prestígio (não obstante, a razão de buscar o prestígio nesse campo científico ainda permanece obscuro).

Em seguida, Tastevin comprovou a hospitalidade dos seus anfitriões e recebeu todo tipo de comida. Por fim, pelas mãos de uma mulher cantando na sua frente, ele ganhou uma cuia de caçuma de macaxeira, recebendo o líquido diretamente nos seus lábios. Sem que ele o explicita, ele se enquadra, dessa maneira, no tratamento dispensado a visitantes com alguma importância, parte dos bons modos t3k3na e de sua convicção de que caçuma é o dom de comida por excelência para visitantes, aliados como os *tawari*, e de uso ritual (dada ofertada pelas mulheres para os homens Kanamari dessa mesma maneira). Considere-se que o líquido espesso é de natureza fortificante e, em razão disso, complementar à refeição. Tastevin não enfatiza estas características, frisa que tomou uma “*bebida fresca e rica*”, em boa parte, confessa, para não ofender os hospedeiros. Há sempre um pouco de ambivalência presente no relato: a bebida é de boa qualidade, mas ele não a toma com naturalidade, apesar de, aparentemente, satisfazer seu apetite. Por outro lado, ele espera o resto da tarde para ver se haverá jantar, e, desistindo de esperar, contenta-se com as comidas doadas anteriormente, como banana e macaxeira assada. Nisto, ele, sem saber, coincide com a avaliação dos índios, que, como o padre, nem um pouco desprezam este tipo de bebida vigorante, mas também não a classificam

como uma refeição verdadeira (macaxeira cozida com carne de caça ou peixe, complementados depois com a caiçuma para encher a barriga de vez). É bem possível que o padre ainda não soubesse como as mulheres fabricam esse líquido grosso, parecendo um mingau: elas não só cozinham os pedaços de macaxeira no pote, mas também mastigam parte dos pedaços da raiz, e de alguma batata adicional, para devolver o mastigado ao pote. Hábito, como se sabe, muito comum na Amazônia, e que normalmente causa uma reação de recusa da bebida por parte dos kariwa que estejam a par desse processo de fabricação.

Para passar o tempo, Tastevin se ocupa em desenhar as pinturas corporais (hoje um material único, pelo menos parcialmente presente nos manuscritos) e se engaja num giro na maloca, indo de fogo em fogo, para identificar o nome de todos. Por fim, ele ainda desenha a casa de todos os lados (para alguns desenhos vale o mesmo valor histórico, até onde conheço o material). Ou seja, Tastevin utiliza algumas técnicas de investigação eminentemente etnográficas, numa sequência lógica: o nome do “*clā*”, registra o que é visível quando fora da maloca, a volta no entorno e o censo dentro da maloca com o nome dos indivíduos, fechando com a maloca em si mesmo. Quando o sol se põe, no entanto, o etnógrafo dá lugar ao padre. Ele junta os índios em torno, explica-lhes algo do catecismo, e os convida para entoar uns cantos religiosos, entre os quais um para a Virgem, em português, com refrão em Kanamari, composto junto aos Wiri. Parece que os cantos são um sucesso, mas o sinal da cruz é difícil de explicar e ensinar. Será com leve ironia ou condescendência que Tastevin registra que nenhum índio consegue reproduzir o sinal e que ele acaba segurando a mão de todos (sessenta pessoas), um por um, para fazer uma cruz com cada um. Seu sentimento não fica claro no texto. E a impressão para os seus leitores será de uma analogia com crianças pequenas, que precisam de ser ensinadas em tudo, com gestos? A distância cultural ele ilustra quando observa que uma cruz desenhada no chão evoca o nome de *aranha*, na língua Kanamari. Tastevin, aqui, numa revista católica, não explicita esta vontade missionária, mas, num manuscrito (sem data), ele fala da origem do canto que se entou por ocasião de mais de uma noite, e finaliza com ‘a esperança de que uma alma piedosa tenha dó desta tribo pobre e miserável na floresta e que se ache ajuda para a instalar entre os cristãos para melhor catequizá-la’. Ou seja, mesmo com uma tarefa predominantemente etnográfica, desde o início a missão de disseminar a sua religião persiste e ocupa um espaço simultâneo. Não lhe ocorre que o isolamento dos “coitados” seja intencional, justamente para evitar uma proximidade demasiada com essa “civilização”.

No final da cantoria, todo mundo já faz o sinal da cruz com um progresso notável e a assembleia se desfaz. A adesão ao gesto não sinaliza, evidentemente, a compreensão do seu significado simbólico complexo. No fim, Tastevin fica sozinho com uma família de velhos Wiri²¹. Como tinha dado

provas do seu conhecimento dos Wiri, o velho casal o inquire até ele se cansar das perguntas *metade em portugues e metade em tekena* (Kanamari) e ir dormir. Os dois o interpelam ainda *paternamente*, chamando-o *youpé, meu pequeno* – o que parece ser *yukpü* (meu filho, mulher falando), mas que para ele parece derivado de “*meu pequeno*” –, quando seus *novos avós* também se retiram (embora não seja o termo para *neto*, que ele levanta depois, corretamente, nas anotações por suposto posteriores a essa visita). A referência é interessante porque antes ele se apresentou como o *paiko*, “velho”, “avó-ancestral”, dos mesmos Wiri. Título baseado, naturalmente, no sentimento de autoridade de padre e de ser padre, posição na sociedade regional que lhe confere tal poder, e que lhe oferece alguma possibilidade de uma certa proteção. A aparente inversão lhe causa um certo divertimento, não só para entreter o leitor, mas, bem possivelmente, porque supõe que indica aceitação no grupo além do comum, e um sinal de inserção relevante para a sua pesquisa. Afinal, assim é interpretada, comumente, a inserção, pelos antropólogos na mesma posição, a rede de parentesco. Note-se, aliás, que os velhos moram neste grupo que não é o de origem, mais uma pista da mistura já em curso. De fato, não aqui, mas numa anotação avulsa (!), Tastevin comenta que o “chefe” na verdade pertencia aos Wadjo Paranim, e não aos “Amena”.

Chegamos assim à última parte do relato. Depois de contar como executou uma volta à maloca das famílias, ele sai para olhar os tapiris, com a ajuda de um *Potso* visitante. Ao retornar, espera pela sopa de *inhame ou mandioca* (que deve ser macaxeira), e aí o capitão lhe conta como *Tama*, que *vira Tamakori aqui* (nome que me parece ser mais difundido), criou os Kanamari: os Amena do cerne de ouricuri, alinhados e soprados com fumaça de tabaco, no outro lado do rio, entre os rios Eiru e Tarauacá; os *Putchu* do cerne de paxiuba (i.e. os *Potso*); os Cairara (macaca prego branco) de *coco-jacy*; os *Kachinaua* de coco de miriti, etc.. Tamakori ainda faz o peixe-boi de argila, e hoje mora no alto, no céu (para a mitologia, cf. Reesink, 2016). Informações em si bastante interessantes, à medida que, por exemplo, no Alto Jutai, local da nossa pesquisa, mas com uma população em sua grande maioria proveniente do Juruá, o mito de origem dos t3k3na incluiu uma gênese simultânea dos Kanamari, igual para todos os Djapa (diferenciando-se dos Kulina e Kaxinawá). Se correta a interpretação de Tastevin, o que parece bem possível, mesmo que, vale lembrar, estivesse o início de pesquisa e com uma comunicação bem precária, então há a possibilidade de que a conquista tenha provocado um deslize para uma unificação Djapa em termos de sua origem. Com a crescente mistura, os Kanamari se conceberiam miticamente mais unidos nas suas origens. Costa (2007, p.25, 273), no Itacoai e entre outros Djapa, também não encontrou um mito explícito para a diversidade Djapa. Esse autor afirma que hoje eles preferem enfatizar mais as similitudes de que suas antigas diferenças, e depois discute a mesma possibilidade da existência anterior de um mito com maior diversidade entre os Djapa (com mais detalhes, comparando

a sua situação no tempo da pesquisa com o tempo de Tastevin, tempo do processo da mescla dos Djapa)²².

No dia da visita os índios se ocuparam com as suas tarefas diárias. Um caçador vai caçar, mulheres vão pescar e as poucas mulheres que ficam logo são chamadas para derrubar uma árvore frutífera e colher os frutos. Só um homem doente permanece em casa. Descrição bastante familiar para o cotidiano comum numa aldeia, a não ser quando ele encontra as mulheres, ao retornarem com uma pequena quantidade de peixes embrulhados em folha. Daí sua conclusão de que pescam, quando, não obstante, ele não as tenha visto pescando. Dada a indisposição geral contemporânea contra a pesca por parte das mulheres, é mais plausível supor que Tastevin se precipitou, e que seja mais provável que ganharam os peixes dos homens, para levá-los para casa e prepara-los para a comida (é quase certo que os peixes fossem resultado de uma pesca com ‘veneno de pesca’, no igarapé, quando os homens costumam embrulhar os peixes em folha de banana brava). Trata-se de uma observação correta, mas uma conclusão não verificada, risco que, naturalmente, corremos todos. Outro tipo de falha potencial análoga se revela logo em seguida. Depois de refeição frugal, em que tudo é avidamente consumido, ele observa que o caçador deve administrar o líquido de um sapo para tirar o panema²³. De fato, o procedimento é comum na área de toda a Amazônia ocidental, entre povos de diferentes línguas e culturas (hoje famoso como o ‘kampo’ dos povos Pano). O veneno provoca vômito e mal-estar, e o padre observa que assim ele expulsa o panema do corpo e que é “*a sorte que circula nas suas veias*” (que direcionará as suas flechas). A interpretação é precipitada, por não se basear em exegese nativa, sendo que, embora ele acerte que há uma base corporal simbólica de significação cultural, não há garantia de que a última parte se sustente numa análise dos dados. Tastevin, não surpreendentemente, se antecipa, e se precipita, em interpretar observações e discursos, o que dificulta avaliar o rigor e a validade de seus relatos. Evidentemente, o problema em si consiste num desafio geral na antropologia e não é particular de Tastevin, mas, dados os exemplos, o seu estilo de ‘etnografar’ se revela mais suscetível ao problema.

Depois de descrever as tatuagens do líder da aldeia, chamado Aro (material também inédito, as tatuagens são quase em desuso atualmente), à noite, ele assiste a uma dança cujos traços descreve de modo semelhante ao que se observa mais contemporaneamente, e o dia termina com o catecismo e a reza, como no dia anterior. Mais uma vez, ele fica com os velhos Wiri e, julgando que precisa mais das suas vestimentas e do seu cobertor do que os índios, não acede ao pedido de ceder os objetos. De manhã, o mesmo Aro, na despedida, lhe dá dois chicotes de couro de anta para que passe o recado para os Wiri virem visitá-los (era praxe numa visita que houvesse chicotadas mútuas entre anfitriões e visitantes, hoje chamado de *peixe-boi* (em Kanamari é *mok dak*, couro de anta), cada um demonstrando seu valor). O padre se torna um mensageiro ao estilo Kanamari, que aproveitam a oportunidade para mandar

convites para grupos locais diferentes. Ou seja, ao que tudo indica, trata-se de mais um passo de tornar o mensageiro mais Kanamari. O mesmo vale para o gesto, na beira do mato, quando Aro ainda dá um colar de dente de jaguar ao padre. Sinal, talvez, simultaneamente de polidez e satisfação pela visita. O xamanismo e a cosmologia Kanamari atribuem papel de muita relevância a este animal (Carvalho, 2002; Costa, 2007, 2017). Em seguida, o Pima o guia pela floresta, nu, carregando sua bagagem e a roupa que o padre lhe deu para vestir e andar decentemente na cidade. Vale notar que o homem só se veste ao sair do mato e entrar na área “civilizada” (na volta certamente fará o oposto). Na cidade, o padre se junta aos colegas e os padres enchem o guia ainda de presentes antes que empreenda o retorno. Assim termina o relato da visita. “*Nous voilà maintenant amis...*”. Amigos, talvez, mas por parte dos Kanamari parece estar em curso uma incorporação simbólica que o Padre não tem condições de perceber.

A visita segundo os anfitriões

De fato, após sua viagem pelo Juruá e a sua visita aos “Amena”, Tastevin continuou a manter contato com esses índios e outros tsk3na, ampliando seus conhecimentos. Existem alguns registros publicados e inéditos do seu percurso de pesquisa, como numa carta de janeiro de 1924 (do Tarauacá, rio cuja foz se localiza próximo de Eirunepé), em que Tastevin se refere aos seus estudos in loco dos “clãs” ao Oeste de Restauração: “*Pucu-Djapa*” ou “*Tawari*”, “*Wadyo-paranim-Djapa*” e “*Ururu-Djapa*”, enquanto afirma ter recebido a visita dos mais próximos “*Amena-Djapa*” e “*Kadyu-Djapa*” todos os dias de outubro. Assim colheu “*numerosas notas linguísticas, etnológicas e religiosas*”²⁴. Vou me concentrar, todavia, na visita a área à montante de Eirunepé, porque grande parte dos Kanamari do Alto Jutai vieram desse local do Juruá, migrando à procura de uma região com mais tranquilidade e liberdade. Nesse grupo, que se apresenta geralmente como Wadjo Paranim, o padre não passou despercebido: o *Padre Conceição* (ou *Contesino*, como ficou conhecido Tastevin) integra o conjunto de narrativas orais.

Do nosso campo, no alto Jutai (1984), constam várias ocasiões em que foi narrado algo a respeito, sendo o principal narrador o índio mais velho da aldeia, Muyawan, nascido no Juruá e que diz que testemunhou a passagem desse padre na aldeia. A sua narrativa evidencia uma influência do padre que se estende para além de uma visita da história daquele momento. Como uma espécie de jesuíta que se apresentava como uma espécie de xamã para os Tupi da costa do Nordeste, ou na Serra de Ipiapaba, no Ceará, Tastevin postulava ser um “filho de Deus”. Mas, na verdade, a sua proposta de tradução para “ser um filho de Deus” coloca-o como um intermediário sobrenatural privilegiado além do sentido que ele buscava. Ou seja, pensando traduzir sua posição de autoridade de intermediário autorizado único, que é, na concepção católica, o sacerdote, ele foi enquadrado pela reinterpretação cosmológica dos índios.

O xamanismo perpassa toda a dinâmica da história e a cosmologia Kanamari (Carvalho, 2002), e, desse modo, uma reivindicação dessa natureza somente é possível ser traduzida em termos xamânicos. Se a posição de interlocutor privilegiado do sobrenatural pertence ao terreno intercultural comum entre o padre e seus anfitriões, certamente as associações divergem e implicam em serem autoridades de enunciação bem diversas. Na fala de Muyawan essa autoridade se estabelece logo no início, e o impacto simbólico do padre segue dessa posição. Vejamos a fala do Muyawan²⁵:

Muyawan: [registro somente aproximado do literal] *O padre vem passear, fazendo hihihhi na sua chegada e estavam com bastante medo, na maloca, que vinha para matar. Não, vem não, noktz, [não zangado, amistoso]. Você saber eu? Tamakori é o avô dele, o pai dele é Francisco, a mãe Maria. Não sabiam falar cariú [português] e perguntam como sabe fala nossa. Eu sou de Tamakori, Tamakori eu, mais dia eu também vai, você também vai, Muyawan [parente mais velho do mesmo nome]. Quando eu morrer eu vou para meu pai Francisco, e minha mãe Maria. Todos estes parentes estão no céu. O padre fala muito e canta, atsa paiko Tamakori, kodo naki atsa niama [palavra não clara] atsa pama [nosso avô Tamakori, no céu (está) minha mãe meu pai]. Ele mora em Eirunepé, com cozinheiro chamado Paulo (...). Faz muito tempo, eu era rapazinho pequeno. Outro padre não fazer mais não. [nenhum outro padre agiu assim] Aquele primeiro, neto de Tamakori, era Tamakori. Agora não fala com índio. Meu avô quem ensinou para mim, quem foi tawari, ensinar não, eu acompanhava meu avô. (...). Tu sabe Aro? Padre contou, Aro agora você saber. (...). Aro, eu não beber kuya [caçuma] não. Só garapa de naja, banana grande, ananá. Manda Aro tirar dois paneiro de ananá para ele beber. Vão buscar na roça, faz garapa, aí não beber logo não, lá o caneco. Não bebe kuya. Paiko não quer, só kuya de milho, mais maneira. Kuya de tawa [macaxeira] é muito pesado. Você acostumado eu não. Uma semana na maloca, vai voltar pra Eirunepé. Tu sabe, ele anda assim de bengala, devagarinho, olhando o mato o tempo todo [gesticula ao mesmo tempo]. Vai andando, até meio dia, o Pima, eu não passar em cima de pau velho não. Tamakori quando tá nesse mundo [a terra] não passa em cima de pau velho não [está na trilha do mato]. Bate, dói na canela da gente. Pima escuta queixada. Eu vai matar, não, não mata não. Mira minha carga, deixa lá. Pima deixar queixada, marcha deste mundo velho [ininteligível] [nestes intervalos conta fragmentos de mito]. Assim, padre contar assim. Saber ele, padre Conceição. Só ele mesmo contar. Contar para Aro. [conta sobre Adão], Aro, eu contar outra história. (...) primeiro mundo. Agora não, agora é outro, este mundo [tempo mítico, histórico, não o mundo atual]. Aquele mundo outro velho, não presta. Tem letra aqui, quando tu saber eu mostrar pra você. Só conversar Aro mesmo. Lá no Juruá, no César. Eu chegar aqui pra contar pra você, eu mostrar pra você. [descreve Aro como branco de pele e acrescenta que duas netas dele moram na aldeia; o padre diz que come arraia e jacaré, já sabia que os Wiri pensavam que ele não comia os animais, como pensavam dos regionais]. Eu vem contando tudo pra você. Não vai casar dois mulher mais não. Tamakori Deus. Tamakori já vem andar com índio. Eu vem passar aqui na sua casa pra tu saber. Quando tu não ver eu, tu não sabe nada, eu Tamakori. Tamakori mesmo? Eu Tamakori. Zé Francisco atsa pama, atsa hwa [avô] Wainha. Assim ele contar. Tu só sabe notícia velha. Tu nunca viu [Tamakori com cabeça pelada!]. Não rouba kariwa [branco] não. Você é Wadjo Paranim, não bota mais caruara não [pedra xamânica causadora de doença e morte, Aro nega que faça isso e também nega*

matar cariú, branco]. *Agora eu vou contar, mostrar até governo, até na terra dele, lá pro céu. Vai pro céu, levar pra Tamakori ver. Contar todinho mesmo. Leva letra pra paiko ver. Paiko ver, Wainha, pama também ver. Oh, Mawin vem cá. Para escutar bem você. Pama Mawin* [pai do narrador] [conta sobre os vários presentes que ganharam, sobre que tipo de comida comeram na casa do padre, até que tomaram guaraná, e que Aro, Podak, Mawin e Marawin levaram farinha e, ainda, que várias árvores e plantas lá foram plantadas pelos índios]. *Canta então “paiko não come peixe não, só poro do mato”. É o canto dele* [Começa a fazer gesto de sinal da cruz na testa, Ma. R. Carvalho ajuda-o] [conta vários fragmentos sobre cariú e que o padre, segundo os cariús, teria morrido num acidente de barco, mas, como não acharam o corpo apesar das buscas, dá a entender que não morreu]. *Eu tou contando, não é conversa à toa não, verdade mesmo. Quando eu saber, eu mandar professora. Quando eu morrer, eu manda não. Cariú engana muito pra você. Eu mandar pra você. Você não sabe bem gíria* [língua]. *Bora, nunca veio mais. Só agora.* [conta que foi aprender português, mas continua se referindo a professora prometida pelo padre]. *Eu mandar pra você* [acha graça e ri], *na escola. Mais dia, logo não, ensinar pro seus filhos. Já tá aqui, você tá aqui* [esta referência se deve ao fato de que Ma. R. Carvalho estava dando aulas de alfabetização, principalmente para as mulheres da aldeia; também estávamos dando aulas de matemática e ajudando nos esforços de cada um que chegava na casa onde residíamos para aprender a ler e contar; havia uma grande vontade de aprender, visto como meio para evitar a exploração de que se sentiam vítimas] (adaptado de Reesink, 2013, pp.126-129)²⁶.

A força do impacto do padre praticamente fala por si, mas algumas observações se impõem: como Tastevin não morreu, ele acabou por enviar uma professora com o atraso de aproximadamente sessenta anos, para ajudar a ler e ser menos explorado pelos regionais (veja a importância da “letra” na fala do padre). Por outro lado, o relato em português, apesar da aprendizagem dessa língua pelo narrador, ainda não é tão fluente. Um relato registrado em Kanamari sobre o mesmo episódio parece ter sofrido de certa inibição diante do gravador e não contém todos os detalhes. Não obstante, o relato gravado confirma, em grandes linhas, o depoimento anterior, acrescentando outros pontos: o padre se apresenta também como *Djapa* e *Wadjo Paranim*; as mulheres só vestiam a tanga tradicional; ele as chamava de “irmã”; quando descobriu que Aro estava na roça, ele o mandou chamar; Tastevin, por fim, também conferiu o nome de kariwa a todos os homens que ele, já na cidade, presenteou com um machado. Vale observar que no ritual Kohana, em que os vivos se relacionam com habitantes do céu que derivam do destino post-mortem, os homens chamam as mulheres de “irmã” (e vice-versa, “irmão”). Fica evidente, na narrativa, uma forte relação com o “céu”, um dos indícios de uma associação do padre com o sobrenatural dentro de um processo contínuo, obviamente, de reinterpretação t3k3na. Repare-se que, com detalhes deste tipo, o entendimento interétnico às vezes falhava mutuamente: segundo Tastevin, ele não mandou buscar ninguém, mas ao indagar pelos homens ele pode ter induzido as mulheres a entender que sim, afinal, o português delas, muito provavelmente, era quase inexistente. Diga-se, aliás, que o estilo dialógico da narrativa, com a ausência clara sobre qual é o interlocutor que

está falando (para quem ainda não conhece a narrativa), é comum nesse tipo de narrativa, assim como é comum nas falas sobre ‘o outro mundo’, o mundo da transformação do passado.

A riqueza de detalhes também faz parte do estilo. Evidentemente, o que o padre comeu, e o que os índios comeram na sua casa, importa aos Kanamari, demonstrando tanto a importância da comida e da sua fartura, quanto, ainda aos olhos dos t3k3na, a expressão mútua de grande reciprocidade em hospitalidade. Esses detalhes coincidem e diferem entre os relatos dos dois lados, fazendo com que resta a dúvida se será possível aferir se se trata do mesmo evento narrado pelos dois lados, ou não. A maior diferença inicial concerne ao nome do Djapa. Muyawan tende a se identificar como Wadjo Paranim, não Am3na, mas, como já dito, Tastevin afirma, em outro lugar, que o chefe dessa maloca era Wadjo, enquanto sempre localiza o grupo dos Wadjo no seringal Restauração. As duas aldeias, então, se localizam na mesma direção, a montante da cidade, mas uma mais distante do que a outra. Tudo depende também do momento do encontro. Por exemplo, no ms. anterior sobre o “Encontro” não há indicação do momento do acontecimento. Num outro manuscrito, sobre a “etnografia do Juruá” (certamente já em Paris), ele elencou as malocas e o Djapa a que se vinculam, e menciona um certo grupo com que se deparou em 1911: no lago Itanga, perto do seringal Pau furado, mas não esclarece se essa foi a primeira vez descrita no outro texto. O local provavelmente pode ser identificado no rio Juruá, acima de Carauari, perto da foz do Xeruã, rio de conhecido ocupação Kanamari e Deni (povo Arawa, muito próximos em língua e cultura aos Kulina, os Madiha). Em mais uma outra lista manuscrita, elencando os seringais do baixo e médio Juruá, figura um seringal de nome Pau furado. Ou seja, parece possível fixar data e local para a primeira experiência causada por seu entusiasmo etnográfico. O acaso satisfaz seu desejo de interagir com “índios” no “Encontro” com os Kanamari. No texto do “Encontro”, Tastevin menciona que tanto fazia a possibilidade do desejo se realizar com os Kulina ou com os Kanamari, mas, por subir a calha do rio Juruá, os mais prováveis seriam mesmo os Djapa e não os Madiha (o que acontecerá depois). Ora, trata-se, consequentemente, de um exemplo de como os seus manuscritos apontam para uma reconstrução possível, tal qual um quebra-cabeça.

Na menção posterior, o grupo de uma espécie de ‘primeiro Encontro’ é chamado de “Kawō-tyōnin-dyapá” (Kaw3 é o nome mais geral para quelônios). No entanto, a descoberta dos nomes e da existência dos Djapa ocorreu depois e, por isso, no texto do “Encontro” não há essa menção. Com o conhecimento adquirido ao longo do tempo, ele também adiciona dados sobre suas migrações e afirma que esse grupo tem uma origem geográfica bem diferente, e, ainda, que os encontrou em vários locais, muito mais a montante, em anos posteriores. No fim, comenta que na última vez que se deparou com eles, em 1925, estavam em vias de desagregação e assimilação. De fato,

no período da observação de Tastevin os diferentes Djapa e suas frações sofreram, em graus variados, os efeitos negativos da ocupação das várzeas do Juruá e a exploração da seringa. No texto publicado citado, ele não discute esses fatos, e, portanto, é de aguardar a consulta ao manuscrito de Paris para mais informações: ele afirma que os “Amena” primeiramente vieram de outro lugar, mais a montante, i.e., do rio *Eru*, de onde os Kulina os expulsaram (rio afluente do sul do Juruá). Antes de morarem perto de Eirunepé, passaram, depois da expulsão, no Tarauacá, perto dos Wiri Djapa (até hoje habitantes de um afluente do baixo curso do rio, também afluente do sul do Juruá, mais ou menos paralelo ao Eiru, mas um rio bem maior). Dessas andanças resultou que, perto de Eirunepé havia uma concentração de:

(...) quatro malocas situadas a três ou quatro horas de caminhada uma da outra que não é uma distância apreciável neste país deserto. São a começar de baixo para cima: os Amena-dyapá (macacos de cor escarlate) e os Kadyu-dyapá (jacaré) atrás de São Felipe; os Wadi-paranin-dyapá (macacos...) atrás da Restauração; os Pucú-dyapá (pássaro-cassique) mais conhecidos sob o nome de Tawari sobre as margens do Cayuá; os Ben-dyapá (hocco) ou Natok-dyapá (peixe acará) sobre as margens do São Vicente ou Cumaruhã. Um pouco mais longe são os Kadikili-dyapá sobre as margens do Camundé atrás de Santa Maria. Os Tawari veem algumas vezes residir a quinze minutos apenas dos Wadyu-paranin-dyapá e os Kadikili confraternizam-se mesmo com os Ben-dyapá. Mas as mudanças de relações são constantes entre todas as tribos. (citação que parece ser uma transcrição de Tastevin, porém sem deixar bem claro; Jatobá, 2016, p.132; outra informação põe os “Amona” antigos ainda em outros lugares).

No texto citado, depois das atribuições anteriores dos Tawari com outros Djapa, ele termina por identificar os Tawari como Potso Djapa. Várias informações desses deslocamentos ainda seguem, mas o que importa aqui é reter que houve muitas migrações, mortes e fragmentações, e que a área logo acima de Eirunepé, na época da visita, aparenta ser uma ‘área de refúgio’ e, pela quantidade de Djapa aí reunidos, digamos, uma *área de refúgio de concentração* de uma parte significativa dos Kanamari. Uma área de refúgio não no sentido de uma fuga para terras desconhecidas, mas para igarapés e terras que, nesse caso, tradicionalmente pertenciam a outros Djapa. Para os Wadjo, e outros, trata-se de uma diáspora fora de seu território tradicional. Atualmente, a Terra Indígena Mawetek compreende mais ou menos a mesma área. Em todas, até onde dá para saber, as malocas-locais de habitação se misturavam com gente de mais de um Djapa, todavia, cada moradia se associava a *um* nome de *um* desses Djapa. Ou seja, uma imagem de auto-identificação – e a sua identificação para o alter – como se fosse um prolongamento do tempo pretérito, quando, segundo afirmação unânime dos Kanamari, todos praticavam a endogamia e autonomia de cada unidade. Prática que perdura até os dias de hoje (Carvalho, 2002; Costa, 2017; Gama, 2020).

Conclui-se que os Wadjo Paranim também se mesclavam com pessoas de mais dois outros Djapa (tais como os *Ururu*, mencionado para 1924), e que

se inseriam numa rede de relações de relativa proximidade. Aliás, a história desse Djapa mostra que depois de serem forçados a sair do local onde hoje está erigida a cidade de Eirunepé, originalmente tomada pelo seringal São Felipe, eles se afastaram gradativamente desse sítio, indo se fixar cada vez mais distante. Um movimento que consistia em uma mudança de um igarapé para o igarapé vizinho mais distante da cidade. Apesar desse movimento forçado, Eirunepé sempre é referido como o seu local de origem. Por volta de 1920, e nos anos subsequentes até a saída de Tastevin da Amazônia, essa rede continuou a existir, o que implica em algumas possibilidades para a interpretação do relato indígena. Apesar de estar associado aos Amena, a presença de uma líder Wadjo aponta para a possibilidade de que alguns Wadjo aí viviam, e que a história de Muyawan deriva dessa fonte. Uma outra é que os Wadjo tivessem incorporado a narrativa dos vizinhos, como se fossem eles mesmos ou incorporado depois de operar uma fusão de pessoas originárias do outro Djapa. No caso, Tastevin acredita que ouviu corretamente a afiliação do grupo como sendo Am3na, para fins de relações ao exterior da aldeia, mas pode se tratar de um engano, ou até de um despiste. De qualquer modo, pela mistura em curso – o que o missionário não procurou registrar, em profundidade, nesse texto –, a aldeia se apresenta assim, porém, agrega, potencialmente, naquele momento, alguns Wadjo além do chefe, inclusive o Mawin, pai do narrador. Num manuscrito de anotações, não bem organizadas, Tastevin elenca um censo que contém gente com os nomes citados, todos sob a rubrica *Wadyu Paraniñ de Monte Alegre*. Será coincidência, ou não, que se repetisse um evento igual entre os Wadjo, e que inclui um chefe chamado Aro, interlocutor privilegiado – como o relato destaca, e do que se deduz do texto do padre –, e um índio chamado Pima, que o guia de volta? Os nomes dos Djapa tendem a ser específicas de cada um, mas, até onde sei, nem sempre isso acontece. Todavia, apesar da sobreposição de nomes Wadjo e da aldeia, há divergências em alguns pontos e a comparação não é conclusiva. Desse modo, alguns indícios sobre a aldeia visitada coincidem, enquanto outros revelam disparidades que ultrapassam os equívocos interpretativos mencionados.

Portanto, não obstante as coincidências, não se justifica o pressuposto de que haja duas descrições de um mesmo acontecimento. Pela exposição, infelizmente um tanto longa do leque de possibilidades se deduz que não há como decidir qual seria o caso. Por outro lado, é seguro que se trata, pelo menos, do mesmo gênero de narrativa. Como diz a carta de 1924, nessa época, o padre estava ligado a essa rede formada pelas aldeias próximas, sendo bem possível ter ido, inclusive, à aldeia dos Wadjo. Resulta a impressão que o padre fora convidado para visitas por todos os grupos locais da rede, ao mesmo tempo em que ele recebia todos os índios que iam visitá-lo na cidade. Por isso, as narrativas de Muyawan até podem ser um amálgama, uma condensação criativa de mais de uma visita, até a aldeias diferentes (Carvalho, 2002, p.79). Nesse sentido, talvez se justifique que a narrativa seja tomada como um ‘molde paradigmático’ das visitas do missionário-etnógrafo em seu período

de maior aproximação etnográfica com os Kanamari. Desse modo, uma certa reconstituição e contraposição de narrativas é relevante para a análise, ao auxiliar o pesquisador em perfilar, digamos, as congruências e as dissonâncias interculturais mútuas, na interação. Por exemplo, na cena inicial se vê que, na visão dos índios, o padre chega de um modo um pouco mais *t3k3na* do que ele mesmo narra no seu relato: gritando *hihihi* e *nokti* (*nokt3*). Isto lhe conferiria mais legitimidade para uma posição de intermediário sobrenatural. Tastevin, em outros momentos, revela que aprendeu esta expressão, que significa “não chego bravo e para briga”, e pode tê-la usada, embora eu não saiba precisar quando aprendeu a frase. Em suma, trata-se de um comportamento de alguém versado na etiqueta Kanamari. Mais um sinal, segundo a narrativa, de como Tastevin se enquadra nos modos e práticas Kanamari e se destaca claramente da imensa maioria dos kariwa, e do seu desprezo, mais ou menos geral, pelos modos de ser e viver indígenas.

Um outro exemplo vai na mesma direção: beber caçuma. Tastevin diz que bebe o que lhe oferecem. Muyawan afirma, ao contrário, com muitos detalhes, que o padre ordena o uso de certas frutas e que ele explica a razão pela qual não toma aquela feita de macaxeira. É bem possível que não tomava mesmo, já que, como já dito, o processo envolve a mastigação da raiz, ou de uma batatinha adicional, pela preparadora da caçuma, que na sequência lança a raiz/batata mastigada no líquido. Fato que, uma vez do conhecimento da pessoa, costuma causar repulsa e recusa por parte dos kariwa. Como Tastevin não especificou qual caçuma tomou, não se pode decidir essa questão, mas certamente continua sendo possível que no evento relatado ele tenha tomado mingau de macaxeira, por desconhecimento do processo, mas, ao apreender o processo, tenha negado a aceitação depois. O único certo aqui é que ele, a partir de momento incerto, rejeitava a caçuma de macaxeira. Por outro lado, a qualificação do narrador ser caçuma de macaxeira ser “*pesado*”, provavelmente é motivada pelo seu vínculo com o mítico e o sobrenatural. Uma narrativa um pouco menos conhecida no Jutai relata como um xamã forte, solteiro, morando sozinho, toda noite buscava duas mulheres Kohana do céu para cantar no terreiro. Elas traziam sua própria caçuma porque beber a bebida da terra as impediria de retornar ao céu (Reesink, 2016, pp.287-288). Ou seja, ao recusar a caçuma pesada e beber uma variante mais leve, parece que Tastevin mantém sua autonomia para subir ao céu de corpo inteiro, em vida.

Em suma, as almas vivem no céu, algo que faz parte das congruências circunstanciais que, em si, prepararam um certo terreno cosmográfico em comum. Tamakori se retirou dessa terra e se movimentou rio abaixo para subir ao céu, seu *locus* atual. Os rios vazam para os confins da terra e depois sobem para os dois céus para caírem novamente aqui: quando é tempo de seca aqui, é tempo de cheia ali, e vice-versa. Tamakori, certas entidades sobre-humanas, e as almas transformadas moram no céu, em condições especiais, similares, mas com dissemelhanças significativas em relação à terra. Tastevin

encontrou um xamã nos Wiri que lhe contou haver passeado duas vezes no céu e, não obstante certas qualidades celestiais atraentes, preferiu a terra. Nos rituais, as almas e certas entidades descem para cantar, e visitar os vivos na terra, e, por via dos corpos dos cantadores, tomam caiçuma, exceto o caiçuma de macaxeira: essa caiçuma “pesa” e as impediria de retornar ao céu. Desse modo, o comportamento do padre, que se funda numa lógica da poluição alimentícia e corporal, pode ser lido numa chave do cosmo-xamanismo t3k3na. Congruências fortuitas, mas que aos poucos compõem um quadro significativo para uma hipotética composição interpretativa dos Kanamari.

Portanto, essa ligação cosmo-xamânico não surge gratuitamente. Já vimos alguns indícios de como o padre assume uma posição de destaque na intermediação. O próprio Tastevin, evidentemente, enseja com suas afirmações esta interpretação. Na sua visão só ele é o legítimo representante de Deus. Como “*filho de Deus*”, de um “Deus Pai”, e já sabendo da existência do criador Tamakori, invocando ainda ser um *paiko* (também usado para os índios ancestrais e dançarinos rituais), dão-se as condições de interpretá-lo como um entendido no sobrenatural, um agente do sobrenatural. Verifica-se, na sua genealogia, que ele propõe ser o neto de Tamakori, mas que o narrador também o reporta como dizendo *eu, Tamakori*, como se fosse até mesmo o próprio criador cosmológico. De certa maneira, ser neto, filho ou o próprio Tamakori conflui no relato, como múltiplas possibilidades que podem ocorrer ao mesmo tempo. Uma capacidade de transformação típica do tempo do Primeiro Mundo. O relato sugere a leitura da identificação com Tamakori em outro ponto. Tastevin não passa por cima do pau caído, igual ao criador. Com efeito, no Itacoáí os Kanamari muitas vezes explicavam a visita do padre como sendo do próprio Tamakori (Costa, 2007, p.255).

Tal identificação pode causar a impressão de uma certa ambivalência que, todavia, provavelmente, não causa muita estranheza aos t3k3na. Afinal, nos mitos, quando assim o desejava, Tamakori também se transformava em diversos outros seres vivos. O princípio cosmotransformativo geral da mudança substancial, corporal, e temporária, que alguns agentes dominavam no primeiro mundo, faz com que Tastevin bem pudesse ser o próprio Tamakori (um adjetivo para veicular com mais economia de que se trata de uma capacidade de ‘transformação no e do cosmos’). Talvez a Pessoa extra-humana mais capaz de dominar a capacidade cosmotransformativa. Se, no Alto Jutai, normalmente não encontramos uma afirmação sobre uma equivalência de algum xamã com o principal partícipe de ação cosmológica, por outro lado, o xamã histórico mais forte nas narrativas registradas por nós (chamado Djanim), não hesitava em se cognominar Tamakori (Carvalho, 2002, p.343). Tanto o xamã forte menos conhecido do Jutai quanto o Djanim são consideradas pessoas históricas. A agência de Tastevin como mensageiro de ‘reordenação cosmológica’ passe, aparentemente, por ser um filho-neto de Tamakori com uma forte possibilidade de ser o próprio que desceu da

sua moradia no céu. Tal qual os mensageiros xamãs mais fortes que também conseguem essa proeza de se locomover vivos para o céu²⁷.

Tudo indica que um fato inusitado contribuiu muito para o prestígio sobrenatural de Tastevin (o que ele narra num dos seus manuscritos). Numa visita aos Wiri Djapa ele simplesmente mastigou e consumiu um djohko, uma *pedra* xamânica, vetor de ação transformativa que os xamãs guardam no corpo (ou por ser perigoso manter todas no corpo, quando não precisam para uso imediato, ou quando é uma pedra grande, guardam em uma lata de leite ou outro receptáculo). Ele intencionava mostrar a falsidade da ‘crença’, mas, ironicamente, firmou sua reputação como um xamã, já que esse especialista é o único humano que pode realizar tal ato sem sofrer as consequências fatídicas. Na opinião Kanamari, uma pessoa normal não se arriscaria, nem sobreviveria, à ingestão corporal de uma substância com tal agência potencialmente mortal. Uma performance dessa grandeza se propagou, sem dúvida, ainda que não disponhamos de uma comprovação documental, como uma notícia entre todos os grupos locais t3k3na do Juruá. Ou seja, a sua pessoa configura-se não tanto quanto um padre, mas antes um xamã, um descendente direto, literal e não figurativo, de Tamakori, ou até se assemelhando, e se identificando, ao próprio criador: um xamã forte, excepcional, como aquele que trouxe as almas ou que visitou o céu ou a principal Pessoa agente sobre-humano das transformações cosmológicas (Reesink, 1991; Carvalho, 2002, pp.296-305). Tudo converge e se sobrepõe, Tastevin insiste que ele vai ao céu, se juntar a Tamakori e aos seus parentes, igual aos Kanamari que, no entanto, ao morrer viajam para aldeias separadas, uma para cada “*nação*” (segundo os próprios dados de Tastevin). Mais amplamente, quando entra numa aldeia, Tastevin ainda se identifica como Djapa e “*gente*”, até como Wadjo. Ou, no relato publicado, como um Amena entre os Amena, se reportando a uma atitude que, segundo os manuscritos de que disponho, depois que aprendeu a conduta, ele sempre replica ao chegar numa aldeia.

O padre tem uma mensagem que não deixa de proclamar com muita ênfase. Uma mensagem forte que realmente ressoa até hoje. Provavelmente ele ficaria satisfeito por, ainda hoje, no Alto Jutai, se sabe cantar o que compôs naquele tempo, e até esboçar o sinal da cruz. Nas suas visitas ele insiste sempre de que fala a “verdade”, enfatiza a sua autoridade de fala, e que tem uma ‘notícia nova’. Nesse processo, pelo que parece, realmente acabou sendo aceito como um interlocutor privilegiado e autorizado para falar da ordenação do cosmos e do comportamento correto dos Djapa. Nesse aspecto, o grande xamã Djanim o precedeu em algum sentido, já que, na sua viagem ao céu, aprendeu o ritual Kohana. Uma viagem ao céu é privilégio dos grandes xamãs, e, ao seu retorno, esse agente adquiriu uma autoridade para produzir criatividade sociocultural: ensinou um ritual que se pratica hoje (a partir das instruções recebidas). Talvez, portanto, o fato de Tastevin se vangloriar da influência que exercia sobre os Kanamari não seja mera bravata ou um auto-elogio

exagerado. Sua parentela é com “*Deus*”, e ele exorta os índios com conselhos semelhantes ou iguais aos que sempre se afirma que Tamakori dava antes de subir ao céu. Como se Djanim e Tastevin se conectassem ao Primeiro Mundo e à sua ordenação transformativa inerente.

No fim da criação do cosmos na terra, Tamakori subiu de *corpo inteiro*. Não passou pela morte como os comuns. Os xamãs excepcionais antigos conseguiam o feito de subir ao céu por meios sobrenaturais fortes, mas foram instruídos a retornar somente depois da morte. O mais famoso no Jutai, o mencionado Djanim, depois que foi enterrado, no mesmo dia, ao anoitecer, subiu de ‘corpo todo’. Assemelhado a Tamakori, sendo seu parente próximo, semelhante ainda aos maiores xamãs, Tastevin deverá seguir o seu destino: não morrer, mas subir ao céu de corpo inteiro. Com efeito, circula a versão de que ele desceu o rio todo, até onde a terra se junta à camada celestial, para subir ao céu e visitar Tamakori. Repetiu, desse modo, a viagem ‘cosmotransformativa’ do próprio Tamakori. Mais importante ainda, e que se frisa também em outras narrativas, e o que é sempre lembrado, ele não morreu no acidente de barco em que estava viajando, no Juruá. O narrador descreve que todas as intensivas buscas para achar seu corpo foram em vão. Claro, diz ele triunfalmente sobre esta bobagem, o padre subiu de “*corpo inteiro*”. O próprio padre alegou, na narrativa, que ele vai se juntar aos seus pais e Tamakori no céu. Tastevin não morreu, como, aliás, presença da professora comprova, com lógica infalível: ele afirma que a enviará somente quando estiver vivo. Tastevin morreu em Paris sem saber que ele tinha sobrevivido a um terceiro acidente potencialmente mortal (ele mesmo menciona que sofreu duas tentativas de assassinato, o que pode ter contribuído para sua saída). Nem ‘morte matada’, nem ‘morte acidental’, mataram-no para os Kanamari; ele subiu ao céu de corpo inteiro.

Há um indício de que a relação surgiu já nesse embate de interpretações que ele mesmo provocou ao longo das visitas. Tastevin anota, à mão, num manuscrito datilografado, que os Wadjo lhe perguntaram se ele morria! Há de se duvidar se o padre apreciava esta sobrevida, afinal, não pretendia ‘incorporar’ tão literalmente sua doutrina, uma *identificação* ²⁸. A sua mensagem não se estendia ao ponto de propor que ele mesmo não passasse pela prova da morte. Ou, que fosse ressuscitar no mesmo dia, ao anoitecer. Certamente, Tastevin não ficaria satisfeito com essas interpretações. É de se supor que ele mesmo subestimou a complexidade da comunicação transcultural e a aptidão para a reinterpretação tk3na. Ou seja, do modo como a sua mensagem se transformou em algo distintamente Kanamari. Vejamos um outro exemplo. O padre deve ter falado de Adão, Noé e a enchente, mas o tema recebe uma torção Kanamari. A macaxeira e outras plantas da roça são buscadas no céu, tal qual o seu lugar de origem no mito do urubu que traz estas benesses para seu sogro terrestre (antes, na terra ainda não havia essas plantas essenciais). Ou, ainda, todas estas coisas introduzidas precisam de uma transformação

adicional, pedida novamente a Tamakori. Foi o caso da macaxeira, recém-chegada na terra, que sangrava quando cortada, o seu sangue impedindo seu consumo. Nessas narrativas o padre acaba avalizando falas que, com certeza, não protagonizou.

A narrativa de Muyawan já deixa entender uma ‘operação cogno-afetiva de síntese criativa’. Basta aqui aduzir um exemplo disso, um mito que recria a origem da mulher (que conhecemos só fragmentariamente). Tamakori esculpiu uma mulher de madeira para ele, mas o seu irmão, Kirak, descobre-a e a convence a ter relações sexuais. O seu pênis é cortado pelo fechamento da vagina, Tamakori o retira depois, joga o órgão na água, e esse se transforma em uma espécie de peixe (chamado literalmente de “pênis de Kirak”). Ora, o padre, muito provavelmente, nem conhecia a história, muito menos falaria em atividade sexual dessa forma, mas é citado como se tivesse falado isso, e que teria asseverado que agora se poderia consumir o peixe tranquilamente. O mito da costela de Adão figura depois na origem da mulher do irmão de Tamakori ²⁹. Certas narrativas bíblicas acabaram por entrar em tradições de transmissão de saber. Mas se Tastevin, como um Tamakori ou um xamã forte, trouxe mensagens sobre novos modos de conduta para o mundo daquele período, ele corrobora premissas antigas: o padre ensina a não jogar caruara (djohko) nos outros, e não existe uma orientação mais “tradicional”. Talvez a recepção de sua mensagem tenha se fortalecido justamente em função de se imergir no fluxo de transmissão e da necessidade desse tempo de criação de interpretações de um cosmos em parte em desfragmentação. Uma confluência de fluxos de transmissão que, numa metáfora vegetal, se assemelham a um *enxerto cosmológico*.

À guisa de conclusão

O que é possível de reconstituir deste embate de interpretações, não surpreenderá em seus contornos mais formais: duas apresentações de si que sofrem de dissonâncias e congruências comunicacionais parciais. Procurou-se, conscientemente, congruências compartilhadas de ‘fatos cósmicos’ que parecem, no entanto, fortuitos, tal como o destino da alma e o fato de que o céu dos salvos também é um protótipo, esterilizado, da ‘vida boa’ (eterna). Tais congruências parciais sustentam duas cosmologias de tradições interpretativas bem distintas. Aqui chama a atenção a composição e a aceitação da autoridade de Tastevin. Porém, sobressai aqui uma operação de ‘bricolagem sintética’ que fundiona, por um lado, a apresentação de si mesmo de um agente imbuído de sua autoridade religiosa, e, por outro lado, a premissa socio-xamânica que funda e perpassa o cosmos Kanamari (Carvalho, 2002). Vimos que a sua história se enquadra em um molde indígena e produz uma modulação Kanamari; sintetiza-se uma Pessoa excepcional com predicado sociotransformativo que enunciava até mitos que não narrou. Não há, portanto, e não surpreendentemente, uma simples transferência aculturativa, mas um processo complexo de interpretação,

uma transculturação, o desenvolvimento de uma elaborada composição cosmo-xamânica criativa de sua personagem e sua mensagem. Naturalmente, o pouco domínio da língua portuguesa por parte dos índios permite uma liberdade de interpretação maior, mas o continuado processo de interpretação e composição criativa se realizou num nível bem mais profundo.

Em suma, elenquei uma séria de coincidências cosmográficas, de comportamentos, práticas e de postulações cosmológicas de Tastevin que permitiriam aos t3k3na compor um quadro de indícios que o confirmam como um agente cosmo-xamânico: a composição desse quadro, naturalmente, leva para avançar uma hipótese da interpretação, já que selecionei os elementos e se trata de uma reconstrução difícil. Na visão Kanamari do Jutai o tempo mitológico, ‘cosmotransformativo’, é marcado por um termo específico: o Primeiro Mundo, em português. Porém, o mundo atual não está distante, e pode irromper na contemporaneidade. O tempo de Tastevin tem sido traumático para os Kanamari em geral. Os t3k3na conceberam como fortemente negativos os eventos em curso, tais como a mistura dos Djapa e o deslocamento de seus locais de origem. Ora, se o tempo de Tastevin consistia dos tempos históricos em rebuliço, de mudanças bruscas, o período evocava os tempos da transformação do primeiro mundo, de Tamakori. Ou seja, tudo indica que os t3k3na estavam apreensivos, num tempo de incertezas, e, portanto, de certa maneira predispostos a aceitar a chegada e presença de agentes cosmo-xamânicos que pudessem orientá-los, tal como esperar uma solução fornecida pela vinda de professores.

Não obstante, o enquadramento nessa categoria não implicou na aceitação de todas as instruções e proposições de Tastevin. No relato manuscrito de *“Une rencontre avec les Indiens Canamaris”*, ele relata um encontro um pouco diferente daquele relato publicado. Vários aspectos se assemelham ao texto do *“Séjour”*: o desejo de conhecer e missionar entre um povo novo, um povo que desconhecia qualquer ‘assistência religiosa’, de modo que até parece estar se referindo a um mesmo evento. Aqui o missionário, entusiasmado pela oportunidade, ficou apreensivo com sua recepção, não obstante, ele já conhecesse algo da língua Kanamari, o que lhe ajuda muito ao ter franqueado o acesso à aldeia. Antes de chegar, Baway acompanhou Tastevin no caminho rumo à aldeia. Já durante o percurso o missionário lhe dirigiu algumas palavras da sua ‘nova mensagem’ e lhe informou:

“-Ouça-me Baway, o pai que está no céu nunca teve uma cabeça!

-Ele não tem cabeça teu pai do céu? Isso é muito engraçado! E ele não está morto?

-Não! E não tem braços, também.

-Não há armas?

-Não! E sem pernas, sem barriga, nada, nada podemos ver ou tocar.

-Ei! Disse meu Baway, e manteve-se pensativo.” (Jatobá, 2016, p.93)

Tastevin procura passar a imagem de Deus, o “pai do céu”, como não tendo um corpo. Baway estranha o fato de não ter corpo e reflete sobre a asserção. Pelo lapso que parece ter ocorrido entre o evento e a escrita, resta a suspeita de se tratar de uma redação adaptada às palavras do xamã pelo escritor. Não obstante, reportar-se ao questionamento e reflexividade do Baway se conforma, muito provavelmente, ao ocorrido. Num manuscrito, Tastevin reporta que Baway é o xamã dos Wiri Djapa. Um xamã forte, diga-se, porque ele se locomoveu mais de uma vez ao céu e conversou com Tamakori. Na sua presença celestial, o xamã notou que Tamakori falava e se vestia como um kariwa, enquanto lhe oferecia carne de porco, de galinha, e café (Costa, 2007, p.301). Se Tastevin, num movimento clássico, traduz Deus com o nome de Tamakori, ele o introduz, paradoxalmente, como um espírito, um ser sem corpo, num cosmos em que o corpo e suas transsubstanciações predominam (Reesink, 2016, capto. 15). O céu de Baway já virou se transformou em um local diferente, e Tamakori como uma pessoa extra-humana que se adaptou à nova realidade da conquista kariwa. Terreno que certamente fortalece a aceitação da pretensão de Tastevin de ser neto, ou filho, de “deus”, e de trazer novas mensagens cosmológicas. Qual teria sido a ponderação de Baway sobre a ‘descorporificação’ de Tamakori não fica clara na parte do texto a que tenho acesso. Aparentemente, o xamã expõe a noção às outras pessoas, mas a reação não está clara.

Há uma anotação, todavia, que ilumina haver limites para o mensageiro de “deus”. Num acréscimo, à mão (sic), no manuscrito “*Mitos dos herois civilizadores*”, Tastevin relata um incidente significativo, sem indicação de lugar ou data (talvez entre os mesmos Wiri, já que se trata de uma discussão teológica). Ele sabe que Tama não levou a mulher para o céu e tenta identificá-lo como Jesus, como ponto de partida para a evangelização. Rapidamente acontece um embaraço:

– as mulheres: Tama, Jesus Cristo levou com ele *itsaro*? [Tastevin explica: a mulher o acompanhava?].

– Tastevin (segundo ele, sem refletir!): Sim. [Ou seja, ele não entende bem e pensa que a pergunta é sobre o *ciru-përë*, ornamento de meia lua que os homens, especialmente o chefe, portam no nariz; então, sob a influência do equívoco, ele responde sem pensar].

– as mulheres: gritam de alegria e batem as mãos.

– homem zangado (levanta-se): Não é verdade, é mentira! [os homens protestam e nitidamente discordam do falante com uma reação inesperada; nota-se como as mulheres questionam a ordem e se evidencia uma autonomia interpretativa de gênero].

Não fica claro como Tastevin contornou o incidente, talvez em algum lugar, em um outro manuscrito, haja uma outra versão. Tastevin, em contrapartida,

conta o acontecimento para ilustrar que foi a primeira vez (sic) que encontrou resistência, e a primeira vez em que sua palavra claramente foi posta em dúvida. Ou seja, ele admite um equívoco de comunicação, na busca consciente, de operar uma identificação para sua ação ao missionizar, defrontando-se com um limite à sua autoridade em afetar algo que diz respeito a uma premissa sociocultural forte: a dominância masculina no domínio sobrenatural, xamânico. Resumidamente, em três pontos: os “heróis transformadores mitológicos” são pessoas masculinas, e as mulheres, definitivamente, jogam um papel transformativo menor; a figura de líder central na localização do Djapa antigo, os antigos “chefes verdadeiros”, sempre eram homens, e Costa detecta uma assimetria englobante nessas posições-chave que, de certo modo, essencializavam e expressavam em sua “pessoa-corpo” o nexo necessário central à formação da própria unidade (localizado na foz de uma bacia hidrográfica que constitui o território do Djapa; Costa, 2010; 2017); as mulheres não são xamãs³⁰. Tenho a impressão, diga-se de passagem, de que Tastevin costumava nomear o seu ‘deus’ como Tamakori. Talvez essa experiência inicial o tenha convencido a não tentar uma analogia estrutural com a sua equivalência com Jesus.

De todo modo, por um lado, Tastevin aprendeu algo sobre certos cuidados e ruídos comunicacionais, e sobre o limite de sua autoridade. Por outro lado, para os “Amena”, os Wadjo Paranim, e provavelmente entre todos os tɔkɔna, Tastevin se compôs como uma grande autoridade, um porta-voz de autoridade cosmo-xamânica, um homem que não morre, ou seja, um grande xamã com um capital xamânico que o legitimava para pronunciar novas regras em tempos sociotransformativos. No entanto, a sua voz não se impôs como ele pretendia, e o diálogo revela algo sobre as compreensões, as dissonâncias e as transformações mútuas. Configurou-se, sem grande surpresa, um embate de significações, de interpretações, em uma malha de convergências, divergências, congruências, dissonâncias, de sobreposições ou justaposições, de articulações sintáticas e confluências que geraram enxertos cosmológicos. Ou, talvez, uma ‘equação de componentes cosmológicos’ que gerou uma nova concepção afeto-cognitiva. Até o limite em que o embate se configurou como um conflito de premissas cosmológicas fundamentais. Convém lembrar, é claro, que a exploração nesse artigo é provisória, sujeita a revisão do elenco de indícios interpretativos, e precisando transcender os limites estreitos do material aqui utilizado. Nesse momento, a conclusão provisória indica que Tastevin podia se vangloriar de sua grande autoridade e influência, de ser um ‘agente externo de transformação’, mas que, por outro lado, ele ignorou, profundamente, o processo de identificação (de certo modo uma *identificação*), e a composição e equação cosmo-xamânicas, razão pela qual os seus ‘influenciados’ o transformaram em um partícipe ‘à la tɔkɔna’.

Notas

¹ Iniciei a pesquisa a convite da colega e companheira do Programa de Pesquisa dos Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (PINEB), a profa. Ma. Rosário Carvalho. A intenção era ampliar o Programa, já em andamento desde fim de 1971, e ampliar os horizontes etnológicos comparativos para todas Terras Baixas da América do Sul (cf. Carvalho e Reesink, 2018; uma intenção desde o começo presente). As pesquisas redundaram em teses de doutorado da qual uma está publicada em Carvalho (2002) e a outra em Reesink (2013; 2016). Agradeço a excelente e antiga colaboração e, nesse caso, a sua revisão desse artigo. Também agradeço a leitura do colega que, com muito conhecimento de causa, fez um parecer detalhado e que ajudou a clarificar vários pontos. Aprovou, ainda, a publicação mesmo que expressou discordâncias sobre o argumento defendido aqui.

² Na sua tese Costa (2007) se aproveita de um acesso maior ao material do arquivo (como veremos mais adiante). Todavia, em função do seu objetivo etnográfico e analítico, Costa se utiliza só de parte do material dessa fonte, não obstante transcreve algumas partes dos manuscritos. O mesmo ocorre no seu livro mais recente (Costa 2017) em que discute a relevância da “relação de alimentar” como uma chave significativa de compreensão da lógica sociocultural especificamente Kanamari. Muito recentemente, Gama (2020) se aproveitou de notas de Tastevin para esclarecer pontos da trajetória histórica dos Tsunhuak Djapa. Jatobá (2016) analisa textos e material manuscrito sobre Kanamari, todavia, de um ponto de vista completamente diferente da etnologia.

³ A população que Costa pesquisou também veio do Juruá, sendo majoritariamente Bim Djapa, mas se fixou no rio Itacoáí, rio de refúgio tal qual o Jutai (incluindo também pessoas dos Kadjikiri Djapa, Hitsam Djapa e Potso Djapa). A diferença parece ser que alguns Kanamari no Jutai afirmam que seus ancestrais e os seus Djapa já habitavam o Jutai antes da chegada de membros de outros Djapa vindo do Juruá. Os altos desses rios são próximos dos Juruá, porém, o Itacoáí vai na direção da fronteira com Perú enquanto o Jutai quase corre paralelo ao Juruá. Os Bim Djapa viviam rio acima de Eirunepé, perto da foz do rio Gregório e mais próximo do alto Itacoáí, enquanto a área que hoje se localiza a cidade de Eirunepé pertencia aos Wadyo Paranim Djapa, mais próximo do alto Jutai. As diferenças socioculturais entre as unidades Djapa é uma questão em aberto e, no futuro, pode complicar um pouco mais a interpretação que segue.

⁴ Os padres holandeses também obtiveram licença de copiar a parte manuscrita do punho do Tastevin e boa parte do que vi em Paris, mas, até onde foi possível averiguar no final de 1988, não levaram tudo para Tefé. Hoje a numeração das suas caixas estão disponíveis no site da ordem em <http://www.spiritains.org/qui/archives/classe1.htm>. O padre Theo van Zoggel copiou um manuscrito sobre os seringais do Juruá de 1919-20 encontrado no arquivo de Tefé, segundo soube nos anos 80. Pelo que entendo dos textos reproduzidos em Jatobá (2016), muito material de Paris está em Tefé. Não sei se fora algum papel deixado por Tastevin ou uma outra cópia do material que levou. Não é impossível que algum papel tenha ficado em Tefé e de que não haja cópia em Paris.

⁵ Carneiro da Cunha conhece o material manuscrito e, ao contrário da minha visita, obteve licença para copiar todo material disponível e levar para a USP (Carvalho, 2002). Ela também incorporou uma lista de referências feita por um padre holandês de Tefé na bibliografia final. Esse material já fazia parte de uma lista compilado por João dal Poz, no início dos anos 90, mas essa lista não parece ter sido publicada (agradeço a gentileza de João dal Poz de me mandar uma cópia). No Juruá, a paróquia de Carauari também tem material e um pedaço inédito foi publicado num livro sobre mitos feito por índios Kanamari em colaboração com um missionário protestante (Sass, 2007, pp.17-18). No entanto, me parece que também é cópia do material francês.

⁶ Fonte <http://spiritains.forums.free.fr/defunts/tastevin.htm>, em novembro de 2014. Trata-se de uma coleção de pequenas biografias de padres, escritas por colegas. Nota-se um conhecimento íntimo da vida de Tastevin, mencionando, por exemplo, a sua atitude de estudioso atestada pelas suas infatigáveis leituras e anotações. Ou, quando enfatiza a importância da sua língua original, revelada quando enunciava palavras bretão no seu leito de morte. Em outro lugar se afirma até que aprendeu o francês somente por imposição de sua mãe (<http://www.spiritains.org/qui/figures/carte/tastevin.htm>, escrito pelo padre arquivista R. Tabard). E mais, se afirma que ele era falante de hebreu, tupi e outras línguas europeias. Realmente, ele estudou os últimos falantes do Nheengatu em Tefé, a língua geral tupi, e publicou sobre a língua antes de entrar na área etnológica. Talvez isso o induziu a apreciar fortemente sua capacidade para a linguística. O problema, conhecido entre linguistas, é que um falante multilíngue – alguém com facilidade de apreender línguas – não necessariamente é um bom linguista.

⁷ Faulhaber agradece, salvo engano meu, ao mesmo padre arquivista em respeito a sua pesquisa de 1989. No livro ela se reporta ao padre como falecido (Faulhaber e Monserrat, 2008, p.199). Sinalizo que Faulhaber também analisou a obra de Tastevin em outras publicações, mas que a sua discussão levar-nos-ia além dos limites desse artigo.

⁸ Esse material serviu já para pesquisas linguísticas, mas pouco para pesquisas antropológicas. O linguista W. Adelaar (2000) conseguiu copiar o manuscrito com a lista de vocábulos e estabeleceu firmemente a sua inclusão na família Katukina-Kanamari. Esse linguista ampliou a família com uma ligação mais antiga com Harakmbut (Peru) e sugere a possibilidade, a confirmar, de uma conexão com Macro-Jê. Hoje as pesquisas linguísticas incluem vários novos trabalhos (veja por exemplo, Queixalós e dos Anjos, 2006). O pesquisador Queixalós também procedeu com um levantamento nos arquivos e levou o mesmo material para Brasília.

⁹ Novamente, de alguma maneira, alguns desses pontos já foram notados pelas organizadoras das coletâneas. Pretendo aqui acrescentar algumas notas que esclarecem, ou aprofundam, algum entendimento às suas observações.

¹⁰ Por isso mesmo citado também por Carvalho (cf. Carvalho, 2002, p.74). Todas as autoras que estudaram o material – Carvalho, Cunha e Faulhaber – concordam que Tastevin em absoluto pretendia ser um teórico, e que o valor do material reside

em suas observações concretas. O problema já mencionado, e reconhecido por todas também, permanece ser uma grande falta de sistematicidade nos rascunhos e as mais diversas notas, ainda mais, como aqui, na margem da folha.

¹¹ Faulhaber (2008, p.24-25) acrescenta que Tastevin não aceitava críticas facilmente e entrava em polêmicas. O que pode ser um ingrediente na sua ruptura com Rivet e outros autores. Ela encontrou um manuscrito de Nimuendaju para o Handbook, na época da Segunda Guerra Mundial, em que criticava duramente as afirmações linguísticas de Tastevin sobre os Mura. O trecho foi suprimido para a edição final do Handbook.

¹² Tão timidamente que ele, numa carta enviada à revista *Missions Catholiques* (1914, T.46) aproveita para falar mal dos diretores da “evangelização positivista” no Brasil, e que só pode ser o recém-instalado SPI (Serviço de Proteção aos Índios, uma caracterização, aliás, bastante justa). Esses diretores ganhariam bem para não sair das capitais do Estado a não ser por curto tempo e se destacariam em tomar medidas coercitivas contra as “*muito justas represalhas dos Brancos contra os maus feitos dos Índios*”. O interessante nele é que depois ele realmente mostra pontos importantes do outro lado, o genocídio, o etnocídio, o sofrimento social, e, portanto, as razões nativas. Será útil, no futuro, mapear melhor em que medida, e quais, estereótipos e pré-noções Tastevin gradativamente descartou.

¹³ Nos estudos geográficos os mapas, muito detalhados, se destacam e há bastante informações a respeito de população e economia, mas não há o mesmo aprofundamento (e estranhamento antropológico) pretendido para os povos indígenas. O manuscrito sobre *le fleuve Yurua* inclui o médio e baixo rio enquanto as publicações, reunidas por Carneiro da Cunha, se dirigem muito mais ao alto, região Pano. Essa parte do rio acabou tendo uma atenção menor na obra (por exemplo, perdido no material, existe um censo de Carauari).

^{14 14} Algumas vezes dava certo. Costa (2007, p.86) cita um exemplo de um canto com uma tradução que faz sentido. Só essa verificação já é bastante trabalhosa e precisaria também de ser feita com todo material disponível no Arquivo.

¹⁵ Creio que foi um engano. Ele passou dois anos em Eirunepé, aí sim em contato muito regular com grupos locais Kanamari dessa parte do Juruá. E num artigo geral de 1927 ele declara conhecer a região toda exceto o Envira e o Jutai (trad. em Faulhaber e Monserrat, capto. 1) .

¹⁶ Em uma carta acompanhante ao superior a quem estava mandando o manuscrito do artigo, Tastevin explica que escreveu o relato ao pedido de uma revista, mas que deixa ao critério do destinatário avaliar se, após sua correção, vale a pena a enviar uma revista de sua escolha.

¹⁷ Do modo que o relato se situa no tempo, trata-se da visita posterior ao reportado na publicação da visita ao São José dos Canamaris, com o qual demonstra várias semelhanças (“*a lingua deles é bárbara*”). Seria o mesmo grupo de 1910 e de uma visita em 1914 (Tastevin, 1920, p.172; Carvalho concorda). Carvalho (2002, pp.70-86) analisa o material de Tastevin e cita o mesmo artigo, utilizando-se também do

meu artigo original. Portanto, aqui vou me deter mais nos pontos em que me parece ser possível de estender as análises anteriores.

¹⁸ Isso porque somente depois entendeu que havia descendentes de outros Djapa entre os Wiri. Essa mistura é, em si mesmo, muito importante na história Kanamari, e que ele não compreendeu bem. Na verdade, o que é relevante para o fenômeno das unidades Djapa, eles devem ter se apresentado como Wiri, ou seja, como se não fosse um Djapa misturado pela força da conjuntura histórica pós-conquista.

¹⁹ A grafia “Amena” deveria ser “*Am3na*”. Tastevin utilizou várias grafias para esse som que o português não conhece (p.ex. “ö”). Trata-se de uma vogal alta central fechada, não arredondada (Carvalho, 2002, p.11) que se parece com o inglês “*cut*”. Por isso os missionários linguistas do Summer Institute usaram o “*u*” na tradução da bíblia. Costa (2007) também usa essa grafia apesar da confusão potencial na pronúncia para um falante brasileiro. Carvalho usa um símbolo “*3*” e que usarei aqui: p.ex. “gente” é *t3k3na*.

²⁰ Aliás, vale notar que, embora Tastevin não escondia as suas opiniões, isso não o parece ter levado a contrariar frontalmente a discriminação regional contra os índios, nem que ele não se indisponha frontalmente com os seringalistas. Em matéria religiosa, porém, Tastevin não recuava: ele afirma ter escapado duas vezes ao assassinato ao se recusar a atender a um pedido de um serviço religioso irregular nos olhos da Igreja. Faulhaber (Faulhaber e Monserrat, 2006, p.2), por outro lado, informada pelos arquivos, atribui a sua saída para Paris a problemas paroquiais causados pela sua posição a favor dos índios.

²¹ Os habitantes da maloca se retiram para “*casinhas mosqueteiros*”, pequenos tapiris, todo fechado para deixar de fora os mosquitos. Meu consultor na tradução estranhou essa prática, segundo ele fora do comum entre os Kanamari. Ele aventou que se fizesse algo como dormir espalhado na floresta pelo temor de um ataque iminente. Como vimos, pela fuga do pessoal da maloca na chegada e os preconceitos que Tastevin confrontou, realmente, nos seus próprios olhos, a situação dos índios não deve ter sido tão tranquila. Por outro lado, para os Bim Djapa do Itacoai investigados por Costa (2010), essa situação teria sido a norma naquele tempo. Ao mesmo tempo, como Costa (2013; 2017) adverte, não sabemos as variedades socioculturais dos Djapa originais. Os Bim Djapa, e outros Djapa que ele pesquisou, se localizavam ao norte dos Djapa discutidos aqui. Ou seja, nem mesmo se a diferença seja atribuível a essas variedades, ou a uma memória mais restrita do ‘tempo antigo’. No caso dos Katukina, o fato de serem Pizda Djapa para os *t3k3na*, Jaguar Djapa, causou a impressão de serem semelhantes aos Djapa do conjunto Kanamari. Porém, a pesquisa de Deturche (2009) mostrou diferenças muito significativas. Desse modo, a presente análise também corre alguns riscos interpretativos que o leitor deve manter na mente. Deturche, aliás, compartilha da opinião de que a literatura atual sobre os Kanamari-Katukina ainda não resolveu todas as questões enfrentadas por Tastevin.

²² Em quase todas, senão todas, as histórias indígenas, verifica-se uma profunda traumatização sociocultural pela dominação interétnica. As perdas demográficas e

territoriais e a “mistura” consequente certamente qualifica esse processo histórico de mudanças como causa de um sentido cogno-afetivo de profunda perda e perigo para todos os Djapa. “O problema que os Kanamari colocam ao narrar a sua história é o mesmo que lhes atormenta a todo momento: como viver com parentes num mundo que se encontra misturado?” (Costa, 2007, p. 36; veja Carvalho, 2002). Um desafio existencial e sociocultural, portanto, que afeta as pessoas tanto individual quanto coletivamente. Sahllins, só como exemplo porque também não foi o primeiro, já chamou atenção sobre esse aspecto geral em 1968: “Once discovered, they were rapidly colonized, baptized, and culturally traumatized – “acculturated” is the technical term.” (Sahllins 1968: 1). O termo utilizado comumente, *contato*, é algo correto na sua amplitude que abarca a sua aceção de englobar todo tipo de relação e comunicação estabelecida entre os dois lados. No entanto, historicamente se trata mais precisamente de modalidades de uma *conquista* que causou, e causa, modalidades de um *trauma sociocultural* dentro de um *regime de relação assimétrica* (Azevedo, 1959) que marca variantes de um *colonialismo interno* (Casanova, 1963). Algo sempre presente na sociedade brasileira, mas que recrudescceu imensamente nos últimos anos e se encontra *normalizado* pelo ‘governo’ federal atual. O antropólogo de história indígena parece mais um ‘conquistólogo’ e um estudioso de traumatização sociocultural (para a noção de *trauma social*, como se entrelaça intrinsecamente a pessoa individual e o nível coletivo, e quais quadros interpretativos prevalecem nos casos de *social suffering*, veja em especial a obra de Das e Kleinman (p.ex., Kleinman, Das and Lock, 1997).

²³ Como havia muito pouca comida para sessenta pessoas, mesmo os ossos que ele joga fora ainda são disputados pelos meninos. Isso ele chama de ser “econômico”, o que não deixa de ser, mas que também indica uma grande vontade de comer. Se tivesse sido uma refeição opulenta, teria constatado um apetite e uma quantidade de comida consumida por pessoa bem maior do que por ele mesmo. Mais uma vez, as circunstâncias ditam a observação, que aqui deriva do fato da curta duração da visita.

²⁴ Ao contrário dos “Katukina”, aliás, não encontrei manuscritos em preparação para os Kulina ou os Pano; o que ilustra sua aproximação com esse povo. Ma. R. Carvalho (2002, p. 81-6) resumiu as informações Kanamari que dispunha num quadro único (mesmo sendo um resumo, o quadro abrange cinco páginas).

²⁵ Devo acrescentar que soubemos que Muyawan faleceu. O falecimento ocorreu depois de minha visita de 1988 ao Alto Jutai e antes da nossa visita, com Ma. R. Carvalho e a colega Kadya Tall, ao Eirunepé, alguns anos depois. Muyawan tinha uma personalidade forte e gostava de contar e partilhar conosco as suas histórias. Nesse caso em particular, veremos adiante uma razão especial para isso.

²⁶ Como compartilhamos os esforços na pesquisa, Carvalho às vezes registrou as mesmas falas e às vezes um dos dois pesquisadores registrou os diálogos das ocasiões em somente um dos dois participava (sobre Muyawan; Carvalho, 2002, p. 57-60).

²⁷ Quem partilha do mesmo nome mantém uma relação especial um com outro. Em língua Kanamari, *ikidak* - *idoko*, em que o primeiro significa ‘meu velho’, e, suponho, o outro se referir a ‘meu novo’. Ou seja, por hipótese, como sendo semelhantes entre

si, o que torna o uso do nome Takamori uma possibilidade de similitude metafórico com consequência habilitadora.

²⁸ A variante ‘identificação’ só pretende ser uma clara indicação do processo da criatividade em jogo, ou seja, a ‘sociocriação sociocultural de sentido’ dos Kanamari. Não se trata de qualquer referência à identificação, ou à própria antropologia, de ser “ficção”. E o “capitão” aqui é o Aro, não o Cook. Os visitantes correm o risco de uma ‘deificação’ ou ‘sobrenaturalização’. No nosso caso, uma ‘xamanização’ em uma composição cosmo-xamânica. De qualquer modo, apesar das diferenças, podemos dizer que as visitas de Tastevin são, nos termos de Sahlins, uma série de acontecimentos que deslizam para eventos.

²⁹ Há muitas variações nas narrativas míticas. Aqui interessa como o padre *Contesino* se mescla às narrativas de origem, que explicam o cosmos atual e regras para o comportamento dos Djapa.

³⁰ Os Kanamari conheciam a força e o perigo oferecido pela a sociedade regional, e, também, alguma noção da posição do sacerdote nesta (o que, evidentemente, terá sido um outro fator que contribuiu a identifica-lo). Portanto, o risco de se tornar um Capitão Cook é diminuto.

Referências

- ADELAAR, WILLEM F. (2000). Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la amazonía occidental: harakmbut y katukína. In Luis Miranda (org.), *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica* (pp. 337-343). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- AZEVEDO, THALES. (1959). Aculturação dirigida: notas sobre a catequese indígena no período colonial brasileiro. In *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia* (pp. 77-98). Recife: Universidade de Pernambuco.
- CARVALHO, MA. Rosário. (2002). *Os Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: FCJA.
- CARVALHO, MA. Rosário, e Reesink, Edwin B. (2018). Uma etnologia no Nordeste brasileiro. Um balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 87(3), 71-103.
- CASANOVA, PABLO González. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6(3), 15-32.
- COSTA, LUIZ. (2007). As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental (Tese de Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- COSTA, LUIZ. (2010). The Kanamari Body-Owner. Predation and Feeding in Western Amazonia. *Journal de la société des américanistes*, 96(1), 169-192. <https://doi.org/10.4000/jsa.11332>

- COSTA, LUIZ. (2017). *The owners of kinship. Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: Hau books.
- CUNHA, MANUELA Carneiro da (Org.). (2009). *Tastevin, Parrassier. Fontes sobre os índios e seringueiros do alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- DETURCHE, JEREMY. (2009). *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie* (Tese Doutorado em etnologia). Université de Paris Ouest, Paris, France.
- GAMA, VICTOR S. Gil Serpa da. (2020). Os Tyonwük-Djapa: história e assimetria no alto rio Jutai (Dissertação em antropologia social). PPGAS-MN, Rio de Janeiro, Brasil.
- FAULHABER, PRISCILA. (1998). *O lago dos espelhos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FAULHABER, PRISCILLA, e Monserrat Ruth (Orgs.). (2008). *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- JATOBÁ, FRANCISCA Jane Vieira. (2016). *A epistemologia unitária da linguagem nas sociedades matrízicas amazônicas. Constant Tastevin e os Katukina-Kanamari* (Tese de doutorado). PPSCA-UFAM, Manaus, Brasil.
- KLEINMAN, ARTHUR., Das, Veena., and Lock, Margaret. (Orgs.). (1997). *Social suffering*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- LOUKOTKA, C. (1963). Documents et vocabulaires inédits de langues et de dialectes sud-américains. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s. T.LII, 7-60. <https://doi.org/10.3406/jsa.1963.2001>
- QUEIXALÓS, FRANCISCO, e Dos Anjos, Zoraide Gonçalves da Silva. (2006). A língua Katukina-Kanamari. *Liames* 6, 29-59. <https://doi.org/10.20396/liames.v6i1.1445>
- REESINK, EDWIN B. (1991). Xamanismo Kanamari. In D. Buchillet (Org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- REESINK, EDWIN B. (2013). *Narratio Kanamari*. Recife: Ed. UFPE.
- REESINK, EDWIN B. (2016). *Imago Mundi Kanamari*. Recife: Ed. UFPE.
- RIVET, PAUL. et Tastevin, Constant. (1921). Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá, et des régions limitrophes. *La Géographie*, 35, 449-482.
- SAHLINS, MARSHALL. (1986). *Tribesmen*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.
- SASS, WALTER (org.). (2007). *Tâkuna Nawa Bûh Amteiyam Amkira, Mitos Kanamari*. São Leopoldo: Editora Oikos.
- TASTEVIN, CONSTANT. (1920) Le Baptême d'un hameau 'Saint Joseph des Canamaris'. *Annales Apostoliques*, 36(6), 170-175.

- TASTEVIN, CONSTANT. (1922). Chez les 'Singes à figure écarlate'. *Missions Catholiques*, tome LIV, 574-575, 586-587, 596-598.
- TASTEVIN, CONSTANT. (2008) A região do Solimões ou médio-Amazonas (Amazonas, Brasil). In Faulhaber, Priscilla. e Monserrat, Ruth (Orgs.), *Tastevin e a etnografia indígena* (pp. 13-38). Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- TASTEVIN, CONSTANT. (2009) O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925. In Cunha, Manuela Carneiro da (Org.), *Tastevin, Parrassier. Fontes sobre os índios e seringueiros do alto Juruá* (pp. 136-171). Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- VERNEAU, D.R. (1921). Contribution a l'étude ethnographique des Indiens de l'Amazonie. (D'après les documents recueillis par le P. Tastevin). *L'Anthropologie*, tome XXXI, 255-278.