

Volumen 12, número 1, 2021

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 | 2021

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 12, número 1, 2021

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 12(2)

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

Comité editorial

Germán Palacio
Instituto de Investigaciones Imani,
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
Ingrí 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

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:

Amurabi Oliveira

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Anhuti João Rivelino Rezende Barreto

NEAPI – Faculdade Salesiana Dom Bosco, Brasil

Arturo Gomez Insuasti

Universidad Nacional de Colombia

Camilo Torres Sánchez

Universidade do Estado do Amazonas, Brasil

Carlos Gilberto Zárate Botía

Universidad Nacional de Colombia

Fernando Jose Herkrath

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Brasil

Geraldo Andrello

Universidade Federal de São Carlos, Brasil.

Gilton Mendes dos Santos

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Jefferson Quadros

Universidade do Estado do Amazonas, Brasil

Jose Joaquin Carvajal

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Brasil

Juana Valentina Nieto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Julia Otero dos Santos

Universidade Federal do Pará, Brasil

July Salima Cure Valdivieso

Centro de Pensamiento Amazonia, Colombia

Lina Maria Hurtado Gomez

Universidade Federal do Sergipe, Brasil

Lino João

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Luis Eduardo Acosta

Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-SIN-CHI, Colombia

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

Manuel Martin Brañas

Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Colombia

Manuela Carneiro da Cunha

University of Chicago, Estados Unidos

Marco Alejandro Tobón Ocampo

Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Brasil

Martha Suarez Mutis

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Brasil

Melissa Oliveira

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Monica Palma

Consortio Onehealth Colombia-Wisconsin

Óscar Espinoza

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Raphael Colliaux

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Sanderson Oliveira

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Thomas Moore

Centro Eori de Investigación y Promoción Regional

Puerto Maldonado, Perú

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

Impresión: Editorial JL Impresores SAS. Nit. 830000468-4. Calle 10 A N° 68 c 45 Bogotá, Colombia.

Impresa en papel Earth Pact 70 g., 300 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.

Contenido

- 10 | EDGAR BOLÍVAR-URUETA
 LUISA ELVIRA BELAUNDE
 GILTON MENDES DOS SANTOS, (EDS.)
 Presentación: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19 (Parte II)
Presentation: Reflections and perspectives on the COVID-19 pandemic (Part II)
Apresentação: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de Covid-19 (Parte II)
- 18 | LUIS ALBERTO MIRANDA GOVEIA
 Covid-19 e acesso à água na Amazônia brasileira
COVID-19 and access to water in the Brazilian Amazonia
COVID-19 y el acceso al agua en la Amazonia brasileña
- 43 | ANNE GABRIELE LIMA SOUSA DE CARVALHO
 ALESSA CRISTINA PEREIRA DE SOUZA
 Como a pandemia da Covid-19 vem afetando o cotidiano das comunidades universitárias do nordeste Brasileiro?
How is the COVID-19 pandemic affecting the everyday life of university communities in northeast Brazil?
¿Cómo la pandemia del COVID-19 está afectando el cotidiano de las comunidades universitarias del Nordeste Brasileño?
- 65 | VANDREZA SOUZA DOS SANTOS
 LEIDE MARIA LEÃO LOPES
 EDILSON DE CARVALHO FILHO
 EDFRAM RODRIGUES PEREIRA
 O descumprimento das medidas públicas adotadas contra a Covid-19 na cidade de Tabatinga, Amazonas, Brasil
Non-compliance with public measures adopted against COVID-19 in Tabatinga city, Amazonas state, Brazil

El incumplimiento de las medidas públicas adoptadas contra el COVID-19 en la ciudad de Tabatinga, Amazonas, Brasil

82 | JULIANA MITOSO BELOTA

MARIA DO SOCORRO DA SILVA JATOBÁ

GEORGE HENRIQUE REBÊLO

Da pandemia à antidemocracia. Poder público, povos indígenas e perspectiva: um relato sobre negligência estatal
From pandemic to anti-democracy. Public power, indigenous peoples and perspective: An account on State negligence
De la pandemia a la antidemocracia. Poder público, pueblos indígenas y perspectiva: un relato sobre la negligencia estatal

106 | BEATRIZ DE ALMEIDA MATOS

BRUNO PEREIRA

CAROLINA RIBEIRO SANTANA

FABRÍCIO AMORIM

LEONARDO LENIN COVEZZI DO VAL SANTOS

LUCAS CRAVO DE OLIVEIRA

Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil

Violations of the health rights of isolated and recently contacted indigenous peoples in the context of the COVID-19 pandemic in Brazil

Violaciones de los derechos a la salud de pueblos indígenas aislados y recientemente contactados en el contexto de la pandemia COVID-19 en Brasil

139 | TANIA YIMARA MARTÍNEZ FORERO

Reflexiones en torno al nacimiento en tiempos de pandemia de coronavirus en Leticia, sur de la Amazonia colombiana

Reflections on birth in times of coronavirus pandemic in Leticia, southern Colombian Amazon

Reflexões sobre o nascimento em tempos de pandemia de coronavírus na Leticia, sul da Amazônia colombiana

- 151 | CYNTHIA CARDENAS PALACIOS
LUCERO REYMUNDO DÁMASO
¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condecorcanqui, Amazonas
Where are we going to take our ill? Narratives of two awajún leaders about COVID-19, Condecorcanqui, Amazonas
Onde vamos a levar nossos doentes? Narrativas de duas lideranças awajún sobre o Covid-19 em Condecorcanqui, Amazonas
- 169 | LUCERO REYMUNDO DÁMASO
La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios
The jungle without forests. Story about gold, deforestation and COVID-19 among the Arakbut from a native community in Madre de Dios
A selva sem florestas. História sobre ouro, desmatamento e Covid-19 entre os Arakbut, de uma comunidade nativa em Madre de Dios
- 187 | EMANUELE FABIANO
SAMUEL NURIBE ARAHUATA
Kurunabirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)
Kurunabirus. An urarina look at the creation of diseases and new contagions in the Chambira river basin (Peruvian Amazon)
Kurunabirus. Um olhar urarina sobre a criação de doenças e novos contagios na bacia do rio Chambira (Amazônia peruana)

201 | DAGOBERTO LIMA AZEVEDO

JAIME MOURA FERNANDES

JONILDA HAUWER GOUVEIA

LILIANE LIZARDO SALGADO

SÍLVIO SANCHES BARRETO

JUSTINO SARMENTO REZENDE

Breves narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura do Coronavírus em Manaus, Brasil

Brief indigenous narratives about the infection, treatment and cure of Coronavirus in Manaus, Brazil

Breves narraciones indígenas sobre la infección, el tratamiento y la cura del Coronavirus en Manaus, Brasil

Iconografía

216 | REMBER YAHUARCANI

Retratos de la pandemia: pintura y fotografía desde la chacra de mis padres

Portrays of the pandemic: paintings and pictures from my parent's Garden

Retratos da pandemia: pintura e fotografia do roçado dos meus pais

Artículos de investigación

235 | THYAGO GONÇALVES MIRANDA

ANA CLÁUDIA CALDEIRA TAVARES MARTINS

Sociobiodiversidade e conservação na Amazônia: o caso da feira livre de Abaetetuba, Pará, Brasil

Sociobiodiversity and conservation in the Amazon: the case of the Abaetetuba open market, Pará, Brazil

Sociobiodiversidad y conservación en la Amazonía: el caso del mercado abierto de Abaetetuba, Pará, Brasil

- 262 | JOÃO PAULO BORGES DE LOUREIRO
MARCOS ANTÔNIO SOUZA DOS SANTOS
MAELMA RODRIGUES DOS SANTOS
INGRID TAYANE PEREIRA DE SOUSA
Evolução da sustentabilidade da Cooperativa dos Extrativistas da Floresta Nacional de Carajás após aplicação do método MESMIS
Evolution of the sustainability of the Cooperative of Extractivists of the Carajás National Forest after application of the MESMIS method
Evolución de la sostenibilidad en la Cooperativa de Extractivistas del Bosque Nacional de Carajás después de la aplicación del método MESMIS
- 281 | GILTON MENDES DOS SANTOS
GUILHERME HENRIQUES SOARES
Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação
Unruly Amazon: relations out of range to the idea of domestication
Amazonia indomable: relaciones fuera del alcance de la domesticación

Presentación: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia de COVID-19 (Parte II)

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

Presentación: Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de Covid-19 (Parte II)

Edgar Bolívar-Urueta
Luisa Elvira Belaunde
Gilton Mendes dos Santos

Cómo citar: Bolívar-Urueta, E., Belaunde, L.E., y Mendes dos Santos, G. (2021). Presentación: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19 (Parte II). *Mundo Amazónico*, 12(1), 10-17. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.94031>

En el presente número de la Revista Mundo Amazónico publicamos la segunda parte del dossier especial “Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia de COVID-19”. Los 11 textos incluidos en este número se suman a los 13 ya publicados en el Vol. 11, No. 2 de 2020, formando un conjunto de 24 artículos. Todos los manuscritos fueron recibidos a finales de junio de 2020 durante la primera ola de la pandemia de COVID-19.

Cuando comenzamos a organizar la segunda parte de nuestro dossier, a mediados de octubre, teníamos la impresión de que habíamos pasado el momento más crítico de la emergencia sanitaria en la Amazonia, y que los artículos recibidos en junio retratarían una situación del pasado. De hecho, a finales de 2020, los estudios publicados de inmunoprevalencia con datos de ciudades como Manaus,

Edgar Bolívar-Urueta Profesor Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
eebolivar@unal.edu.co

Luisa Elvira Belaunde Profesora Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.
lbelaunde@unmsm.edu.pe

Gilton Mendes dos Santos Profesor PPGAS – Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
giltonmendes@ufam.edu.br

Leticia o Iquitos indicaban que la mayor parte de la población de estos lugares ya había sido contagiada por el virus y el efecto de la famosa “inmunidad de rebaño” estaría cerca. Además, se escuchaban noticias internacionales de un número importante de vacunas recién desarrolladas y exitosas. Creíamos que ya habíamos experimentado la peor parte de la pandemia y una segunda ola, en este contexto, sería menos probable.

Después de las fiestas de diciembre y la relajación de las medidas individuales y colectivas de protección, enero del 2021 nos sorprendió con fuertes rebrotes, noticias de nuevas variedades del virus con mutaciones más infecciosas, datos poco alentadores relativos a la corta duración de la inmunidad de quienes ya habían sido contagiados, crecientes evidencias de casos de reinfecciones y nuevas crisis por sistemas de salud saturados por la cantidad de nuevos pacientes.

Al publicar el presente conjunto de artículos tenemos la sensación no solo de su vigencia sino de haber regresado preocupantemente a momentos tan, o más críticos, que los vividos en el primer semestre de 2020. Por ello la urgencia de poder aprender más de las lecciones de estos tiempos difíciles que amenazan en convertirse en un nuevo presente etnográfico, a no ser que podamos pensarnos y contarnos el relato actual de modo que no nos paralice, sino que permita multiplicar las capacidades colectivas de protección de la vida.

Todos los artículos, de una u otra forma, destacan un cómplice fracaso Estatal marcado por las tardías, insuficientes o desenfocadas acciones para garantizar el derecho a la vida. Destacábamos en el primer número la importancia de abordar la actual situación de crisis desde un análisis de la continuidad y transformación de las prácticas y teorías nativas de respuesta a grandes eventos de vulnerabilidad de los grupos sociales y el territorio.

En este segundo número, con miradas de la Amazonia brasileña, colombiana y peruana, encontramos análisis agudos de problemáticas desde, a groso modo, tres grandes ángulos o escalas. En primera medida, el análisis de problemáticas estructurales regionales que inciden en la crisis actual, tales como las falencias en infraestructura sanitaria y acceso al agua potable; los efectos del confinamiento en los procesos de inclusión étnica, racial y de género en la educación superior y la ineficiencia e inoperancia de las medidas públicas de restricción de movilidad y distanciamiento social. En segunda instancia, las críticas y denuncias desde las organizaciones sociales, particularmente las organizaciones indígenas a través de sus líderes y representantes. En el caso de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario o reciente contacto, la aguda denuncia del genocidio inminente a causa de las omisiones del presente gobierno brasileño para orientar sus acciones en una política de Estado construida hace décadas para la protección de estos grupos, altamente vulnerables. En tercera medida, encontramos una serie de artículos que hablan predominantemente desde contextos localizados y cuyos análisis dan un lugar central a las teorías y

acciones de los pobladores de dichos territorios, con lo cual, emergen a través de los textos una gran cantidad de estrategias de protección, defensa y crítica aguda de la situación desde sus mundos vividos.

Es así que este número reúne de nuevo un fecundo conjunto de ángulos de la actual situación, combinando enfoques desde la geografía, sociología, salud pública, antropología, derecho, psicología y artes, incluyendo las contribuciones de líderes y académicos indígenas awajún, wampis, arkabut, urarina, tukano, desana, waiwai, tuyuka y uitoto.

El primer artículo, escrito por Luis Alberto Gouveia, “Covid-19 e acesso à água na Amazonia brasileira” se enfoca en la discusión de la correlación entre la incidencia de casos de COVID-19 en la Amazonia brasileña (y Macroregión Norte del país) y el acceso al agua potable y saneamiento básico. En la medida en que las acciones de protección y prevención más importantes se basan en prácticas de higienización, el artículo aborda la discusión de la paradoja en la cual una región de aguas como la Amazonia tiene deficiencias estructurales enormes en términos de acceso al agua potable y saneamiento básico, tanto para poblaciones en concentraciones urbanas como en zonas dispersas. Finalmente, el autor, dudando en que el modelo de privatización de estos servicios básicos sea la solución, llama la atención sobre la necesidad de avanzar en la corrección de estas desigualdades sanitarias que inciden negativamente en la capacidad de proteger la salud de poblaciones amazónicas que en consecuencia se hacen vulnerables.

El artículo de Anne Gabriele Lima Sousa de Carvalho y Alessa Cristina Pereira de Souza se pregunta “Como a pandemia da Covid-19 vem afetando o cotidiano das comunidades universitárias do nordeste brasileiro?” Tras una década de políticas revolucionarias de inclusión étnica y racial en la educación superior en Brasil, las autoras analizan los efectos del proceso de adaptación de las comunidades universitarias en el contexto de la situación de emergencia sanitaria y confinamiento social. Para las comunidades universitarias estudiadas, además de las tensiones y angustias sentidas a nivel general en el escenario de incertidumbre por su supervivencia, se añade la constatación de que las desigualdades raciales y de género son todavía más pronunciadas, siendo la población negra, parda (mestiza) y femenina la que ha sentido más profundamente los impactos. El artículo señala la necesidad de construir y viabilizar políticas de inclusión y permanencia étnico/raciales y de género, que aporten al fortalecimiento de las instituciones en momentos de crisis, ayudando a minimizar impactos perjudiciales de diferentes órdenes y grados de complejidad.

El artículo de Vandressa dos Santos, Leide Lopes, Edilson de Carvalho y Edfram Pereira “O descumprimento das medidas públicas adotadas contra a Covid-19 na cidade de Tabatinga, Amazonas, Brasil”, analiza paralelamente la evolución de la expansión de la pandemia y simultáneamente el conjunto

de medidas públicas para hacerle frente a partir de decretos de orden federal, estatal y municipal. Los autores discuten la situación de indiferencia de la población sobre el conjunto de restricciones y prohibiciones, lo cual explica en parte el agravamiento de la situación de contagios, pero de otro lado, permite evidenciar la falta de enfoques y estrategias coordinadas entre países de esta región transfronteriza. Asimismo, se evidencia en buena medida la falta de adecuación de las medidas a los flujos y comportamientos sociales, así como condiciones socioeconómicas propias de la región.

El artículo de Juliana Belota, Maria do Socorro Jatobá y George Rebêlo “Da pandemia à antidemocracia. Poder público, povos indígenas e perspectiva: um relato sobre negligência estatal” se propone analizar el desempeño del poder público durante la pandemia COVID-19, desde la perspectiva del movimiento indígena en Amazonas. Desde esta óptica se discuten los desafíos de los pueblos indígenas para enfrentar la pandemia, sus desafíos en la lucha por la tierra y el derecho a la salud pública. La regresión y la negación de los derechos indígenas, denunciada por sus líderes y organizaciones, representa, a la luz del análisis, una invitación para la intensificación de conflictos, hasta el punto de ruptura, tanto en territorios ancestrales como en espacios urbanos, de ocupación más reciente.

En el artículo de Beatriz Matos, Bruno Pereira, Carolina Santana, Fabricio Amorin, Leonardo Lenin y Lucas de Oliveria “Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de COVID-19 no Brasil” los autores hacen una minuciosa argumentación del contexto de vulnerabilidad socioepidemiológica de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y reciente contacto, a partir del recuento histórico de contactos catastróficos de diferentes pueblos indígenas en la Amazonia brasileña. Al mismo tiempo compilan y discuten el conjunto de la legislación internacional y nacional pertinente a la protección de estos pueblos, demostrando la existencia de directrices claras de política indigenista para salvaguardar la integridad física y cultural de estas poblaciones. Ahora más que nunca, ante la crítica situación de emergencia por la pandemia de COVID-19, los autores denuncian que el desmonte de las políticas públicas que permiten la sobrevivencia de estos pueblos significa, en la práctica, la determinación consciente, por parte del actual gobierno, de asumir su incapacidad y falta de voluntad para protegerlos, dejándolos así a merced de un inminente genocidio.

El siguiente artículo nos regresa al contexto urbano y periurbano de la ciudad amazónica de Leticia. El cuidado materno-perinatal es el foco del artículo “Reflexiones en torno al nacimiento en tiempos de pandemia de coronavirus en Leticia, sur de la Amazonia Colombiana”, escrito por la doula Tania Martínez-Forero. Partiendo de un recuento general de las prácticas etnoperinatales de diversos pueblos amazónicos, la autora señala

el entrelazamiento entre los cuidados corporales y las técnicas culturales de producción de afectos entre la madre y el recién nacido, como tener un temperamento tranquilo, vigor, robustez y resistencia ante el dolor. Esta producción de cuerpos y afectos durante la gestación, parto y postparto se extiende al padre, cuya responsabilidad sobre el bienestar de madre e hijo/a es explícita en las obligaciones rituales y restricciones alimenticias y de comportamiento. También se extienden a la colectividad y el territorio, puesto que la administración de elementos animales, vegetales y espirituales del territorio colectivo es necesaria para transferir calidades deseadas a la parturienta y al feto para así garantizar su salud. En Leticia, el manejo del parto en las poblaciones indígenas de la ciudad se ha modificado debido a las políticas públicas del parto hospitalario, pero se mantiene en paralelo a pesar de las restricciones impuestas y la desconfianza que las prácticas hospitalarias del parto generan en las mujeres amazónicas. Más aún, como ha sido evidenciado, en el contexto de la emergencia sanitaria debida a la pandemia. El artículo concluye con una propuesta de implementación de programas de articulación de los conocimientos biomédicos e indígenas para dar un seguimiento al parto en casa durante la pandemia del COVID-19.

El artículo de Cynthia Cárdenas y Lucero Reymundo, “¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas” destaca la agudeza de pensamiento y respuesta del pueblo awajún durante la primera ola de la pandemia en 2020. Presenta las palabras de Clelia Jima y Zebelio Kayap, ambos líderes y profesionales de salud awajún, examinando su entendimiento del Estado peruano como un otro ambiguo, a quien se acude a requerir servicios ciudadanos y de salud, pero en quien no se confía pues, por experiencia, se sabe que carece de capacidad de escucha. Sus reflexiones sobre el centralismo y la ineficacia administrativa de los órganos del gobierno en Lima y en Chachapoyas, la capital regional de Amazonas, expresan su crítica de la burocracia nociva que utiliza la interculturalidad como una pantalla detrás de la cual los funcionarios estatales se atrincheran, pero cuyo interés principal es cumplir con los requisitos administrativos a sabiendas de que estos están deslindados de la cobertura real de servicios de salud adecuados para la población amazónica. Contra la retórica vacía de la interculturalidad estatal, los pensadores awajún activan respuestas locales inspiradas en los dictámenes de Bikut, héroe cultural del pueblo Awajún, quien en su filosofía social resalta las prácticas indígenas de higiene del cuerpo y de los alimentos como fundamentos del bienestar personal y colectivo. Mientras el Estado se tapó los oídos ante los pobladores amazónicos varados fuera de sus comunidades al inicio de la emergencia sanitaria en marzo de 2020, -forzándolos a atravesar el país a pie para regresar a casa-, en las comunidades los promotores de salud movilizaron el saber-hacer local de autocuidado, con plantas medicinales y los pocos fármacos disponibles, para encarar la enfermedad traída por sus parientes retornantes de las ciudades.

Una respuesta adecuada del gobierno central y regional, por tanto, debería trabajar a nivel local, con los agentes de salud comunitarios para fundar un diálogo efectivo y una entrega de servicios verídica.

En “La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios” Lucero Reymundo examina las consecuencias de la minería aurífera sobre la reacción de los pobladores Arakbut de San José de Karene ante la expansión de la pandemia en el sur amazónico del Perú. En las últimas décadas la minería informal, traída a la zona por migrantes andinos denominados “*amiko*” por los Arakbut, ha penetrado progresivamente el tejido social local, constituyendo una fuente de ingresos monetarios utilizados por la población indígena para acceder a nuevas formas de consumo y servicios, cubrir gastos de educación básica y superior de los hijos y comprar alimentos comerciales, ropa y maquinaria para la extracción del oro. Además, el establecimiento de relaciones matrimoniales mixtas, principalmente de mujeres arakbut con hombres “*amiko*”, ha impulsado el desprestigio y abandono de las prácticas de cultivo y manejo de los recursos del bosque, a medida que la explotación aurífera ha ido degradando la selva alrededor de los campamentos donde residen las familias. Por detrás de esta nueva sociabilidad, existe la clara percepción de que las uniones con los “*amiko*” son inestables, puesto que surgen del interés en el oro más que en las personas, por lo que hay varios casos de abandono de los hijos y conflictos matrimoniales. Con la llegada de las noticias sobre la pandemia, las familias arakbut de San José de Karene procedieron rápidamente a expulsar a los “*amiko*” sin verdadero involucramiento en el parentesco Arakbut y retomaron actividades de producción de comida en la chacra y la selva. La explotación aurífera continuó, pero el nuevo énfasis dado a la autosuficiencia alimentaria y la recuperación del bosque demuestra la convicción expresada por los mayores arakbut en que la fortaleza de sus cuerpos ante la epidemia proviene de la alimentación que recibieron durante la infancia y que marcaba la sociabilidad Arakbut antes de la introducción de la minería y de los migrantes atraídos por el oro.

En “Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)” Emanuele Fabiano y Samuele Nuribe Arahuaata nos relatan los diálogos que intercambiaron por teléfono durante los primeros meses de la pandemia, uniendo la comunidad de Ollanta, en el río Chambira, donde Samuele vive con su familia, y la ciudad de Lima, donde Emanuele reside. Sus conversaciones retratan las incertidumbres que acompañan las expectativas y experiencias urarina de las epidemias venidas de lugares distantes; incursiones amenazadoras que golpean arbitrariamente su día a día y atentan contra la autonomía de sus comunidades, pero contra las cuales tienen un efectivo arsenal conceptual y organizativo. También nos conducen a las historias orales del origen de los alimentos, cuya fuerza primordial era

tan excesiva que actuaba como un veneno, y de las enfermedades surgidas de los sentimientos de rabia y el uso de la ayahuasca. A medida que los casos de COVID-19 se hacen presentes en los alrededores del río Chambira, las conversaciones entre Emanuele y Samuele permiten producir estrategias de comunicación radial sobre protocolos sanitarios en lengua urarina y, al mismo tiempo, ir más allá de las visiones biomédicas, confiriendo a la enfermedad una razón social que puede ser combatida a través de la activación de la autonomía y la organización colectiva.

El artículo “Breves narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura da Coronavírus em Manaus, Brasil” es escrito por Dagoberto Azevedo, Jaime Fernandes (Diakara), Jonilda Gouveia, Liliane Salgado, Silvio Barreto y Justino Rezendo, todos ellos estudiantes indígenas del programa de posgrado de antropología social de la UFAM, y residentes en la ciudad de Manaus. Este artículo reúne los relatos de sus experiencias de infección, y cura, del COVID-19, pensadas a la luz de sus diferentes experiencias de investigación y reflexión antropológica. El texto se convierte en un valioso testimonio de estrategias terapéuticas indígenas que en el contexto urbano entrelazan toda una cosmopolítica heterogénea de teorías y prácticas de protección de vida provenientes de varias tradiciones, incluida la biomédica, en la búsqueda de formulas efectivas.

Finaliza este conjunto el artículo “Relatos de la pandemia: pintura y fotografía desde la chacra de mis padres” del artista uitoto Rember Yahuarcani, radicado en Lima, a quien sorprende la pandemia en un viaje a la ciudad amazónica de Pebas para visitar a sus padres. Se trata de una rica narración tejida fundamentalmente a partir de imágenes y descripciones que envuelven al lector y lo localizan en un territorio sensible, haciendo que desde la chagra, el río y la selva se perciba y se sienta, a pesar de la distancia, lo delicado y potente de un pensamiento fértil en imágenes en donde las conexiones fertilizan y evidencian la belleza y fragilidad de un entramado de la vida que históricamente se ha invisibilizado y destruido.

En el texto de presentación del primer número del dossier (Vol.11, No.2, 2020) invitábamos a centrar la atención en la experimentación y creatividad con que, desde la diversidad amazónica, se concibe y hace efectiva la defensa de los cuerpos, territorios y la vida. Ahora nos place y enorgullece reunir y publicar un conjunto tan amplio y diverso de análisis que dan cuenta de conocimientos pluriversales que van más allá de concebir la situación pandémica únicamente a partir de las perspectivas de los discursos oficiales sobre el evento epidemiológico en que, comúnmente, se eclipsan muchas de las reflexiones que emergen de enfoques multidisciplinarios e interculturales como los que es posible apreciar en este número de la revista.

Destacamos los aportes de cada uno de los autores que integran estos dos números de la Revista Mundo Amazónico, su tenacidad, creatividad e ingenio

fueron necesarios para plantear colaboraciones diversas entre investigadores de diferentes trayectorias; en la academia, organizaciones sociales y gubernamentales, con líderes y pensadores indígenas y afrodescendientes, con habitantes urbanos y de aldeas alejadas. Frente a las restricciones de movimiento y reunión, además de las dificultades de comunicación e internet, los autores en buena medida han recurrido a llamadas telefónicas, redes sociales, video-llamadas o formularios online para recolectar información y discutir sus reflexiones, que fueron tejidas cuidadosamente entre el enorme volumen de datos fragmentados y análisis de todo tipo que pueblan el internet, y escritas en ambientes de confinamiento y preocupación.

Para ninguno de nosotros ha sido fácil escribir. Hay un ambiente triste, un aire pesado, cada día sabemos de algún conocido, amigo, compañero o familiar que ha enfermado o fallecido. Los análisis aquí publicados son un testimonio y una apuesta desde la profunda transformación de modos de vida que el virus ha provocado. Que la creatividad en las nuevas alianzas de conocimientos, personas, tecnologías y territorios ayude a conjurar los errores que han provocado tanta muerte y destrucción.

Agradecemos finalmente a la joven pintora, ilustradora y muralista murui Francy Silva Zafirekudo por las dos imágenes de portada de los números del dossier. Sin palabras y con las bocas cubiertas o digitalizadas, la fuerza y belleza de ambas imágenes nos hacen atravesar vertiginosamente por las sensaciones de este tiempo, con la certeza de que los jóvenes lo transformarán vitalmente en un mundo nuevo.

Covid-19 e acesso à água na Amazônia brasileira

COVID-19 and access to water in the Brazilian Amazonia

COVID-19 y el acceso al agua en la Amazonia brasileña

Luis Alberto Miranda Goveia

Artigo de investigação

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

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

Data de envio: 2020-06-27 **Devolvido para revisões:** 2020-09-17 **Data de aceitação:** 2020-11-25

Como citar este artigo: Goveia, L.A.M. (2021). Covid-19 e acesso à água na Amazônia brasileira. *Mundo Amazônico*, 12(1), 18-42. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88651>

Resumo

O cenário atual de crise sanitária, consequência da pandemia da Covid-19, revela as dificuldades enfrentadas por populações no mundo inteiro quanto às garantias no acesso à água para o combate à doença. O objetivo deste texto é analisar o acesso à água na Amazônia brasileira, de acordo com dados secundários oficiais, e relacioná-los com a difusão da Covid-19, na perspectiva das orientações dos órgãos de saúde que indicam a higienização com água e sabão, e, portanto, o acesso a esse recurso, para a prevenção contra o novo coronavírus. Por meio da revisão bibliográfica e dos dados secundários, evidenciou-se que no Brasil há grande desigualdade no serviço de saneamento básico, com baixos índices de acesso à água na região Norte, formada pelos Estados amazônicos. Nessa mesma região, estão os Estados com maior coeficiente de incidência da Covid-19 até o momento, revelando a grave situação sanitária regional frente a difusão da doença.

Palavras-chave: Covid-19; Amazônia brasileira; água; saneamento básico.

Abstract

The current scenario of a health crisis, a consequence of the COVID-19 pandemic, reveals the difficulties faced by populations around the world in terms of guarantees of access to water to combat the disease. The objective of this text is to analyze the access to water in the Brazilian Amazon,

Luis Alberto Miranda Goveia. Docente EBTB de Geografia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas campus Tabatinga. Possui Licenciatura em Geografia e Especialização em Educação Ambiental pelo Instituto Federal Fluminense e Mestrado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. luis.miranda@ifam.edu.br

according to official secondary data, and relate them to the dissemination of COVID-19, in the perspective of the guidelines of health agencies that indicate the hygienization with water and soap, and therefore the access to this resource, for the prevention against the new coronavirus. Through bibliographic review and the secondary data, it can be noticed that in Brazil there is great inequality in basic sanitation service, with low rates of access to water in the Northern region, formed by the Amazonian states. In this same region are the states with the highest incidence coefficient of COVID-19 to date, revealing the serious regional health situation in view of the spread of the disease.

Keywords: COVID-19; Brazilian Amazonia; Water; Basic Sanitation

Resumen

El actual escenario de crisis sanitaria, consecuencia de la pandemia de la COVID-19, pone de manifiesto las dificultades a las que se enfrentan las poblaciones de todo el mundo en cuanto a las garantías de acceso al agua para combatir la enfermedad. El objetivo de este texto es analizar el acceso al agua en la Amazonia brasileña, de acuerdo con datos secundarios oficiales, y relacionarlos con la difusión de la COVID-19; ya que en las directrices de los organismos de salud que indican la higienización con agua y jabón, el acceso a este recurso para la prevención contra el nuevo coronavirus es prioritario. A través de la revisión bibliográfica y los datos secundarios se evidenció que en Brasil existe una gran desigualdad en los servicios de saneamiento básico, con bajas tasas de acceso al agua en la región norte, formada por los Estados amazónicos. En esta misma región se encuentran los Estados con el mayor coeficiente de incidencia de la COVID-19 hasta la fecha, lo que revela la grave situación sanitaria regional frente a la propagación de la enfermedad.

Palabras clave: COVID-19; Amazonia brasileña; agua; saneamiento básico.

Introdução

O mundo contemporâneo vive uma das maiores crises de seu tempo, a pandemia da Covid-19. Desde que foi identificada na China, no final de 2019, a doença se espalhou rapidamente por todos os continentes e centenas de Estados, incluindo o Brasil. No país, o surto teve início nas principais metrópoles nacionais, consequência do grande fluxo de passageiros nas redes de transporte aéreo. Na Amazônia, graças às conexões internas e globais dos grandes centros urbanos regionais, a doença se difundiu nas capitais estaduais, expandindo-se, posteriormente, em direção ao interior (Aguiar, 2020).

Acompanhando a difusão do novo coronavírus, surgiram diversos desafios, inclusive a prevenção da doença face à ausência de vacina. Dentre as principais medidas difundidas pelas autoridades de saúde, está a higienização das mãos com água e sabão, conforme orientações da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS-OMS), instituição que atua como escritório regional da Organização Mundial de Saúde nas Américas:

Medidas de proteção: lavar as mãos frequentemente com água e sabão ou álcool em gel e cobrir a boca com o antebraço quando tossir ou espirrar (ou utilize um lenço descartável e, após tossir/espirrar, jogue-o no lixo e lave as mãos). É importante manter-se a pelo menos 1 metro de distância das outras pessoas. Quando o distanciamento físico não é possível, o uso de uma máscara também é uma medida importante (grifo nosso) (OPAS Brasil, 2020).

Apesar da recomendação acima, quanto a “lavar as mãos com água e sabão”, sabe-se da dificuldade em seu cumprimento, haja vista que, o acesso à água não é uma realidade garantida às populações de diversos países e territórios, com “3 bilhões de pessoas sem instalações básicas de lavagem das mãos com água e sabão” (ONU, 2019), principalmente no mundo em desenvolvimento.

No Brasil, diversas pesquisas (IBGE, 2010; Brasil, 2019) retratam a grande desigualdade no acesso à água e, particularmente na região Norte, onde localiza-se a Amazônia e sua abundante rede hidrográfica, há grandes parcelas da população sem atendimento regular desse recurso. Diante do contexto de pandemia da Covid-19, faz-se necessário analisar e relacionar o acesso à água, princípio fundamental para higienização e combate ao novo coronavírus, com a quantidade de casos da doença na região amazônica.

Este trabalho apresenta uma abordagem quantitativa, em que os dados sobre acesso à água foram obtidos nos levantamentos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (Pesquisa Nacional de Saneamento Básico; Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios Contínua); do Serviço Nacional de Informações de Saneamento (Diagnóstico dos Serviços de Água e Esgotos) e da sistematização de informações do Instituto Trata Brasil - ITB (Painel Saneamento Brasil). Os dados sobre número de casos, óbitos e taxas de incidência da Covid-19 foram acessados por meio do Painel Coronavírus e Boletins Epidemiológicos divulgados no Portal do Ministério da Saúde do Brasil. A abordagem qualitativa realizou-se mediante o diálogo, entre os dados de Covid-19 na região com a revisão bibliográfica baseada em obras que tratam sobre a importância do saneamento e acesso à água para a prevenção à doenças, a disponibilidade de água na região amazônica e as orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Ministério da Saúde para o enfrentamento do novo coronavírus.

O presente trabalho teve como objetivo analisar o acesso à água na Amazônia brasileira, de acordo com os dados secundários obtidos das pesquisas do IBGE (2010) e do SNIS (Brasil, 2019), relacionando-os com os dados sobre a difusão da Covid-19. Baseamo-nos na perspectiva das orientações dos órgãos de saúde que indicam a higienização das mãos com água e sabão, e, portanto, o acesso a esse recurso, para a prevenção da doença.

O texto está organizado em três seções, além desta introdução e das considerações finais. A primeira parte aborda, brevemente, o surgimento e avanço do novo coronavírus no mundo e no Brasil, a distribuição da água no país e a sua importância diante das orientações de enfrentamento da Covid-19. A segunda seção traz a sistematização e discussão de dados secundários sobre o acesso à água nos Estados amazônicos da região Norte, comparando as informações dentro da região e desta com as outras macrorregiões brasileiras. A terceira parte apresenta as quantidades de casos, óbitos e as taxas de

incidência da doença no Norte do Brasil, relacionando com a precária situação de acesso à água na região.

A Covid-19 e acesso à água

O ano de 2020 será registrado na história moderna por ter enfrentado um dos maiores desafios no século XXI, a pandemia da Covid-19. Essa doença é causada pelo novo coronavírus, o Sars-Cov-2, identificado primeiramente na cidade chinesa de Whuan, em dezembro de 2019. Desde então, ela demonstrou ser altamente contagiosa e, graças aos sistemas de transporte e o intenso fluxo de passageiros do mundo globalizado, espalhou-se por todos os continentes, recebendo a classificação de pandemia pela Organização Mundial da Saúde em 11 de março de 2020 (OPAS/OMS, 2020).

Até o momento, dia 25 de junho de 2020, tinham sido confirmados 9.609.829 casos de Covid-19 em todo o mundo e 489.312 mortes. Após a China e Itália, o atual epicentro da doença são os Estados Unidos da América com mais de 2,4 milhões de casos, seguido pelo Brasil e Rússia (Brasil, 2020a).

A pandemia, para além da crise sanitária (com necessidade de aumento de leitos de UTI, compra de respiradores mecânicos) também interrompeu cadeias produtivas, levando a uma crise econômica global ainda sem precedentes, com paralisação de atividades industriais, comerciais e serviços, redução da circulação aérea internacional, socorro financeiro e fiscal a empresas e medidas de transferência de renda a milhões de trabalhadores que tiveram trabalho e renda afetados pelo novo coronavírus.

A confirmação do primeiro caso no Brasil ocorreu no dia 26 de fevereiro, em um paciente morador da cidade de São Paulo que havia voltado de uma viagem à Itália. Já o primeiro óbito no país ocorreu no dia 12 de março (Brasil, 2020c). Inicialmente, o registro dos casos estava restrito às principais metrópoles nacionais com conexões aéreas internacionais e grande fluxo de passageiros. Contudo, rapidamente, a dispersão da doença foi seguindo as rotas rodoviárias e aéreas em direção ao interior e cidades menores, e especificamente na região amazônica, também se dispersou por meio do transporte fluvial (Penha, 2020).

Em todo o mundo, diversas medidas foram adotadas como forma de diminuir a curva de contágio do novo coronavírus e, conseqüentemente, minimizar os impactos sobre os sistemas de saúde. Podemos citar, por exemplo, o fechamento de fronteiras terrestres e aéreas, a decretação de quarentenas e *lockdowns*, a suspensão do tráfego de veículos terrestres, fluviais e aéreos, vigilância digital e a criação e fortalecimento de infraestruturas de atendimento em saúde (IPEA, 2020).

Como até o momento não há vacina para a doença, as principais orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS) (OPAS BRASIL, 2020a) e do Ministério da Saúde do Brasil (BRASIL, 2020a) incluem medidas para prevenir o contágio com a utilização de máscara caseira fora das residências, distanciamento social e a higienização das mãos com água e sabão ou álcool em gel 70% (OPAS Brasil, 2020; Brasil, 2020d). Contudo, um problema surge: como assegurar essas medidas para populações em situação de vulnerabilidade socioeconômica? Mais especificamente, como garantir que milhões de pessoas se higienizem com água e sabão, se a distribuição de água é desigual no país?

Em relação ao novo coronavírus no Brasil, o acesso à água é apenas um dos determinantes sociais que interferem no contágio dessa doença, em que se acrescentam ainda fatores conjunturais como o contexto político e de crise econômica que ampliou os problemas sociais do país (Silva, 2020). Influenciados pelos determinantes conjunturais, estão os fatores estruturais como o acesso à educação, moradia e renda, em que as condições materiais relacionam-se diretamente à exposição e vulnerabilidade à Covid-19, como, por exemplo, os domicílios das populações mais pobres com poucos cômodos, que dificultam o isolamento social e a ausência dos serviços de saneamento básico.

Ao tratar sobre os processos relacionados à saúde-doença, é importante ressaltar a multicausalidade dos fatores que afetam o estado de saúde dos indivíduos e populações. Dentre estes, podemos citar os determinantes sociais de saúde (DSS), que podem ser definidos como “fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência dos problemas de saúde e seus fatores de risco na população” (CNDSS, 2006 *apud* Vianna, 2012). Dessa forma, percebe-se que não somente as características biológicas individuais, mas também as condições de vida e trabalho das populações estão relacionadas com a situação de saúde. Vianna (2012) destaca, entre outros, os seguintes determinantes sociais de saúde: distribuição de renda, estratificação socioeconômica, desigualdades de acesso à saúde, escolaridade, gênero, disponibilidade de saneamento, local de moradia, condições de vida, ambiente de trabalho, redes sociais comunitárias, poluição e disponibilidade de alimentos. Diante dessa diversidade de variáveis, é fundamental a formulação e execução de políticas públicas que visem à diminuição das desigualdades e, conseqüentemente, a redução do adoecimento das populações.

Quanto ao acesso à água no combate à pandemia do novo coronavírus, a orientação da OMS afirma em documento que “o fornecimento de água segura, saneamento e condições de higiene é essencial para proteger a saúde humana durante todas as epidemias de doenças infecciosas, incluindo o surto do vírus Covid-19” (WHO, 2020). Em artigo sobre as deficiências de acesso à água e os impactos na saúde, Feachem *et al.* (1983) agruparam em cinco classes as doenças relacionadas à água:

vinculadas à falta de higiene pessoal e doméstica em razão da deficiência no abastecimento ou inacessibilidade à água; b) causadas por contato com a água; c) transmitidas por vetores aquáticos; d) disseminadas pela água e e) transmitidas pela água. (Feachem *et al.*, 1983 *apud* Razzolini e Günther, 2008, p. 24).

Estas informações confirmam os prejuízos para a saúde humana, da ineficiência na disponibilização da água em qualidade e quantidades adequadas. Numa análise sobre o papel do Estado frente à insegurança hídrica em tempos de pandemia do novo coronavírus, Oliveira explica:

O acesso à água segura causa impactos diretos e imediatos na forma de melhoria das condições de vida e em benefícios à saúde como no controle das doenças, aumento da produtividade econômica, educação, economia, conforto e bem-estar, lazer e valorização pessoal da população (Oliveira, 2019), e no caso de COVID-19 um importante meio de proteção individual e coletivo. Para Razzolini e Günther (2008, p. 3) o “abastecimento de água de qualidade e em quantidade suficiente tem importância fundamental para promover condições higiênicas adequadas, proteger a saúde da população e promover o desenvolvimento socioeconômico” (Oliveira, 2020, p.124).

Para a Organização das Nações Unidas (ONU), o acesso à água limpa e segura, bem como ao saneamento, são direitos humanos fundamentais. O tema figura entre os objetivos do desenvolvimento sustentável: “assegurar a universalidade da disponibilidade e gestão sustentável da água e do saneamento” (ONU, 2020). A falta de investimentos em saneamento básico, água potável e higiene contribuem para o elevado número de infectados por doenças como diarreia, cólera, febre tifoide, hepatite A, além de milhares de mortes todos os anos. No Brasil, os dados refletem as deficiências no abastecimento de água, o que compromete a higienização das mãos, tão recomendada pelas autoridades de saúde. Em relação à água potável, dos mais de 200 milhões de brasileiros, 35 milhões não têm acesso a este recurso. Além disso, 100 milhões de pessoas vivem em áreas suscetíveis a doenças transmitidas pela ausência da coleta de esgoto, podendo comprometer o sistema imunológico, com as crianças entre os grupos mais afetados (ITB, 2020a).

Nas grandes metrópoles brasileiras, o abastecimento de água é marcado pela desigualdade socioespacial, excluindo parcelas da população ao acesso e condições de qualidade da água. Regionalmente, diversas pesquisas (IBGE, 2010; Brasil, 2019), vem identificando as desigualdades na oferta de serviços de saneamento, incluindo a distribuição e acesso à água. Nesse contexto, a população mais pobre é a mais atingida por essa política de distribuição desigual, tornando-as também mais vulneráveis no processo de difusão da Covid-19, mesmo em regiões ricas em disponibilidade de água como a Amazônia.

A questão da água na Amazônia brasileira

O Brasil, devido às suas dimensões continentais, apresenta grande diversidade regional tanto nos aspectos socioeconômicos, quanto naturais, no que se refere às paisagens, condições climáticas, relevo, e hidrografia. Em relação à disponibilidade hídrica, enquanto o Nordeste e regiões metropolitanas do Sudeste sofrem periodicamente com a escassez de água, a Amazônia tem a maior quantidade deste recurso no país. A região é banhada pela bacia hidrográfica do rio Amazonas, “formada por 25.000 km de rios navegáveis, em cerca de 6.900.000 km², dos quais aproximadamente 3.800.000 km² estão no Brasil” (IBGE, 2020a). Além das águas superficiais, a Amazônia também é provida por outras fontes hídricas, que garantem o abastecimento de parte da população, como os aquíferos de Alter do Chão, Içá, Solimões, Acre, Marajó e Trombetas (Abreu, Cavalcante e Matta, 2013; ANA, 2020). Acrescenta-se ainda que, devido à sua localização, a região sofre influência da Zona de Convergência Intertropical (ZCIT), contribuindo para a formação dos “rios voadores”, que são cursos de água atmosféricos formados pelo vapor trazido pelo Oceano Atlântico pelos mecanismos de ventos alísios somados à evapotranspiração realizada pela floresta equatorial e evaporação dos corpos hídricos superficiais do continente (Machado e Pacheco, 2010; FEARNSTIDE, 2018), o que dá origem à precipitações, não só na Amazônia, como também em outras regiões da América do Sul (Fearnside, 2018).

A região Norte, que congrega a maioria dos Estados amazônicos (Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins), concentra cerca de 80% da água disponível no país, porém é ocupada por apenas 5% da população brasileira. O resultado dessa relação é o maior índice de disponibilidade de água *per capita* do Brasil (ANA, 2020):

Segundo o PNRH (2006), é no Norte do Brasil o maior índice de disponibilidade *per capita* do país, reunindo alta vazão específica com baixa densidade populacional, como verificado nas regiões hidrográficas: Costeira Norte, com 1,8 milhão m³/hab ano, do rio Amazonas com 455 mil m³/hab ano, e na vertente oeste do Tocantins, entre as sub-bacias dos rios Araguaia e Pará, próximas a 150 mil m³/hab ano (Bordalo, 2017, p.120)

Para Aziz Ab’Sáber, afora a formação do rio Amazonas na Cordilheira dos Andes, por meio das precipitações nivais e do degelo a mais de quatro mil metros de altitude, o regime hidrológico da bacia é totalmente pluvial:

[O] mundo das águas na Amazônia é o resultado da excepcional pluviosidade que atinge a gigantesca depressão topográfica regional [...] Na bacia Amazônica, vista em sua totalidade, circulam 20% das águas doces existentes no planeta. (2003, p.67)

Contudo, mesmo com toda a disponibilidade hídrica da Amazônia, a Pesquisa Nacional de Saneamento Básico (PNSB), realizada pelo IBGE em 2008, constatou que menos da metade da região Norte do Brasil tem

domicílios abastecidos de água por rede geral (Tabela 1). Essa situação classifica a região como o pior índice no acesso à água no país com 45,3%, enquanto o Sudeste tem 87,5%, revelando a forte desigualdade regional. Outra informação relevante, é que em comparação com a PNSB realizada em 2000, todas as regiões tiveram aumento superior a 15% no total de domicílios abastecidos, com exceção do Norte, que teve um incremento de apenas 1%, ao passar de 44,3% para 45,3% (IBGE, 2010).

Tabela 1. Percentual de municípios do País, total de domicílios, economias residenciais e economias abastecidas em relação ao número de domicílios - Grandes Regiões 2008

Grandes Regiões	Percentual de municípios do país	Domicílios ¹		Economias Abastecidas ²	
		Total (em 1000 domicílios)	Distribuição percentual (%)	Total (em 1000 economias)	Percentual em relação ao número de domicílios (%)
Brasil	100	57.656	100	45.343	78,6
Norte	8,1	4.035	7,0	1.829	45,3
Nordeste	32,2	15.011	26,0	10.254	68,3
Sudeste	30,0	25.341	43,9	22.183	87,5
Sul	21,3	9.004	15,6	7.582	84,2
Centro-Oeste	8,4	4.264	7,4	3.495	82,0

Fonte: IBGE, 2010.

Ainda segundo a PNSB 2008, a maioria dos municípios do país (87,2%) distribuía a água totalmente tratada. Contudo, em 6,2% dos mesmos, a água era apenas parcialmente tratada e, em 6,6%, ela não recebia nenhum tratamento (IBGE, 2010). Dessa forma, o acesso à água por rede geral de distribuição não é garantia de água tratada para a totalidade da população que recebe este recurso. Os dados demonstram a precária situação da região quanto ao abastecimento de água, pois mais de 20% dos municípios realiza abastecimento sem o tratamento da água na região Norte (IBGE, 2010), bem acima dos 7,1% da média nacional. Bordalo (2017), ao discutir a questão da água na Amazônia, afirma que há um paradoxo, em que não há crise de disponibilidade da água doce, mas sim o acesso desigual à água potável.

Entre as soluções alternativas buscadas pelas populações não atendidas pela rede geral, destacam-se: carros-pipas, poços particulares, chafarizes, bicas ou minas (IBGE, 2010). Conforme Razzolini e Günther, o “não acesso à água potável e segura ou o acesso de forma intermitente compromete os usos menos imediatos e as condições de higiene” (2008, p.24). As populações não abastecidas de água por rede geral buscarão alternativas que podem não apresentar as qualidades necessárias para uso e consumo humano.

Outro problema, segundo Razzolini e Günther, diz respeito à coleta, transporte e armazenamento da água em condições inadequadas, que criam possibilidades para transmissão de doenças. Além disso:

Em casos de escassez, as práticas de higiene pessoal, doméstica e dos alimentos são comprometidas. Portanto, o abastecimento de água de qualidade e em quantidade suficiente tem importância fundamental para promover condições higiênicas adequadas, proteger a saúde da população e promover o desenvolvimento socioeconômico, principalmente em regiões de vulnerabilidade socioambiental (Ibíd.)

A distribuição espacial do índice médio de atendimento urbano por rede de água indica que a região amazônica concentra os piores resultados entre os Estados brasileiros. O destaque é o Amapá, com índice menor que 40%, em seguida aparecem o Pará, Rondônia e Acre com índices entre 40 e 60%. Os Estados da região com melhores índices foram Tocantins e Roraima com mais de 90% (Brasil, 2019).

Além dos problemas gerais de acesso e distribuição da água na Amazônia, a população ainda sofre com dificuldades quanto à logística dos serviços de água. Ao mapear o índice de perda desse recurso na distribuição, o SNIS (Brasil, 2019) verificou que a região Norte apresentava o pior índice com 55,5%, e acima da média nacional que foi de 38,5%. O índice de perda de água na distribuição é um “percentual que relaciona o volume de água disponibilizado para consumo com o volume utilizado” (IBGE, 2010) e inclui as perdas não físicas originadas pelas ligações clandestinas ou não cadastradas e também relacionadas a fraudes ou hidrômetros defeituosos (perdas aparentes de água) e as perdas físicas da água, que são originadas por vazamentos no sistema e que não chega ao consumidor (perdas reais de água) (IBGE, 2010).

Mesmo diante dos dados que evidenciam que a região Norte do país possui os piores índices relacionados ao acesso à água, as perspectivas não são animadoras, pois segundo o SNIS, ao longo dos anos, a região se consolidou com as menores estatísticas de investimentos realizados no setor de distribuição de água, com apenas 246,8 milhões de reais investidos em 2018, o que somado aos investimentos em esgoto e outros serviços de saneamento representa apenas 4,2% do total nacional (Brasil, 2019).

O Painel Saneamento Brasil (2018) do Instituto Trata Brasil (ITB) apresenta um compilado de informações sobre o tema em que sistematiza dados recentes de pesquisas do IBGE e do SNIS, evidenciando que 49% da população regional não contava com abastecimento regular de água, o que representa quase 9 milhões de pessoas, enquanto 36,5% da população da região não tem acesso à água tratada (Tabela 2) (ITB, 2020b).

Tabela 2. Acesso de água nos Estados região Norte - 2018

Estado/ Dados	População Total (IBGE)	População total que mora em domicílios sem acesso à água tratada (pessoas) (SNIS)	Parcela da população total que mora em domicílios sem acesso à água tratada (% da população) (SNIS)	População que não recebe água com regularidade adequada (pessoas) (IBGE)	Parcela da população que não recebe água com regularidade adequada (%) (% da população) (IBGE)
Acre	869.265	460.097	52,9%	674.289	77,6%
Amapá	829.494	539.953	65,1%	477.623	57,6%
Amazonas	4.080.611	528.121	18,9%	1.335.992	32,7%
Pará	8.513.497	3.794.060	54,4%	4.929.315	57,9%
Rondônia	1.757.589	861.304	50,6%	1.093.220	62,2%
Roraima	576.568	106.857	18,5%	82.680	14,3%
Tocantins	1.555.229	354.876	20,7%	319755	20,6%
Total	18.182.253	6.645.268	36,5%	8.912.874	49%

Fonte: Painel Saneamento Brasil 2018 - Instituto Trata Brasil. Elaboração própria.

A Tabela 2 expressa a situação preocupante dos estados amazônicos, aqui representada pela região Norte. Conforme os dados apresentados, Amapá, Pará, Acre e Rondônia têm mais da metade de suas populações sem acesso à água tratada afetando mais de 5,6 milhões de pessoas nos respectivos estados. Nesse quesito, Roraima, Amazonas e Tocantins são as unidades regionais com os menores percentuais. A ausência ou dificuldade de acesso à água tratada deixa as populações mais vulneráveis a doenças de veiculação hídrica, além de criar barreiras à higienização pessoal e também de alimentos.

Analisando a população que não recebe água com regularidade adequada, o que significa que fica um ou mais dias da semana sem abastecimento, impactando diretamente nas medidas de higienização, percebe-se que o Pará, Amazonas e Rondônia, em termos absolutos, têm mais habitantes não atendidos regularmente. Porém, conforme a Tabela 2, quando analisados os percentuais das populações afetadas por estado, o Acre lidera a estatística com 77,6% seguido por Rondônia (62,2%), Pará (57,9%) e Amapá (57,6%).

Em levantamento mais recente feito pelo IBGE por meio da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios Contínua, evidencia-se que, entre as regiões brasileiras, o Norte, com 92,8%, é que tem a menor percentual de domicílios com água canalizada, enquanto a região Sul atende 99,8% das residências (IBGE, 2020b).

Os variados dados apresentados comprovam o que já havia sido discutido por Bertha Becker, ao afirmar que os projetos de integração nacional na Amazônia provocaram perversidades em termos ambientais e sociais (Becker, 2005). A desigual distribuição e dificuldade de acesso à água no Brasil revelam que o projeto de urbanização na Amazônia não se consolidou em bases sustentáveis, relegando as comunidades ribeirinhas, indígenas, periferias das metrópoles regionais e os centros urbanos do interior da região à precarização em termos de saneamento, o que acarreta a proliferação de doenças e óbitos e dificultam o desenvolvimento socioeconômico da região.

Embora as taxas de urbanização nos Estados amazônicos sejam as mais altas dos últimos anos, os baixos investimentos na distribuição da água dificulta a higienização, princípio fundamental para a saúde da população, e, em tempos de crise sanitária, torna-se obstáculo no enfrentamento da Covid-19, limitando as ações tão difundidas por autoridades de saúde.

A região Norte apresenta grande heterogeneidade quanto à oferta de serviços básicos, assim como outras regiões do país. Enquanto há uma maior quantidade de domicílios nas capitais estaduais atendidas por serviços de abastecimento de água, há municípios no interior que não são atendidos por rede geral de abastecimento desse serviço. O IBGE (2010) confirma que, do total de municípios sem rede geral de abastecimento, 21,2% estavam na região Norte, a maioria no interior do estado de Rondônia. E mesmo entre os municípios, seja no interior ou na capital, que possuem abastecimento de água por rede geral, há enormes contrastes entre as zonas urbanas e rurais. Historicamente, as zonas urbanas foram mais favorecidas pelas obras e investimentos de saneamento básico. No Norte do país, enquanto 66,2 % dos domicílios da área urbana eram atendidos por rede geral de abastecimento de água, apenas 17,7% das residências localizadas na área rurais eram conectados à rede geral (ITB, 2018).

Dutra e Smirdele (2020), diante da necessidade de acesso à água enquanto durar a situação de pandemia da Covid-19, alertam para a adoção de medidas que visem garantir o acesso a este recurso, como, por exemplo, a suspensão da interrupção do serviço de abastecimento de água por inadimplência ou, como tem feito alguns estados, a isenção do pagamento para atendimento às famílias de baixa renda, em virtude da crise econômica que acompanha o cenário de pandemia.

Um exemplo de medida de democratização do acesso à água no espaço urbano é observado na fronteira amazônica entre Brasil e Colômbia, no município de Tabatinga. A Companhia de Saneamento do Amazonas (COSAMA) disponibilizou lavatórios em vias públicas como forma de contribuir com as ações de enfrentamento à Covid-19. Porém, Casazza (2020) observa que, para além dessas medidas emergenciais do momento atual, faz-se necessária

a elaboração de políticas públicas estruturais que atendam as populações mais vulneráveis e diminuam os riscos a doenças. Importante destacar que as ações para universalização do acesso ao saneamento básico adequado, além de contribuírem na melhoria da saúde dos usuários, também contribuem para a qualidade ambiental dos recursos hídricos. A adoção de práticas de manejo florestal, preservação de mananciais e nascentes, manutenção da mata ciliar, por exemplo, contribuem na capacidade de vazão dos rios e na qualidade das águas, por isso faz-se necessário os investimentos em obras de saneamento, mas sem a exclusão de ações de preservação ambiental.

Além do acesso à água, é importante ressaltar outras características da região Norte que contribuem para a situação de vulnerabilidade de sua população frente a doenças, inclusive a Covid-19. Segundo o Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil (IDHM), a região Norte, juntamente ao Nordeste, são as regiões com os piores indicadores de IDH do país com 0,667 e 0,663, respectivamente. Os municípios da região Norte estão concentrados, principalmente, nas faixas de baixo e médio desenvolvimento humano, o que reflete as condições de educação, saúde e renda de suas populações. Acrescenta-se ainda que esta região, segundo o IBGE (2019) apresenta o maior número médio de moradores por domicílio (3,3), além de ter o menor percentual de domicílios com banheiros de uso exclusivo (90,2), enquanto a média nacional é de 97,8. Essa situação dificulta o distanciamento social em casos de confirmação da Covid-19, ao mesmo tempo que a falta de banheiros compromete os procedimentos de higienização pessoal.

Difusão da Covid-19 na Amazônia brasileira

Apesar da Amazônia ser, constantemente, vista como distante do restante do país, (principalmente quando percebida por moradores das maiores concentrações urbanas do centro-sul), esta revelou suas conexões globais por meio do fluxo nacional e internacional de passageiros que se destinam às principais metrópoles regionais. Logo, essas regiões metropolitanas tornaram-se a porta de entrada do novo coronavírus na Amazônia brasileira. Apesar das limitações rodoviárias em grande parte da região, a fluidez territorial permitiu a expansão da Covid-19 por meio das estradas e também do fluxo aéreo e do transporte fluvial, em direção ao interior, confirmado pela análise de Penha (2020), que nos leva à reflexão sobre como os fluxos aéreos de passageiros suplantaram barreiras geográficas.

Várias análises ressaltam o papel que as redes de transportes, no atual contexto de globalização, tiveram para a disseminação da Covid-19 em grande parte do planeta (Aguiar, 2020; Dumont, 2020; Haesbaert, 2020; Situba e Lacerda, 2020). Em artigo que trata sobre os fluxos aéreos e a distribuição espacial da doença, Aguiar (2020) apresenta um *ranking* que relaciona os principais aeroportos em volume diário de passageiros do país com a posição

de suas respectivas cidades no número de casos da doença até 17 de abril de 2020. Manaus, segundo maior centro urbano da Amazônia, apesar de ocupar a 17ª posição na movimentação nacional de passageiros, é listada como a 5ª cidade no país com maior quantidade de casos de Covid-19, atrás apenas de São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Fortaleza.

Um exemplo das conexões aéreas da região é a análise de Aguiar (2020) ao ressaltar que o Aeroporto Internacional Eduardo Gomes, em Manaus, está integrado em escala nacional e internacional por meio de 134 voos operados por oito companhias aéreas:

Azul e GOL dividem as rotas nacionais e regionais, e MAP, somente as regionais, alcançando 11 cidades da Amazônia Legal. A Air France apresenta uma lista de 110 cidades de chegada a partir de Manaus, que abrangem 54 países (incluindo todos os europeus) e cinco territórios; dos EUA, são sete cidades das costas Leste e Oeste; da China, capital e mais três grandes cidades (Cantão, Xangai e Hong-Kong); e no Brasil, os três principais *hubs* dos voos internacionais (BSB, GRU e GIG). Ou seja, por essas rotas da aérea francesa, Manaus está mais conectado com o mundo do que Guarulhos e Galeão, o que ajuda a explicar que 81% dos casos confirmados da COVID-19 no Amazonas, até 19/04/2020, tenham ocorrido na capital, contra 19% em outros 24 municípios (p.60).

A malha aérea regional é operada por três empresas que no Amazonas abrangem: Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Eirunepé, Carauari, Coari, Lábrea, Parintins e Tabatinga; no Pará: Belém, Altamira e Itaituba; e no Acre: Rio Branco e Cruzeiro do Sul. Nos Estados do Amapá, Rondônia e Roraima, suas capitais é que apresentam conexões aéreas regionais, respectivamente, Macapá, Porto Velho e Boa Vista (Aguiar, 2020).

O Anuário Estatístico Operacional que divulga dados sobre os aeroportos administrados pela INFRAERO aponta que, em 2018, a malha aérea da região Norte movimentou mais de 10 milhões de passageiros, com destaque para os aeroportos internacionais de Belém (Val-de-Cans/Júlio Cezar Ribeiro) e de Manaus (Eduardo Gomes) (Infraero Aeroportos, 2019).

Apesar da importância do transporte aéreo, os modais hidroviário e rodoviário também contribuíram para a interiorização da doença na Amazônia brasileira. As hidrovias da região também possuem papel fundamental na integração e no fluxo de passageiros e mercadorias. Em relatório sobre a caracterização da oferta e da demanda do transporte fluvial de pessoas e cargas na região amazônica, a ANTAQ (2018) aponta que, em 2017, foram movimentados aproximadamente 9,8 milhões de passageiros pelo transporte fluvial na região, com destaque para o Pará que, com mais de 40% do total, lidera a estatística.

Por outro lado, o sistema rodoviário, mesmo possuindo baixa integração em muitos Estados amazônicos, é a única infraestrutura de transporte de

determinados municípios da região. Pesquisas confirmam que a difusão do novo coronavírus ocorreu, também, por meio das ligações do sistema viário, como por exemplo, na Região Metropolitana de Manaus (Neto e Aleixo, 2020) e o no interior do Tocantins (Franco e Oliveira, 2020).

A dinâmica no intenso fluxo internacional, nacional e regional de passageiros contribuiu para a expansão da Covid-19 na Amazônia, assim como em outras regiões brasileiras. Dados sobre a Covid-19, apresentados no portal do Ministério da Saúde, identificam que no Brasil, até o dia 25 de junho de 2020, foram registrados 1.228.114 casos e um total de 54.971 óbitos. O país é o epicentro da doença na América do Sul e possui a segunda maior quantidade de infectados no mundo, atrás somente, dos Estados Unidos da América.

Apesar dos números, a realidade brasileira não é homogênea, apresentando desigualdades regionais que também se percebem na notificação da Covid-19. A tabela a seguir, que considera as grandes regiões brasileiras como unidade de análise, busca relacionar os dados de percentual de domicílios abastecidos com água e as taxas de incidência (por 100 mil habitantes) da Covid-19.

Tabela 3. Percentual de Domicílios Atendidos por Abastecimento de Água e Taxa de Incidência da Covid-19 - Grandes Regiões Brasileiras

Brasil - Grandes Regiões	Percentual de Domicílios Atendidos por Serviços de Abastecimento de Água	Taxa de Incidência da Covid-19 (por 100 mil habitantes)
Norte	45,3	1.138,4
Nordeste	68,3	655,2
Sudeste	87,5	421,9
Sul	84,2	166,5
Centro-Oeste	82	374,7
Brasil	78,6	508,0

Fonte: IBGE, 2010; Brasil, 2020b.

Percebe-se que as duas regiões com as menores quantidades de domicílios com acesso à água, Norte e Nordeste são também aquelas que apresentam as maiores taxas de incidência da doença. A análise da tabela acima expõe a situação de vulnerabilidade em que se encontram as populações dos espaços regionais não atendidos satisfatoriamente pela rede de abastecimento de água. Enquanto as regiões com mais de 80% dos domicílios atendidos pelo serviço de água não chegam a 500 casos por 100 mil habitantes, o Norte, que possui menos da metade de seus domicílios atendidos por esse serviço, apresenta mais que o dobro da taxa de incidência da Covid-19, quando comparada às regiões com melhor abastecimento (Figura 1).

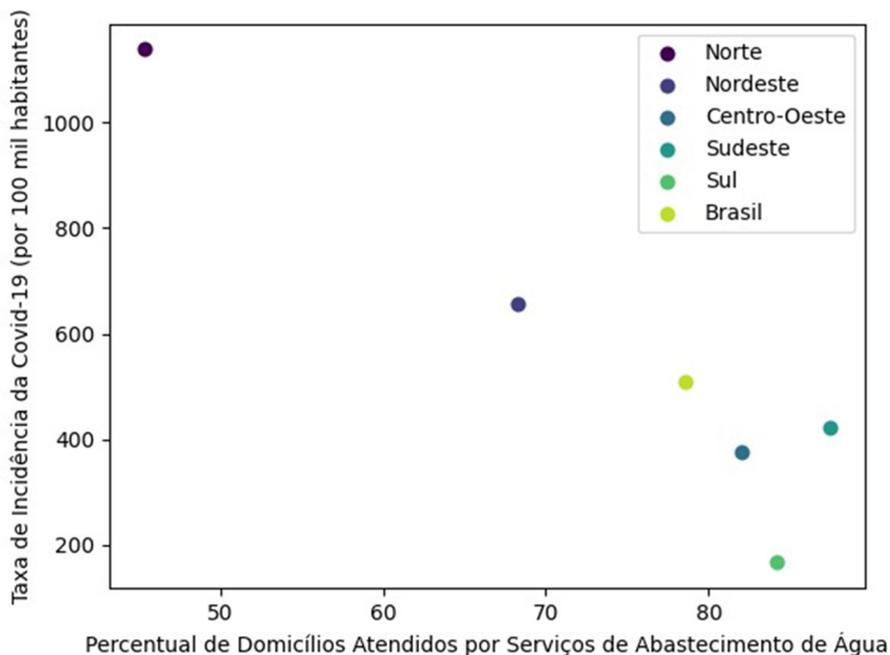


Figura 1: Diagrama de dispersão expressando a correlação entre o percentual de domicílios atendidos por abastecimento de água e a taxa de incidência da Covid-19 por 100 mil habitantes, em 20 de junho de 2020, segundo as macrorregiões brasileiras.

Fonte: IBGE, 2010; Brasil, 2020b. Elaborado por: Lima e Goveia, 2020.

Dessa forma, por meio do diagrama de dispersão (Figura 1), percebe-se uma correlação negativa, entre acesso à água e a taxa de incidência do novo coronavírus entre as macrorregiões brasileiras, pois conforme aumenta o percentual de domicílios atendidos por serviços de abastecimento de água, diminui a taxa de incidência da Covid-19. Acrescenta-se ainda que, quando analisado os dados sobre o Brasil, verifica-se que a correlação segue a mesma tendência. A região Sudeste é o único ponto fora da curva, pois apesar de ter o melhor percentual no acesso à água no país, é a região com a terceira maior incidência da Covid-19. Esta situação merece uma análise integrada sobre os determinantes que podem ter influenciado neste resultado. Contudo, verifica-se que a incidência da doença na região não chega à metade dos índices da região Norte.

A observação também levanta a seguinte questão: as taxas de incidência da Covid-19 seriam tão altas, caso a maior parte da população da região Norte fosse plenamente atendida pelo abastecimento desse serviço? Como já anunciado, os determinantes da saúde contemplam uma série de fatores que exigem uma análise mais ampla, mas que no caso da Covid-19, certamente perpassam a compreensão da garantia dos instrumentos de prevenção

desta doença, que inclui, necessariamente, o acesso à água. Para análise do fenômeno, poderiam ser considerados ainda, por exemplo, os níveis de desenvolvimento socioeconômico, as condições de moradias que permitem ou não o distanciamento social e o acesso aos serviços de saúde.

Dentre as cinco macrorregiões do país, o Norte representava até o dia 25 de junho de 2020, 19,65% do total de casos absolutos de Covid-19, superado apenas pelas regiões Sudeste e Nordeste. No total de mortes, a região também se posiciona com o terceiro maior total (Brasil, 2020a).

O dado que mais desperta a atenção é a taxa de incidência da doença. Informações da Semana Epidemiológica 21 (17 a 23 de maio) apontavam que dentre as cinco regiões de saúde³, com maior coeficiente de incidência de infectados por 1 milhão de habitantes, todas eram da Região Norte, concentrados no Amazonas e Amapá. Os destaques ficam para as regiões que apresentaram coeficiente de incidência superior a 10 mil (por 1 milhão de hab.): Rio Negro e Solimões⁴ - AM (12.213,5), Triângulo⁵ - AM (11.764,6) e Alto Solimões⁶ - AM (10.422,2) (Brasil, 2020a). Importante ressaltar que não houve no Brasil, por meio do Ministério da Saúde ou de outros órgão oficiais, a estratégia de testagem em massa da população, o que certamente contribuiu para a subnotificação dos casos, dificultando análises mais próximas da realidade e que garantiriam informações importantes aos especialistas, possibilitando medidas mais eficazes no controle da pandemia.

Conforme os dados da Tabela 3, que considera a Semana Epidemiológica 25 (14 a 20 de junho), no Brasil, a incidência de casos por 100 mil habitantes era de 508,0, enquanto na região Norte era de 1.138,4, a maior taxa do país e muito superior a do Nordeste, que, com 655,2, ocupa a segunda posição (BRASIL, 2020b).

Dados do dia 25 de junho de 2020 mostram a grande diferença dentro da própria região Norte, onde os Estados do Amapá, Roraima, Amazonas, Roraima e Acre lideram a estatística com elevadas taxas de incidência da doença, tanto na região, quanto no país (Tabela 4), enquanto o Tocantins apresenta números distantes dessa realidade. Ao comparar com os dados presentes na Tabela 2 observa-se que o Amapá e Acre estão entre os Estados com menos acesso à água tratada e também com menos habitantes atendidos com regularidade adequada de água. Dos 10 Estados brasileiros com maiores coeficientes de incidência de Covid-19, seis são Estados amazônicos, localizados na região Norte (Brasil, 2020e).

Tabela 4. Número de Casos, Óbitos e Taxa de Incidência (por 100 mil hab.) da Covid-19 Região Norte

Estado/Dados	Casos	Óbitos	Incidência/100 mil habitantes
Acre	12.304	335	1.395,1
Amapá	27.415	394	3.241,6
Amazonas	67.267	2731	1.623,0
Pará	94.036	4.748	1.093,1
Rondônia	18.173	467	1.022,5
Roraima	11.872	271	1.959,8
Tocantins	9.425	183	599,2
Total	240.492	9.129	1.304,8

Fonte: Painel Coronavírus (Atualizado em: 25/06/2020 19:00). Elaboração própria.

De acordo com a Tabela 4, torna-se pertinente destacar o Amapá. Dentre todos os Estados brasileiros, este é o que apresenta a maior incidência de casos por 100 mil habitantes. Porém, o agravante é notado quando percebe-se que o Estado aparece na liderança regional com a maior parcela da população sem acesso à água tratada (65,1%). Além disso, mais da metade da população estadual não dispõe da regularidade adequada desse serviço. Conforme já discutido, tanto a ausência de tratamento da água, quanto a falta de regularidade adequada impactam diretamente em medidas de higienização, coloca a população em risco diante de doenças de veiculação hídrica e causam prejuízos nas ações de enfrentamento à Covid-19.

A situação de pandemia obrigou estados e cidades amazônicas, assim como outras localidades brasileiras, a adotarem medidas para diminuir a circulação de pessoas como forma de achatar a curva de contágio da doença e evitar o colapso do sistema de saúde. Dentre essas ações, pode-se citar a suspensão do tráfego aéreo e fluvial entre cidades da região, o rodízio de veículos e, em alguns municípios, a decretação do *lockdown*, medida que restringe a circulação total em lugares públicos, com exceção para acesso aos serviços essenciais.

Dados da Semana Epidemiológica 24, do Ministério da Saúde, confirmam que o Amazonas (59,5) liderava a taxa de mortalidade (por 100 mil habitantes) na região Norte e no país, seguido pelo Pará (48,6) na escala regional e que ocupava o terceiro maior índice nacional, logo atrás do Ceará (52,9). Analisando a média de mortalidade da região, que foi de 42,6 por 100 mil habitantes, percebe-se que é mais que o dobro da média nacional de 20,3 (Brasil, 2020f).

Em termos absolutos, de acordo com o Ministério da Saúde (Tabela 4), os Estados da região Norte com mais casos são Pará e Amazonas com o acúmulo

de 94.036 e 67.267 pessoas contaminadas, respectivamente, aparecendo entre as seis Unidades da Federação com mais casos no país. Para efeitos de comparação, é necessário ressaltar que a população do Pará representa o dobro da população amazonense.

Comparando as semanas epidemiológicas 19 (3 a 9 de maio) e 24 (7 a 13 de junho), percebe-se que, no primeiro momento, as capitais estaduais e regiões metropolitanas concentravam a maioria dos casos no Norte do país. Porém, com o decorrer das semanas, houve considerável interiorização da doença em alguns estados, o que já se verifica também em outras regiões do país. Para exemplificar, de acordo com dados do Portal Covid-19 Brasil, no dia 9 de maio, o Amazonas tinha 11.925 casos confirmados da doença, dos quais 56,55% (6.743) estavam concentrados na capital Manaus. Já no dia 13 de junho (semana epidemiológica 24), a situação se inverteu, com 56.026 casos no estado, dos quais 22.894 são de Manaus (40,86%) e 33.132 do interior do Estado (59,14%) (FVS, 2020). Outro exemplo de interiorização da doença é o Pará, que, no dia 8 de maio, acumulava 6.519 casos da Covid-19, dos quais 3.282 (50,3%) estavam na capital Belém, e no dia 13 de junho eram 68.456 casos no Estado e na capital 16.033, representando apenas 23,4% do total (COVID-19, BRASIL, 2020).

O Amazonas liderou as taxas de Covid-19 na região Norte desde o início da pandemia, em março, sendo destaque constante nos meios de comunicação. Porém, no início de junho, o Pará ultrapassou aquele estado. Assim, em números absolutos, o Estado mais populoso da região, que possui mais habitantes sem acesso à água (vide Tabela 2), também é o Estado com mais infectados e óbitos por Covid-19 no momento.

Apesar de estar entre as regiões menos populosas do país, a Amazônia tem ganhado destaque no cenário nacional em razão das elevadas taxas de incidência da Covid-19, que, associadas às estatísticas de acesso à água, evidencia a situação de vulnerabilidade em que se encontra a população regional. O descaso histórico com projetos de saneamento na região, precisam se reverter urgentemente em ações que garantam qualidade de vida de seus habitantes.

Considerações finais

A pandemia da Covid-19 trouxe com ela uma crise em diversos setores sociais e econômicos. Em quase todos os países, mas com efeitos mais trágicos no mundo subdesenvolvido, ela revelou a perversidade das políticas de precarização dos sistemas de saúde. Contudo, quando se discute a questão de políticas públicas relacionadas a este serviço, as ações não ficam restritas às perspectivas da cura, mas também nas medidas de prevenção.

Desde o século passado, intervenções para universalização do saneamento básico foram planejadas como forma de contribuir para a higienização pessoal e doméstica da população brasileira e evitar a propagação de doenças, porém nem sempre executadas, empurraram milhões de pessoas a moradias sem acesso à água e esgoto tratado.

As pesquisas sobre saneamento no Brasil confirmam que, dentre as grandes regiões, o Norte, composto pelos Estados amazônicos, é o que apresenta maior precariedade na oferta desse serviço. Essa realidade confirma o paradoxo de região das águas, graças à sua abundante rede hidrográfica, mas sem garantir à população o acesso ao necessário e precioso recurso.

Diante do cenário de crise sanitária, consequência da pandemia da Covid-19, percebe-se que a precária oferta de saneamento básico compromete as medidas de higienização da população, deixando-as mais vulneráveis ao novo coronavírus e impondo barreiras para o cumprimento das orientações de enfrentamento à doença.

Verificou-se que as taxas de incidência da Covid-19, nas macrorregiões brasileiras, estão correlacionadas de forma proporcionalmente inversa ao acesso à água, confirmando que o desigual acesso das populações regionais ao serviço de abastecimento de água interfere nas condições de saúde, destacando-se, principalmente, as regiões Norte e Nordeste.

As altas taxas de incidência de casos do novo coronavírus na região amazônica, associadas às dificuldades de acesso à água, tornam urgente a adoção de políticas públicas que atendam a população regional de forma democrática e universal. Mesmo no cenário de incertezas devido às subnotificações, as estatísticas confirmam que os estados da região estão na liderança do coeficiente de incidência por 100 mil habitantes da Covid-19 e alguns também aparecem entre aqueles com mais casos absolutos, junto a Estados mais populosos, fazendo-se necessárias ações imediatas coordenadas entre as diferentes esferas da administração pública. Entre estas ações, indica-se: assegurar a política de transferência de renda, principalmente, aos trabalhadores informais, para que cumpram as medidas de distanciamento social; garantir a distribuição constante de águas nos locais que sofrem com a irregularidade deste serviço; suspender o corte de abastecimento residencial de água por falta de pagamento, enquanto durar a pandemia; isentar as famílias, classificadas com baixo nível socioeconômico, do pagamento da taxa de fornecimento de água; disponibilizar meios para higienização pessoal de moradores em situação de rua; expandir de forma rápida e eficaz o abastecimento de água em regiões ainda não atendidas; e equipar o Sistema Único de Saúde com recursos humanos, financeiros e tecnológicos capazes de contribuir no enfrentamento da pandemia.

Sugere-se, também, a adoção de estratégias de longo prazo que visem reduzir as históricas assimetrias regionais no Brasil, contemplando as populações mais vulnerabilizadas e considerando as características dessas formações espaciais, como forma de garantir o direito à saúde. Caso contrário, vislumbra-se a continuidade das graves condições de vida e a permanência no topo das estatísticas, seja da Covid-19 ou outras doenças de veiculação hídrica.

Apesar das dificuldades de acesso à água na região amazônica para prevenção ao novo coronavírus, entende-se que esta não é a única variável para o desenvolvimento de uma correlação mais completa envolvendo os dados epidemiológicos da Covid-19 no Brasil. Por isso, esse fator deve ser considerado em uma conjuntura social mais ampla, que considere também a análise das péssimas condições de infraestrutura domiciliar em que vive considerável parcela da população, limitando a adoção do distanciamento social. Ademais, a população regional também sofre com a ausência de esgoto e a pequena quantidade de banheiros exclusivos em muitos domicílios (IBGE, 2020b), o que interfere nas práticas de higienização e conseqüentemente na manutenção da saúde pessoal e doméstica.

Em relação ao tema, no mês de junho de 2020, o senado aprovou a Lei 14.026/2020 que institui o Novo Marco Regulatório do Saneamento Básico no Brasil. Apesar de alardeada, pelos seus defensores como a possibilidade da universalização dos serviços de saneamento básico, graças à maior participação de empresas privadas, muitos críticos apontam para as limitações desse novo modelo de regulação do setor. Eles consideram que os investimentos privados serão concentrados em áreas populosas, onde o retorno financeiro é significativo, em detrimento de regiões do interior (Gonçalves e Silva, 2020). Outra possível consequência seria a maior desigualdade no acesso aos serviços de abastecimento de água e esgotamento sanitário, devido o aumento das tarifas. À vista disso, questionam-se os resultados dessa política no acesso à água para os múltiplos cenários da Amazônia.

As estatísticas e os dados aqui retratados não são apenas números para os moradores da Amazônia, é a própria realidade dessa população que sofre com a ausência de políticas públicas que garantam o acesso à água em quantidade e qualidade para suprir as necessidades mais básicas, como a higienização. Diante da difusão da Covid-19 em escala global, que se torna-se visível local e regionalmente, torna-se urgente o desenvolvimento de projetos estruturais que ofereçam condições dignas de moradia com acesso à água e que garantam a proteção da população em meio ao contágio do novo coronavírus e outras doenças.

Notas

¹ São as unidades domiciliares atendidas pelos serviços de abastecimento de água (IBGE, 2010).

² São consideradas economias abastecidas “moradias, apartamentos, unidades comerciais, salas de escritório, indústrias, órgãos públicos e similares, existentes numa determinada edificação, que são atendidos pelos serviços de abastecimento de água. Em um prédio com ligação para abastecimento de água, cada apartamento é considerado uma economia abastecida, que pode estar ativa ou inativa” (IBGE, 2010).

³ De acordo com o Decreto nº 7.508, de 2011, a Região de Saúde é definida como: espaço geográfico contínuo constituído por agrupamentos de Municípios limítrofes, delimitado a partir de identidades culturais, econômicas e sociais e de redes de comunicação e infraestrutura de transportes compartilhados, com a finalidade de integrar a organização e o planejamento de ações e serviços de saúde (Brasil, 2011).

⁴ A Região de Saúde do Rio Negro e Solimões é composta por sete municípios. Localiza-se no centro do Estado do Amazonas, na proximidade com a região metropolitana de Manaus. Além de Manacapuru, que é o município de referência para atenção em saúde, a região também é constituída por Novo Airão, Anamá, Beruri e Caapiranga, Coari e Codajás (SUSAM, 2019).

⁵ A Região de Saúde do Triângulo é composta pelos seguintes municípios: Tefé (município de referência da região) Japurá, Marãã, Juruá, Uarini, e Alvarães (SUSAM, 2019).

⁶ É constituída por nove municípios, localizados no sudoeste amazonense, na fronteira com Peru e Colômbia. Os municípios que compõe esta região de saúde são: Amaturá, Atalaia do Norte, Benjamin Constant, Fonte Boa, Jutáí, Santo Antônio do Içá, São Paulo de Olivença, Tonantins e Tabatinga. Este último exerce centralidade nos serviços de saúde de baixa e média complexidade nesta região (SUSAM, 2019)

Agradecimentos

Expresso aqui meus agradecimentos a Prof. Ma. Patrícia Freitas pela revisão ortográfica e gramatical do texto. Agradeço também ao Prof. Me. Jonninson Lima pela colaboração na produção do gráfico de dispersão presente no trabalho.

Referências

- AB’SÁBER, A. N. (2003). *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. São Paulo: ateliê editorial.
- ABREU, F. A. M.; Cavalcante, I. N. e Matta, M. A. S. (2013). O Sistema Aquífero Grande Amazônia – Saga: Um Imenso Potencial De Água Subterrânea No Braisl. *III Congresso Internacional de Meio Ambiente Subterrâneo*. <https://aguassubterraneas.abas.org/asubterraneas/article/view/27831>

- AGUIAR, S. (2020). Covid-19: A doença dos espaços de fluxos. *GEOgraphia*, 22(48). <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a42848>
- ANA - Agência Nacional de Águas (2020). Quantidade de Água. <https://www.ana.gov.br/aguas-no-brasil/panorama-das-aguas/quantidade-da-agua#:~:text=A%20regi%C3%A3o%20Norte%2C%20por%20exemplo,dos%20recursos%20h%C3%ADdricos%20do%20pa%C3%ADs>
- ANTAQ - Agência Nacional de Transporte Aquaviário. (2018). Caracterização da oferta e demanda do transporte fluvial de passageiros e cargas na região na região amazônica. Belém.
- BECKER, B. K. (2005). Geopolítica da Amazônia. *Estudos Avançados*, 19(53), 71-86.
- BORDALO, C. A. (2017). O paradoxo da água na região das águas: o caso da Amazônia brasileira. *Geosp – Espaço e Tempo*, 21(1), 120-137. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geosp.2017.107531>
- BRASIL. (2011). *Lei nº 7.508, de 28 de junho de 2011. Regulamenta a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para dispor sobre a organização do Sistema Único de Saúde - SUS, o planejamento da saúde, a assistência à saúde e a articulação interfederativa, e dá outras providências*. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 29 jun. 2011
- BRASIL. (2019). *24º Diagnóstico dos Serviços de Água e Esgotos – 2018*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Regional - MDR, Secretaria Nacional de Saneamento – SNS, Sistema Nacional de Informações sobre Saneamento.
- BRASIL. (2020A). *Boletim Epidemiológico Especial COE Covid-19 n.º 17*. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. <https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/May/29/2020-05-25---BEE17---Boletim-do-COE.pdf>
- BRASIL. (2020B). *Boletim Epidemiológico Especial COE Covid-19 n.º 19*. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. <http://antigo.saude.gov.br/images/pdf/2020/June/25/Boletim-epidemiologico-COVID-19-2.pdf>
- BRASIL. (2020C). *Boletim Epidemiológico Especial COE Covid-19 n.º 20*. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. <http://antigo.saude.gov.br/images/pdf/2020/July/01/Boletim-epidemiologico-COVID-20-3.pdf>
- BRASIL. (2020D). *Sobre a Doença: como se proteger*. Ministério da Saúde. <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#como-se-proteger>
- BRASIL. (2020E). *Painel Coronavírus 25 de junho*. Ministério da Saúde. <https://covid.saude.gov.br/>
- BRASIL. (2020F). *Boletim Epidemiológico Especial COE Covid-19 n.º 18*. Secretaria de Vigilância em Saúde. Ministério da Saúde. <http://saude.gov.br/images/pdf/2020/June/18/Boletim-epidemiologico-COVID-2.pdf>

- CASAZZA, I. F. (2020). O acesso à água e os excluídos da prevenção à Covid-19. *Agência Fiocruz de notícias*. <https://agencia.fiocruz.br/o-acesso-água-e-os-excluidos-da-prevencao-covid-19#:~:text=Mar%C3%A7o%20de%202020.,%2D2%2C%20como%20uma%20pandemia.&text=No%20entanto%2C%20esta%20%C3%A9%20uma,falta%20de%20%C3%A1gua%20e%20sab%C3%A3o>
- DUMONT, G-F. (2020). Covid-19: fim da geografia da hiper mobilidade?. *Espaço e Economia*, 18. <https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.12926>
- DUTRA, J. e Smirdele, J. (2020). Água e saneamento na pandemia da Covid-19 – desafio e oportunidade. *Conjuntura Econômica*, 74(4), 50-51.
- FEARNSIDE, P. M. (2018). Valoração do estoque de serviços ambientais como estratégia de desenvolvimento no Estado do Amazonas. *Inclusão Social*, 12(1), 141-151.
- FRANCO, J.V.V. e Oliveira, T.F. (2020). O avanço do Covid-19 na Amazônia Legal: uma análise do crescimento de casos na cidade de Gurupi, Tocantins. *Revista Amazônia Science & Health*, 8(2). <https://doi.org/10.18606/2318-1419/amazonia.sci.health.v8n2p64-76>
- FUNDAÇÃO DE VIGILÂNCIA EM SAÚDE DO AMAZONAS - FVS - AM. (2020). Casos confirmados de Covid-19 no Amazonas chegam a 11.925. http://www.fvs.am.gov.br/noticias_view/3901
- GONÇALVES, L. S. e Silva, C. R. (2020). Pandemia de Covid-19: sobre o direito de lavar as mãos e o “novo” marco regulatório de saneamento básico. *Foz*, 3(1), 70-91. <https://revista.ivc.br/index.php/revistafoz/article/view/170>
- HAESBAERT, R. (2020). Reflexões geográficas em tempos de pandemia. *Espaço e Economia*, 18. <https://doi.org/10.4000/espacoeconomia.11826>
- INFRAERO AEROPORTOS. (2019). Anuário Estatístico Operacional 2018. Diretoria de Planejamento, Finanças e Relações com Investidores - DF. Superintendência de Planejamento Aeroportuário - DFPA. Gerência de Desenvolvimento Aeroportuário e Demanda - PADD. Brasília.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (2010). Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Pesquisa Nacional de Saneamento Básico 2008. Rio de Janeiro.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (2019). Domicílios e Moradores com Banheiro de uso exclusivo. PNAD Contínua 2019. <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6734#resultado>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (2019). Número Médio de Moradores por Domicílio. PNAD Contínua 2019. <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6578>

- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (2020a). ZEE Amazônia Legal. <https://www.ibge.gov.br/geociencias/informacoes-ambientais/estudos-ambientais/15844-zee-amazonia-legal.html?t=o-que-e>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. (2020b). PNAD Contínua 2019: abastecimento de água no Centro-Oeste volta ao patamar antes do racionamento. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/27595-pnad-continua-2019-abastecimento-de-agua-no-centro-oeste-volta-ao-patamar-antes-do-racionamento>
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA - IPEA. (2016) *Desenvolvimento humano nas macrorregiões brasileiras*. Brasília: PNUD : IPEA : FJP. https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/20160331_livro-idhm.pdf
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA - IPEA. (2020). *Nota técnica nº 16: Pandemia e fronteiras brasileiras: análise da evolução da Covid-19 e proposições*. <http://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/10039>
- INSTITUTO TRATA BRASIL - ITB. (2010). *Benefícios econômicos da expansão do saneamento brasileiro*. http://www.tratabrasil.org.br/novo_site/cms/files/trata_fgv.pdf
- INSTITUTO TRATA BRASIL - ITB. (2018). *Acesso à água nas regiões Norte e Nordeste do Brasil: desafios e perspectivas*. http://tratabrasil.org.br/images/estudos/acesso-agua/tratabrasil_relatorio_v3_A.pdf
- INSTITUTO TRATA BRASIL - ITB. (2020a). *Água*. <http://www.tratabrasil.org.br/>
- INSTITUTO TRATA BRASIL - ITB - (2020b). *Painel Saneamento Brasil*. <https://www.painelsaneamento.org.br/explore/localidade?SE%5B!%5D=17>
- MACHADO, A. L. S. e Pacheco, J. B. (2010). Serviços Ecológicos e o Ciclo Hidrológico da Bacia Hidrográfica Amazônica - the biotic pump. *Revista Geonorte*, (1), 71 - 89. <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/revista-geonorte/article/view/1117>
- NETO, J. C. A. da. e Aleixo, N. C. R. (2020). Geotecnologias no mapeamento da COVID-19 no estado do Amazonas entre os meses de março a junho de 2020. *Metodologias E Aprendizado*, 3, 69 - 82. <https://doi.org/10.21166/metapre.v3i0.133>
- OLIVEIRA, C. M. (2020). Insegurança Hídrica em Tempos de Covid-19. In: Valencio, N. e Oliveira, C. M. (Ed.), *Covid-19: crises entremeadas no contexto de pandemia (antecedentes, cenários e recomendações)* (pp.121-134). São Carlos: UFSCar/CPOI.

- ONU (2019). *Uma em cada três pessoas em todo o mundo não tem acesso a água potável* (18 junho 2019). file:///C:/Users/LU%C3%8DS%20E%20AMANDA/Downloads/9789241516235-eng.pdf
- ONU (2020). *Objetivo do Desenvolvimento Sustentável 6: Água potável e saneamento*. <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs/6>
- OPAS BRASIL. (2020). *OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia*. Organização Pan-Americana de Saúde. https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812
- OPAS/OMS BRASIL - Organização Pan-americana da saúde. (2020). *Folha informativa – COVID-19 (doença causada pelo novo coronavírus)*. <https://www.paho.org/pt/covid19>
- PENHA, L. M. (2020). A pandemia em Manaus: desafios de uma cidade na Amazônia. *Revista Ensaios de Geografia*, 5(9), 118-123. <https://doi.org/10.22409/eg.v5i9.42590>
- PORTAL COVID-19 BRASIL. *Monitoramento Estados e capitais*. <https://ciis.fmrp.usp.br/covid19/estado-br-mapa/>
- SITUBA, N. e Lacerda, K. (2020). Fluidez no território: análise geográfica do coronavírus no Amazonas. *Revista Ensaios de Geografia*, 5(9), 130-135. <https://doi.org/10.22409/eg.v5i9.42585>
- RAZZOLINI, M. T.e Günther, W. (2008). Impactos na Saúde das Deficiências de Acesso a Água. *Saúde Soc*, 17(1), 21-32. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902008000100003>
- SILVA, D. N. (2020). Determinantes Sociais da Vulnerabilidade à Covid-19: Proposta de um Esquema Teórico - Parte II. *Unifesspa contra a Covid-19*. https://acoescovid19.unifesspa.edu.br/images/Artigo_-_Parte_2_-_Completo.pdf
- SUPERINTENDÊNCIA DE SAÚDE DO AMAZONAS - SUSAM - (2019). *Plano Estadual de Educação Permanente em Saúde do Amazonas – Brasil 2019-2020*. Manaus: Secretaria de Estado de Saúde. <https://www.conass.org.br/planos.br/planos-estaduais-educacao-permanente/PEEPS-AM.pdf>
- VIANNA, C. L. A. (2012). Determinantes Sociais de Saúde: processo saúde doença.Una-sus|Unifesp.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO. (2020). *Water, sanitation, hygiene, and waste management for the COVID-19 virus*. <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-2019-nCoV-IPC-WASH-2020.4>

Como a pandemia da Covid-19 vem afetando o cotidiano das comunidades universitárias do nordeste brasileiro?

How is the COVID-19 pandemic affecting the everyday life of university communities in northeast Brazil?

¿Cómo la pandemia del COVID-19 está afectando el cotidiano de las comunidades universitarias del Nordeste Brasileño?

Anne Gabriele Lima Sousa de Carvalho
Alessa Cristina Pereira de Souza

Artigo de investigação

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

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

Data de envio: 2020-06-21 **Devolvido para revisões:** 2020-10-24 **Data de aceitação:** 2020-12-15

Como citar este artigo: Lima Sousa de Carvalho, A. G., e Pereira de Souza, A. C. (2021). Como a pandemia da Covid-19 vem afetando o cotidiano das comunidades universitárias do nordeste brasileiro?. *Mundo Amazônico*, 12(1), 43-64. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88489>

Resumo

A pandemia do novo coronavírus vem provocando efeitos devastadores que são sentidos diferentemente entre a população, pois as desigualdades regionais, socioeconômicas, raciais e de gênero tendem a ser intensificadas em momentos de crise. No Brasil, as regiões mais precárias e seus grupos sociais vulneráveis sentem de forma mais intensa os impactos provocados pelas mudanças necessárias à prevenção e ao enfrentamento dos riscos produzidos pela pandemia. Este artigo busca refletir sobre os principais impactos do contexto pandêmico no cotidiano dos/as integrantes das comunidades universitárias da região Nordeste do Brasil. A análise se baseou em uma pesquisa quali-quantitativa, cujos dados foram gerados por meio de um formulário digital respondido por integrantes dos nove estados que compõem a região. Os resultados alcançados indicam que as necessidades de adaptabilidade pelas situações adversas apresentadas pela pandemia encontram condições desiguais de adesão entre os/as diferentes integrantes das comunidades universitárias, refletindo-se sobre o desenvolvimento de tensões e anseios em um cenário de incertezas com relação às possibilidades de sobrevivência, bem como sobre os desafios que essas adversidades representam para as Instituições de Ensino Superior.

Palavras-chave: Distanciamento social; impactos socioculturais; Instituições de Ensino Superior; gênero; raça/cor.

Anne Gabriele Lima Sousa de Carvalho Professora da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). anne.carvalho@ufob.edu.br

Alessa Cristina Pereira de Souza Professora da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). alessa@ccae.ufpb.br

Abstract

The new coronavirus pandemic has been causing devastating effects that are felt differently among the population, as regional, socioeconomic, racial and gender inequalities tend to be intensified in times of crisis. In Brazil, the most precarious regions and their vulnerable social groups feel the impacts caused by the necessary changes to prevent and face the risks produced by the pandemic more intensely. This article seeks to reflect on the main impacts of the pandemic context on the daily lives of members of university communities in the Northeast region of Brazil. The analysis was based on a qualitative and quantitative research, whose data were generated through a digital form answered by members of the nine states that make up the region. The results achieved indicate that the adaptability needs due to the adverse situations presented by the pandemic encounter unequal conditions of adherence between the different members of the university communities, reflecting on the development of tensions and anxieties in a scenario of uncertainties regarding the possibilities of survival, as well as the challenges that these adversities pose for higher education institutions.

Keywords: social distancing; sociocultural impacts; higher education institutions; gender; race/color.

Resumen

La nueva pandemia del coronavirus ha estado causando efectos devastadores que se sienten de manera diferente entre la población, ya que las desigualdades regionales, socioeconómicas, raciales y de género tienden a intensificarse en tiempos de crisis. En Brasil, las regiones más precarias y sus grupos sociales vulnerables sienten con mayor intensidad los impactos provocados por los cambios necesarios para prevenir y enfrentar los riesgos producidos por la pandemia. Este artículo busca reflexionar sobre los principales impactos del contexto pandémico en la vida cotidiana de los miembros de las comunidades universitarias de la región Nordeste de Brasil. El análisis se basó en una investigación cualitativa y cuantitativa, cuyos datos fueron generados a través de un formulario digital contestado por miembros de los nueve estados que conforman la región. Los resultados alcanzados indican que las necesidades de adaptabilidad ante las situaciones adversas que presenta la pandemia encuentran condiciones desiguales de adhesión entre los distintos miembros de las comunidades universitarias, reflejándose en el desarrollo de tensiones y ansiedades en un escenario de incertidumbre sobre las posibilidades de supervivencia, así como en los desafíos que estas adversidades plantean para las Instituciones de Educación Superior.

Palabras clave: Distanciamiento social; impactos socioculturales; Instituciones de Educación Superior; género; raza/color.

Introdução

Desde março de 2020, quando a Organização Mundial de Saúde declarou que o mundo estava vivendo uma pandemia provocada pelo novo coronavírus (Sars-Cov-2), causador da COVID-19, o protocolo de distanciamento social foi adotado no Brasil e as atividades presenciais das Instituições de Ensino Superior foram suspensas por tempo indeterminado, sendo reestruturadas para funcionarem de forma remota.

Em muitas instituições a reestruturação das atividades de ensino ganhou impulso com a portaria nº 544, emitida em 16 de junho de 2020 pelo Ministério da Educação (Brasil, 2020), que normatizou a substituição das aulas presenciais por aulas em meios digitais nas Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) até o dia 31 de dezembro do corrente ano. O Parecer CNE/CP nº 15/2020 do Conselho Nacional de Educação, de 06 de outubro de 2020, porém, prevê a continuidade do ensino remoto em Instituições de Ensino Básico e Superior, públicas e privadas, enquanto durar a pandemia.

Entre as comunidades universitárias, o cenário de mudanças a partir da adoção dos protocolos para controle da disseminação do vírus tem provocado insegurança, instabilidade, inúmeras incertezas e dificuldades que passam pelas condições de inserção no trabalho/ensino remoto, pela continuidade do recebimento de auxílios, bolsas, financiamentos, pela suspensão de contratos, entre outras questões; somadas a todo um conjunto de transformações que se apresentam nas vidas pessoais e nas relações sociais dos indivíduos.

Conforme ressalta Santos (2020) “qualquer quarentena é sempre discriminatória, mais difícil para uns grupos sociais do que para outros” (p. 15). Em momentos de crise, como este, as desigualdades regionais, socioeconômicas, raciais e de gênero são intensificadas, fazendo com que as regiões mais carentes e seus grupos sociais vulneráveis sintam mais fortemente os impactos provocados pelas mudanças necessárias à prevenção e ao enfrentamento das ameaças que o vírus representa.

Este artigo propõe discutir os impactos da pandemia da COVID-19 e dos seus protocolos de controle no cotidiano dos/as integrantes das comunidades universitárias do Nordeste, uma das regiões mais vulneráveis e mais afetadas pela pandemia no Brasil. A análise se volta para as mudanças geradas na vida econômica, nos hábitos pessoais, nas emoções, nas preocupações e nas relações sociais dos indivíduos que compõem essas comunidades durante os primeiros meses de pandemia. Para uma reflexão sobre a forma como a pandemia afeta distintamente os grupos sociais, utilizou-se como plano de fundo as variáveis de raça e de gênero, buscando interseccioná-las, considerando a desigualdade estrutural brasileira, que possui o Nordeste como um palco significativo para a reflexão sobre os impactos diferenciados que o cenário enseja.

Os dados apresentados ao longo deste artigo são resultantes de uma pesquisa quali-quantitativa, cuja coleta ocorreu entre os meses de maio e junho de 2020 por meio de um formulário eletrônico composto por questões semiestruturadas, disponibilizado na plataforma digital “Google Forms” e respondido por integrantes das comunidades universitárias dos nove estados do Nordeste brasileiro.

A divulgação do formulário se deu por intermédio das assessorias de comunicação das Instituições de Ensino Superior públicas e privadas da região, cadastradas junto ao Ministério da Educação, solicitadas a compartilharem o link entre suas comunidades. O link do formulário também foi compartilhado por meio das mídias digitais, nas páginas e grupos voltados à população pesquisada. Esses caminhos possibilitaram o alcance de 4.309 respostas, com participação voluntária, sem identificação dos/as participantes e de suas instituições de origem.

A composição da amostra buscou uma distribuição territorial balanceada, de modo a possibilitar a obtenção de um nível de confiabilidade estatística

de 95% em cada um dos nove estados da região, conferindo credibilidade à análise de cada estado e da região como um todo, considerando a margem de erro de 5%. Os dados tabulados foram transformados em gráficos por meio de planilha do Microsoft Excel versão 2010, analisados por meio de estatística descritiva e interpretados à luz das contribuições teóricas das Ciências Sociais sobre os processos envolvidos no contexto pandêmico e suas desigualdades.

Este artigo está organizado em três seções. A primeira seção contextualiza a pandemia da COVID-19 na região Nordeste do Brasil, onde os altos índices de pobreza, as características étnico-raciais da maioria da população e o escasso acesso ao saneamento básico e às redes de saúde ressaltam condições específicas de vulnerabilidade. A segunda seção apresenta algumas características referentes à população universitária dessa região, correlacionando-as com o perfil dos/as participantes da pesquisa e buscando situá-los/as no cenário pandêmico. A terceira seção discute os principais impactos que a pandemia vem provocando no cotidiano das comunidades universitárias do Nordeste e como esses impactos são sentidos diferentemente entre os grupos, utilizando as variáveis de raça e de gênero como filtros para a discussão dos dados.

A vulnerabilidade da região Nordeste em meio à pandemia da Covid-19

O Brasil tem cerca de 210 milhões de habitantes, 57 milhões estão distribuídos entre os nove estados que compõem a região Nordeste (IBGE, 2020).

Segundo a Síntese de Indicadores Sociais – SIS, divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), ao lado da região Norte, o Nordeste apresenta os mais baixos índices em termos de trabalho, renda, moradia e saneamento. Em razão da desigualdade histórica que caracteriza o Brasil, no Nordeste está localizado o maior número de pessoas vivendo em condições de extrema pobreza, como aponta a SIS (IBGE, 2019, p. 58) quando afirma que “quase metade (47%) dos brasileiros abaixo da linha de pobreza em 2018 estava na Região Nordeste”, onde todos os estados “apresentam indicadores de pobreza acima da média nacional” (p. 60).

Nas regiões Norte e Nordeste estão os menores rendimentos do país e os maiores índices de informalidade no mercado de trabalho – 59% na região Norte e 56% na região Nordeste, enquanto a média nacional é de 41% (IBGE, 2019).

A vulnerabilidade da sua população também é expressa a partir das suas características étnico-raciais, em uma sociedade marcada historicamente pelo racismo estrutural, fazendo com que a desigualdade racial seja expressa nas mais variadas dimensões. No último Censo (IBGE, 2010), 50,7% dos/as habitantes do país se autodeclararam pretos/as ou pardos/as, sendo 43,1% pardos/as e

7,6% pretos/as; apenas 0,4% da população nacional se autodeclarou indígena. No Nordeste, os índices da população preta ou parda foram mais expressivos (68,9%), sendo 59,4% parda e 9,5% preta, enquanto a população indígena autodeclarada acompanha a média nacional de 0,4%. A população indígena do Nordeste, segundo os dados do Instituto Socioambiental - ISA, está dividida em 57 povos, ocupando terras indígenas nos nove estados da região¹.

Conforme aponta a SIS (IBGE, 2019) a região Nordeste, seguida da região Norte, apresenta as maiores vulnerabilidades. Nestas, grupos sociais específicos, como mulheres, pretos/as ou pardos/as, jovens e pessoas com menor nível de instrução apresentam indicadores de vulnerabilidade ainda mais desfavoráveis. Essas características fazem com que a reflexão sobre os impactos da pandemia da COVID-19 na região se apresente como uma demanda urgente.

Desde que os primeiros casos dessa doença foram registrados no Brasil, a pandemia já representava uma grave ameaça para o Nordeste, em razão da baixa renda, das precárias condições de vida e moradia de grande parte da sua população e da seca que acomete uma grande extensão de área e dificulta o acesso à água². Além disso, cerca de 4,8 milhões de domicílios na região não possuem abastecimento de água, segundo a última edição da Pesquisa Nacional de Saneamento Básico (IBGE, 2017). Em um contexto em que a água é considerada recurso essencial para a prevenção ao vírus, a falta de acesso torna os indivíduos muito mais suscetíveis ao adoecimento.

Somado a isso, segundo levantamento da Fiocruz em parceria com o IBGE (2019), várias áreas dos estados do Norte e do Nordeste apresentam insuficiente estrutura médico-hospitalar, estando abaixo do esperado em quantidade de médicos/as e de infraestrutura de saúde. São consideradas, portanto, deficientes para integrarem as medidas de enfrentamento à COVID-19, criando a necessidade dos seus habitantes migrarem para outros municípios em busca de tratamento adequado caso contraíam a doença, gerando inchaço do sistema de saúde local.

Acredita-se que exista uma considerável subnotificação de casos da doença no Brasil, já que o Estado não possui recursos suficientes para realizar testes em massa na sua população. Apesar disso, considerando-se apenas os casos registrados, o país já se posiciona entre aqueles com maior número de casos e de óbitos provocados pela COVID-19 no mundo.

Neste cenário de expansão do vírus por todas as regiões do país, a região Nordeste ocupou, em vários momentos, lugar de destaque no tocante aos altos índices de contaminação e morte provocados pela COVID-19, alcançando o segundo lugar em número de casos absolutos e chegando no mês de junho, momento em que este artigo é desenvolvido, a constituir um terço do total das mortes no país, liderando o número de mortes diárias³.

No Brasil, a COVID-19 vem se alastrando cada vez mais entre os municípios menores, cuja estrutura hospitalar é deficiente ou mesmo inexistente. Os municípios com menos de 200 mil habitantes concentram a maior parte da população do Nordeste (IBGE,2020), sendo que a grande maioria deles já confirmou casos da doença. Alguns estados desta região já vêm enfrentando esgotamento do sistema de saúde, em razão do baixo número de respiradores, de leitos de Unidades de Terapia Intensiva e da quantidade insuficiente de médicos/as para cada 100 mil habitantes (Fiocruz, 2020).

Somado a isso, pesquisa realizada pela Fundação Joaquim Nabuco⁴ chama a atenção para o agravamento da vulnerabilidade na região em função do aumento progressivo do desemprego, da diminuição de renda e pela alta na inflação dos alimentos e bebidas, impulsionados pela pandemia.

O Auxílio Emergencial - programa instituído pelo Governo Federal⁵ com o intuito de beneficiar os/as trabalhadores/as informais, microempreendedores/as individuais, autônomos/as e desempregados/as durante a crise provocada pela pandemia - que substituiu, temporariamente, o Bolsa Família⁶ - programa federal de transferência de renda que tem como público-alvo indivíduos em situação de vulnerabilidade socioeconômica - teve uma maior cobertura nas regiões Sul e Sudeste, em detrimento do Norte e Nordeste, regiões habitadas pela população mais carente economicamente no país⁷.

Desta forma, indivíduos pertencentes às camadas menos favorecidas economicamente, além da falta de acesso às condições de higiene necessárias à prevenção da COVID-19, lutam para sobreviver em um contexto que torna ainda mais difícil o provimento de suas necessidades alimentícias, fragilizando suas condições de saúde e produzindo mais suscetibilidade à doença, onde a assistência médica é deficitária.

Frente ao exposto, é perceptível que apesar dos efeitos da pandemia serem sentidos em todas as regiões e grupos sociais, eles ameaçam mais certas regiões e alguns grupos, tornando explícita a desigualdade sociogeográfica do país.

As comunidades universitárias: contexto pandêmico e caracterização da população

Com a pandemia, cerca de 165 países, incluindo o Brasil, tiveram suas atividades de ensino presencial suspensas nos diferentes níveis educacionais, devido à potencialidade de contágio que as salas de aula representam. Em razão disso, profissionais, estudantes e, muitas vezes, famílias inteiras, dispendo de estruturas diversas e desiguais, imprevisivelmente, tiveram que adaptar suas rotinas de modo a acolherem novas demandas.

Como alternativa para a continuidade das atividades, vêm sendo implementadas formas digitais de trabalho e estudo, escancarando as desigualdades estruturais existentes também entre os sistemas de ensino, reforçando as disparidades regionais, bem como a distância socioeconômica entre os grupos, em termos de disposição/indisposição de recursos diversos para aderirem a essas medidas.

A V Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos/as Graduandos/as das Instituições Federais de Ensino Superior (IFES) – 2018 (ANDIFES, 2019) mostra que nos últimos anos o perfil dos/as estudantes de graduação vem refletindo o perfil sociodemográfico brasileiro, revelando uma modificação no perfil de acesso ao ensino superior referente às décadas anteriores. Isso ocorre por meio da ampliação do acesso ao ensino superior possibilitada, entre outros fatores, pela expansão e interiorização das IFES, pelo aumento do número de cursos e de vagas, por ações afirmativas como a política de cotas⁸ que institui a reserva de vagas para estudantes de escolas públicas com baixa renda, além de pretos/as, pardos/as, indígenas e pessoas com deficiência, e pela maior mobilidade proporcionada pela adoção do sistema ENEM/SISU⁹.

Os dados do perfil nacional apresentados pela ANDIFES (2019) revelam que o percentual de estudantes com renda familiar mensal (per capita) de até um salário mínimo e meio, que em 1996 era de 44,3%, em 2018 ultrapassou 70%. A pesquisa também mostra que desde 1996 as mulheres são maioria nas IFES, representando 51,4% da população em 1996 e 54,6% em 2018. Em relação à cor/raça, o número de estudantes pardos/as aumentou significativamente entre 2003 (ano em que esse dado foi inserido na pesquisa) e 2018, passando de 28,3% para 39,2%, o número de pretos/as mais do que dobrou, passando de 5,9% para 12%, enquanto o quantitativo de estudantes brancos/as diminuiu, passando de 59,4% em 2003 para 43,3% em 2018. Quanto aos/às estudantes indígenas, a pesquisa também revela um expressivo crescimento: em 1996 eles/elas representavam apenas 0,2% da população, enquanto em 2018 passaram a representar 0,9% dos/as estudantes.

No que se refere às instituições nordestinas, a maioria absoluta dos/as estudantes (78,3%) possui renda familiar (per capita) de até um salário mínimo e meio mensais; as mulheres representam 52,8% da população; 50,3% dos/as estudantes são pardos/as, 15,5% pretos/as, 28,4% brancos/as e 0,9% indígenas, ou seja, evidencia-se uma maior porcentagem de pardos/as e pretos/as e menor porcentagem de brancos/as do que a média nacional. Com relação aos/às estudantes indígenas, os índices do Nordeste se assemelham aos nacionais. Essas especificidades coadunam com o perfil de habitantes da região, onde o quantitativo da população parda e preta é superior à média nacional.

Cabe ressaltar que o processo subjetivo de autodeclaração racial utilizada nas pesquisas é elaborado em meio a um contexto de racismo estrutural

historicamente constituído, que atribui valor diferencial aos seres humanos e que faz com que, muitas vezes, haja uma negação da negritude entre os indivíduos, por meio da autoidentificação como “pardo/a”, considerada uma categoria mais aberta e menos discriminatória. Embora a autodeclaração seja considerada a forma de identificação mais adequada, segundo Muniz (2012), em função da dimensão simbólica desigual associada às raças, ela muitas vezes expressa uma subnotificação da população preta, que é estimada como superior às estatísticas obtidas a partir da autodeclaração. Apesar do número de pessoas que se autoidentificam como pretas ter aumentado nos últimos tempos, a autodeclaração parda ainda é muito superior.

Devido a essas ambiguidades, os levantamentos oficiais e as políticas públicas de ação afirmativa passaram, nos últimos anos, a agrupar pretos e pardos em uma só categoria, reconhecendo ambos como populações afrodescendentes inseridas em indicadores socioeconômicos semelhantes (Muniz, 2012). Nessa direção, neste artigo, pessoas pardas ou pretas serão reconhecidas como pertencentes a uma mesma categoria, de modo que os dados referentes a cada uma dessas classificações serão interpretados em conjunto.

Com base nessas características, percebe-se que as IFES em geral, e as nordestinas em específico, têm sua população cada vez mais representada por mulheres, pessoas pardas ou pretas e de baixa renda, ou seja, indivíduos inseridos em diferentes condições de vulnerabilidade social (ANDIFES, 2019).

Entre os/as 4.309 participantes desta pesquisa, pertencentes às Instituições de Ensino Superior das esferas federal, estadual e privada de todos os estados da região Nordeste, a maioria é composta por estudantes de graduação (65%), seguidos/as de docentes (21%) e, em menor proporção, técnicos/as (6%) e estudantes de pós-graduação (6%). Houve participação insuficiente de funcionários/as terceirizados/as (0,4%). Cerca de 56% dos participantes possui renda familiar de até três salários mínimos, 16% renda maior do que 3 até 5 salários mínimos, outros 16% renda maior do que 5 até 10 salários mínimos e 12% possui renda superior a 10 salários mínimos. Percebe-se uma predominância de respostas entre mulheres cisgênero (60%), seguida de homens cisgênero (37%). A baixa participação de pessoas transgênero (0,7%) e de gênero não binário (1,6%) faz com que esses não encontrem representatividade na análise. Houve maior participação de pessoas que se autodeclararam pardas ou pretas - 60%, sendo que 45% se classificaram como pardas e 15% se classificaram como pretas. A participação de pessoas brancas foi de 38% da amostra. Houve pouca participação de indígenas (1,4%) e de orientais (0,1%), de modo que a amostra referente a esses grupos não alcança o nível de confiabilidade estatística adequada para integrar a análise, levando-nos a respaldar a interpretação dos dados nas respostas de indivíduos pardos/pretos e brancos.

A partir das características apresentadas é possível tecer um retrato preponderante entre os/as participantes da pesquisa: oriundos/as dos diferentes estados do Nordeste, em sua maioria estudantes de graduação, com renda bruta familiar de até três salários mínimos, com prevalência de mulheres, pardas ou pretas. Esses dados aproximam o perfil dos/as participantes da pesquisa do perfil dos/as estudantes de graduação do Nordeste e da população da região em geral, com suas especificidades e vulnerabilidades, corroborando com os dados apresentados anteriormente.

Impactos sobre o cotidiano das comunidades universitárias do Nordeste brasileiro

Os impactos provocados pela adoção do protocolo de distanciamento social têm atravessado inúmeras discussões. No meio educacional, enquanto desenvolvemos este artigo, essa discussão tem girado, principalmente, em torno da preservação do direito à educação. As análises desenvolvidas acerca dos mais variados impactos sobre a vida cotidiana dos indivíduos pertencentes às comunidades universitárias ainda têm se revelado insuficientes para propor caminhos que permitam o acolhimento e a minimização desses danos.

Entende-se que a avaliação dos impactos que acometem as comunidades universitárias, bem como do modo como eles têm afetado diferentemente os indivíduos que as integram, é fundamental para a compreensão de como as instituições podem se recompor e desenvolver políticas de continuidade sustentáveis e contextualizadas com a realidade de sua população.

Para uma melhor compreensão desses impactos, as variáveis de raça e de gênero foram utilizadas para analisar os modos como os diferentes grupos têm sido atingidos distintamente em meio ao cenário produzido pela pandemia. A escolha dessas variáveis é subsidiada pelas características regionais. Ao mesmo tempo em que há predominância da população feminina, parda e preta, devido à desigualdade estrutural que caracteriza a inserção de pardos/as e pretos/as ou brancos/as¹⁰, e de mulheres ou de homens¹¹, os impactos produzidos pela situação pandêmica tendem a reproduzir os desequilíbrios sociais, representando desafios peculiares para as instituições, de modo a evitem retrocessos referentes à exclusão dos grupos vulnerabilizados.

Buscando uma melhor compreensão dos dados, os impactos serão observados a partir das suas prevalências entre a população participante em geral, buscando, posteriormente, identificar as variações dessas prevalências em termos de raça e de gênero, refletindo sobre suas especificidades.

Ao analisarmos os impactos sobre a vida econômica dos/as participantes da pesquisa, percebe-se que parte significativa afirma não ter sofrido perdas diretas desde o início da pandemia. No entanto, destacam-se entre os impactos

econômicos mais citados o aumento das despesas e a perda de emprego e renda no núcleo familiar, o que também os atinge. Muitos também apontam o recebimento de Auxílio Emergencial do Governo Federal (Fig.1).



Figura 1: Impactos do distanciamento social sobre a vida econômica
 Fonte: As autoras (2020)

Esses dados revelam que o distanciamento social vem provocando perdas no poder econômico entre os/as participantes da pesquisa, coadunando com o que vem acontecendo com os/as brasileiros/as de modo geral, como atesta pesquisa realizada pelo Conselho Nacional da Indústria¹² quando destaca que 40% dos/as brasileiros/as sofreram perda da renda desde o início da pandemia.

O olhar sobre esses impactos utilizando a variável racial como filtro demonstra que, enquanto para a população branca prevalecem as respostas “não tive perdas diretas” e “tive redução de despesas”, entre pardos/as e pretos/as são destacadas as respostas “houve perda de emprego ou renda no núcleo familiar” e “estou recebendo renda emergencial do governo”, indicando que os impactos econômicos são sentidos mais profundamente entre pardos/as e pretos/as do que entre brancos/as.

A edição extraordinária da pesquisa do IBGE do mês de junho de 2020, PNAD COVID-19¹³, mostrou que os/as pretos/as, pardos/as, pobres e sem estudo vêm sentindo de forma mais acentuada os impactos econômicos causados pela pandemia. Os dados apresentados mostram que 39% dos/as trabalhadores/as pretos/as e pardos/as estão na informalidade, tendo perdido renda durante a pandemia. Entre os/as brancos/as esse índice cai para 29%. A pesquisa também aponta que a taxa de desemprego geral no primeiro trimestre da pandemia foi de 13,3%, sendo mais expressiva entre pretos/as (17,8%) e pardos/as (15,4%) do que entre brancos/as (10,4%).

Quando o filtro de gênero é inserido para compreender melhor esses impactos, observa-se que, enquanto entre os homens destacam-se as respostas “tive redução de despesas” e “estou recebendo renda emergencial do governo”, entre mulheres as respostas mais sobressaltadas foram “tive perda de emprego ou renda no núcleo familiar” e “tive aumento de despesas”, demonstrando que as mulheres estão sendo mais impactadas economicamente do que os homens no atual contexto.

Ainda de acordo com os dados da PNAD COVID-19 (IBGE, 2020), durante a pandemia, enquanto 10,2% dos homens ficaram desempregados, 14,5% das mulheres ficaram sem ocupação, revelando a maior vulnerabilidade econômica feminina em uma situação de crise. Isso também é destacado pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico – OECD (2020), quando destaca que todo contexto de crise que acarreta perda de emprego ou renda afeta mais as mulheres, que já ganham menos que os homens, estão mais inseridas no mercado de trabalho informal e possuem menos acesso a benefícios previdenciários.

Percebe-se, a partir dos dados apresentados, que tanto mulheres como pessoas pretas e pardas, têm sofrido mais fortemente os impactos econômicos do momento pandêmico. Considerando que estamos tratando de pessoas já inseridas em diferentes dimensões de desigualdade que se refletem em precariedade econômica, esses impactos lhes colocam em uma situação de vulnerabilidade ainda mais intensa, o que tende, conseqüentemente, a dificultar o desempenho de suas atividades acadêmicas/profissionais.

Em relação ao conjunto de mudanças provocadas na vida cotidiana dos/as participantes da pesquisa, destaca-se o maior consumo das mídias tradicionais e digitais, tanto para atividades de estudo/trabalho, como para atividades de lazer e para atualização de notícias sobre o contexto atual. Também obtiveram destaque importante as alterações no sono e nos hábitos alimentares, assim como o aumento das demandas domésticas e familiares (Fig. 2)

O aumento no consumo das mídias aponta para uma significativa adesão ao distanciamento social, onde essas ferramentas se apresentam como as principais (e muitas vezes únicas) possibilidades de realização de atividades de estudo/trabalho, bem como de práticas de lazer. Porém, é importante considerar que o acesso às mídias tradicionais e digitais não se dá de forma igualitária para toda a população. É necessário um investimento financeiro para ter acesso aos equipamentos eletrônicos e à internet com boa velocidade, aquisições que contrastam com a situação de perdas econômicas que vem atingindo boa parte dos/as participantes, sobretudo a população parda e preta. As desigualdades, nessas circunstâncias, tornam-se explícitas.

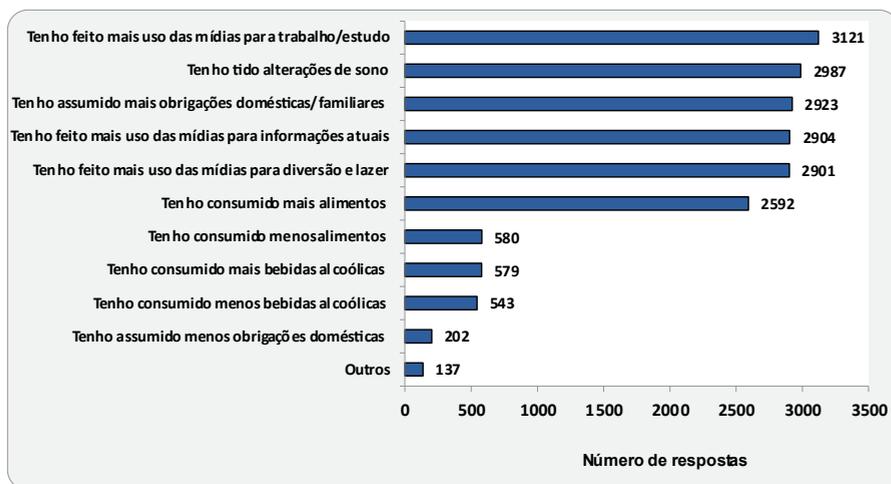


Figura 2: Impactos do distanciamento social sobre os hábitos pessoais

Fonte: As autoras, 2020

Percebe-se, ao mesmo tempo, que a adesão ao protocolo do distanciamento social faz com que o ambiente da casa se torne palco central da vida cotidiana, concentrando a maioria das atividades (Castells, 1999). A frustração gerada pela dificuldade de equilibrar demandas até pouco tempo administradas em outros formatos, somada à quantidade de notícias consumidas por meio do maior tempo dedicado às mídias, constituem fatores geradores de estresse, ocasionando alterações no sono e na alimentação.

Quando esses hábitos são observados por meio da variável racial, percebe-se uma distribuição desses impactos: o maior uso de mídias é sobressaltado entre a população branca, enquanto as obrigações domésticas/familiares são mais prevalentes entre a população parda e preta, o que evidencia a desigualdade que caracteriza esses grupos, revelando condições e dificuldades distintas associadas à adoção de novas rotinas.

Já quando o filtro de gênero é utilizado para a compreensão da distribuição entre essas respostas, nota-se que, enquanto o maior uso de mídias foi mais destacado entre os homens, as alterações no sono e o aumento das obrigações domésticas/familiares são mais destacados entre as mulheres. Conforme ressalta Biroli (2015), a desigualdade de gênero é reforçada pela divisão do trabalho, onde há uma sobrecarga de tarefas domésticas para as mulheres. Durante o protocolo de distanciamento social, o desenvolvimento do trabalho/estudo remoto e o aumento das obrigações domésticas entram em choque, gerando prejuízos diversos para as mulheres pertencentes às comunidades universitárias.

Reconhece-se que o contexto no qual os indivíduos estão imersos condiciona vivências emocionais específicas. Segundo Koury (2009), as

emoções se configuram como produtos relacionais dos indivíduos com o meio social e a cultura da qual fazem parte.

Entre as principais sensações/emoções manifestadas durante esse período, a ansiedade foi a mais destacada, seguida de angústia, tédio, tristeza e medo, conforme revela a figura 3.

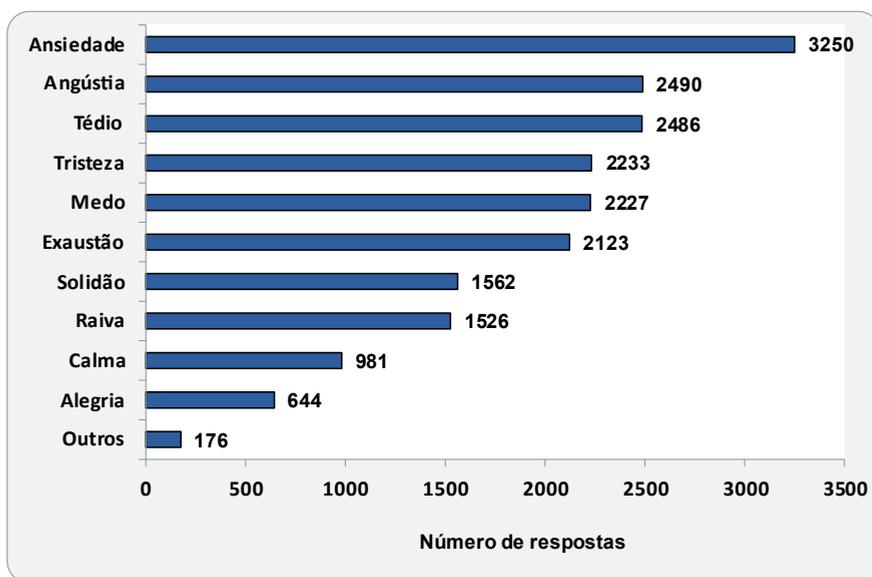


Figura 3: Sensações/emoções manifestadas com maior frequência durante a pandemia

Fonte: As autoras, 2020

As incertezas produzidas nesse momento de pandemia convergem para que os estados emocionais de ansiedade e angústia sejam despertados com muita frequência, dadas as ameaças em diferentes níveis que a COVID-19 e suas consequências representam. O distanciamento social e os impactos gerados por ele colocam os indivíduos em um contexto de insegurança com relação às circunstâncias cotidianas que os afetam direta ou indiretamente. A velocidade com a qual novos arranjos foram incorporados, os dados sobre o número de doentes e de óbitos, somados à precariedade das estruturas materiais e dos suportes sociais com as quais grande parte da população conta, produzem instabilidade em seus cotidianos e incitam emoções diversas, como as destacadas nas respostas. As emoções, nessa perspectiva, podem ser compreendidas a partir do entrelaçamento entre um conjunto de significações subjetivas ancorado em condições objetivas de vida (Koury, 2009).

A inserção da variável racial não possibilitou a identificação de alterações significativas entre essas emoções, embora, como observado ao longo do trabalho, a pandemia ameace mais diretamente pretos/as e pardos/as.

Já quando a variável gênero é utilizada, observa-se variações significativas entre essas emoções. Enquanto tédio e tristeza foram as emoções mais ressaltadas entre os homens, a ansiedade e a angústia foram mais destacadas pelas mulheres. Observa-se que as condições psíquico-emocionais relacionadas à pandemia tendem a ser mais intensificadas entre as mulheres, devido a todo o contexto sociocultural que as caracterizam e que fazem com que elas sintam mais profundamente as ameaças que o momento incita. Cabe destacar, conforme divulgado pelas Nações Unidas Brasil (2020), o aumento da violência doméstica e familiar contra a mulher em várias partes do mundo durante a pandemia, o que tende a tornar a experiência do confinamento ainda mais tensa para esse grupo.

Em meio às adversidades produzidas pela pandemia, acende-se o alerta para possíveis riscos de pessoas saudáveis serem acometidas por problemas mentais, bem como para a intensificação dos sintomas entre aquelas que já apresentem transtornos pré-existentes, devido aos altos níveis de estresse, às mudanças e adaptações relacionados a esse momento de crise (Ornell, Schuch, Sordi e Kessler, 2020).

Considerando a possibilidade de agravamento dos transtornos emocionais entre cerca de um terço até metade da população brasileira, a Fiocruz (2020) lançou uma cartilha com recomendações gerais sobre atenção psicossocial na pandemia da COVID-19. Segundo a cartilha, “os fatores que influenciam o impacto psicossocial estão relacionados à magnitude da epidemia e ao grau de vulnerabilidade em que a pessoa se encontra no momento” (p. 01).

A cartilha reconhece que a pandemia impacta os indivíduos de maneiras distintas, pois as adaptações impostas não encontram a mesma viabilidade na vida de todos, dadas suas condições desiguais de inserção. Isso se reflete nas possibilidades também desiguais de seguir os protocolos sociais e as diretrizes institucionais criadas neste momento.

O desconhecido desfecho dessa situação, visto que ninguém sabe como e nem quando ela vai acabar, bem como as sequelas que a pandemia deixará, têm sido responsáveis pela produção de preocupações diversas.

Entre o conjunto de preocupações elencadas, as mais sobressaltadas foram: vitimar alguém da família, colapso do sistema de saúde, aumento da miséria e da fome, aumento da mortalidade pelo vírus e contrair o vírus, como demonstra a figura 4.

Segundo Koury (2010), o medo envolto na maioria das preocupações sociais se revela como um recurso importante para se pensar na preservação de uma ordem por meio da busca por mecanismos de proteção em meio às tensões cotidianamente apresentadas. Deste modo, o medo se revela como responsável pela produção de novas sociabilidades permeadas pelas adequações das rotinas e das relações em meio à necessidade de preservação da vida e do coletivo.

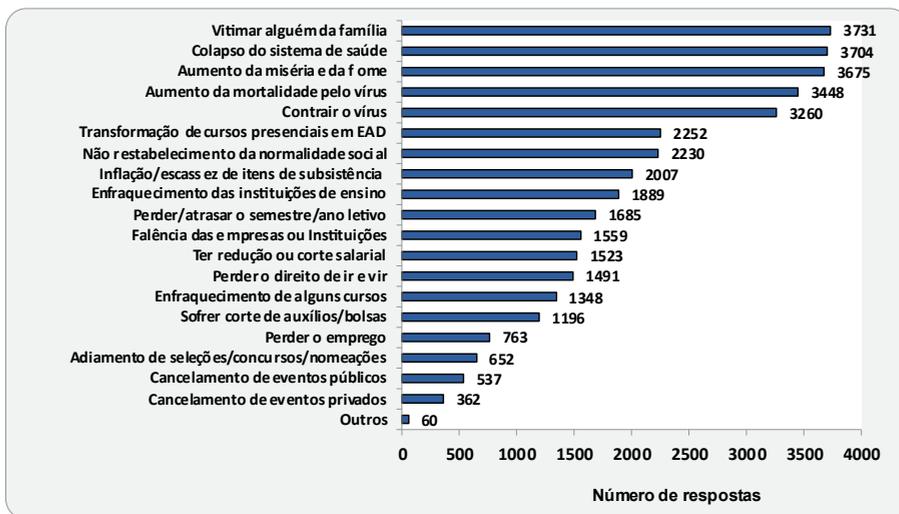


Figura 4: Maiores preocupações com relação à pandemia

Fonte: As autoras, 2020

Quando a variável racial é inserida para a identificação de variações entre essas prevalências, percebe-se que enquanto entre brancos/as se destacam preocupações mais gerais, como colapso no sistema de saúde e não restabelecimento da normalidade social, entre pardos/as ou pretos/as é prevalente o medo de vitimar alguém da família ou de contrair o vírus.

Essas diferenças refletem o lugar diferenciado ocupado por esses grupos na sociedade e desencadeiam em preocupações contextualizadas pela posição em que se encontram.

Todas essas preocupações encontram ensejo em um cenário caracterizado pela representação do perigo eminente em diferentes dimensões. Considerando a situação de vulnerabilidade socioeconômica vivenciada pela maior parte da população parda ou preta, o risco de contrair o vírus ou de ter alguém da família vitimado é uma realidade diária. Na luta pela sobrevivência, a impossibilidade de aderir integralmente ao distanciamento social é uma condição vivenciada por muitos, fazendo com que as possibilidades dessa sobrevivência sejam diariamente colocadas à prova e as tensões sejam frequentemente atualizadas.

Situações de crise, segundo Souza (2018), tendem a reforçar as desigualdades: enquanto as classes mais favorecidas economicamente podem arcar com uma infraestrutura que garanta um mínimo de segurança, a segurança das classes menos favorecidas demanda ações do poder público que muitas vezes não vêm, mantendo essa população exposta aos perigos que essas tragédias representam.

Nesta direção, Santos (2020) ressalta que as pandemias matam mais aqueles que já são vulneráveis. Essa conjuntura reproduz abismos historicamente construídos que separam quem é relevante e significativo daqueles que não importam, sobressaltando as injustiças sociais em diferentes dimensões.

Quando a variável gênero é utilizada para uma melhor compreensão dos dados, observa-se que as preocupações gerais mais prevalentes tiveram as seguintes variações: entre os homens foi destacado o medo de contrair o vírus, enquanto entre as mulheres recebeu destaque a preocupação com o aumento da mortalidade pelo vírus. Nota-se que entre as mulheres a principal preocupação está mais voltada para o coletivo, enquanto para os homens essa preocupação é de natureza mais individualista, evidenciando as diferenças na distribuição dos papéis de gênero, onde a preocupação feminina se apresenta permeada por uma “ética do cuidado”¹⁴ (Biroli, 2015), enquanto homens reproduzem posturas egocentradas.

Em meio a todo esse contexto de perdas, de transformação de rotinas e de sobressaltos de emoções e preocupações diversas, também se buscou identificar os principais impactos sobre as relações sociais entre a população pesquisada. Os aspectos mais evidenciados se referiram ao aumento da cooperação e dos conflitos familiares, a maior cooperação em ações de solidariedade social e o fortalecimento das relações de amizade, como mostra a figura 5.



Figura 5: Transformações do distanciamento social nas relações sociais

Fonte: As autoras, 2020

Embora as possibilidades/impossibilidades de praticar o distanciamento social sejam diferenciadas, esse protocolo tem engendrado um maior convívio entre familiares, levando-lhes a realizarem boa parte de suas atividades no

mesmo espaço. Sendo a cooperação e o conflito processos sociais inerentes à construção das relações, torna-se compreensível que eles sejam sobressaltados nesse momento.

A análise desses elementos sob a ótica da variável racial aponta que, enquanto a maior cooperação em ações de solidariedade é mais prevalente, principalmente, entre indivíduos brancos, entre indivíduos pardos e pretos é destacado o fortalecimento das relações de amizade. Observa-se, a partir disso, que a intensificação das relações de apoio social é sobressaltada entre os diferentes grupos. Essas proeminências levam à reflexão sobre como os/as integrantes das comunidades universitárias estão reconfigurando e ressignificando suas relações e seus papéis sociais, em um momento em que são evidenciadas dificuldades de diversas ordens, acometendo os grupos diferentemente.

Ao mesmo tempo, nota-se também uma distribuição distinta entre esses dados, quando a variável gênero é utilizada. Enquanto homens apontam “aumento dos conflitos familiares” e “prejuízo no círculo institucional”, entre as mulheres assumem maior destaque a “maior cooperação em ações de solidariedade social” e “fortalecimento das relações de amizade”. Percebe-se, assim, que as mulheres, ao mesmo tempo em que são mais impactadas pelos protocolos de controle da pandemia, estão também mais inseridas em uma rede de cooperação, o que tende a diminuir, ainda que parcialmente, os prejuízos vivenciados neste contexto.

Zizek (2020) destaca que foi preciso que ocorresse uma catástrofe para que as diferenças fossem redimensionadas e a sociedade passasse a reconhecer a importância da solidariedade e da cooperação. Para o autor, a pandemia impõe a necessidade de uma mudança radical nas posturas, para a intensificação de práticas voltadas à coletividade.

Com base nos dados apresentados nas páginas precedentes, percebe-se, assim como reconhecido por Oliveira *et al* (2020), que a pandemia da COVID-19 não apenas expõe as desigualdades, como reatualiza certas demarcações coloniais. Observa-se que o momento serve de reforço às desigualdades históricas de raça e de gênero, reproduzindo-se, atualmente, em diversas dimensões que denunciam um desequilíbrio arraigado, responsável por demarcar posições e condicionar processos de exclusão, inviabilizando a continuidade de algumas vidas, ainda mais vulnerabilizadas pelo cenário.

Neste contexto, a participação das comunidades universitárias em redes de cooperação de naturezas diversas se revela extremamente importante para a promoção da resiliência necessária ao fortalecimento dos grupos mais impactados pela crise e busca sanar a insuficiência das políticas públicas para as populações mais vulneráveis, ao mesmo tempo que propõe, por meio de exemplos práticos, possibilidades de construção de políticas inclusivas, voltadas para a atenuação dos danos.

Considerações finais

Este artigo buscou identificar alguns dos principais impactos que o protocolo de distanciamento social, implementado em razão da pandemia da COVID-19, trouxe para a vida cotidiana das comunidades universitárias da região Nordeste do Brasil, por meio de um levantamento realizado com os/as integrantes dessas comunidades.

As reflexões apresentadas podem ser apreendidas como um termômetro que viabilize às instituições enxergarem melhor as condições estruturais sob as quais suas comunidades estão submersas no contexto pandêmico. A análise dessas estruturas se deu a partir de um conjunto de elementos, como os aspectos econômicos, a transformação das rotinas, as condições emocionais, as preocupações e os impactos sobre as relações sociais, todos discutidos a partir das variáveis raça e gênero, possibilitando perceber como esses elementos afetam diferentemente os grupos.

Em uma região historicamente precária em diferentes dimensões, onde a sua população está submetida a carências diversas, percebe-se que o distanciamento social vem tornar mais explícitas as vulnerabilidades que configuram a participação desses grupos nos protocolos mais gerais e nas diretrizes institucionais para se protegerem das ameaças que o novo coronavírus representa, fazendo com que as desigualdades raciais e de gênero sejam ainda mais evidenciadas e a população parda, preta e feminina sintam mais profundamente os impactos.

Em março de 2020, quando a pandemia foi decretada e os protocolos foram iniciados, os indivíduos e as instituições ainda não tinham dimensão de como essa nova circunstância os afetaria. Hoje, nove meses depois, percebe-se que o conjunto de adaptações apresentadas como necessárias não encontra a mesma viabilidade na vida de todos/as os/as integrantes das comunidades universitárias, fazendo com que as suas possibilidades de sobrevivência sejam diariamente testadas, agravando uma sensação de insegurança que pode interferir diretamente nas condições de desenvolvimento das atividades institucionais, sejam elas remotas ou presenciais – quando estas forem possíveis.

Em um cenário revolucionário, onde as Instituições de Ensino Superior vêm testemunhando a transformação do seu antigo perfil de estudantes oriundos/as de grupos privilegiados, pela ampliação do acesso a grupos historicamente privados dessa inserção, a crise provocada pela pandemia pode ser responsável pela reprodução da lógica excludente que vem sendo combatida nos últimos anos, pois vislumbra-se o risco de aumento da evasão escolar e de lacunas na aprendizagem, principalmente dos grupos mais vulneráveis – mulheres, pretos/as, pardos/as e indígenas, para quem a participação na dinâmica universitária constituída em função do contexto pandêmico esbarra em inúmeras dificuldades.

Essas ameaças produzem uma série de novas demandas e exigem que as Instituições de Ensino Superior reforcem o compromisso com as políticas de inclusão e de permanência que, devido à consolidação do uso das tecnologias de informação e comunicação para a continuidade de suas atividades, neste momento se traduz, também, em inclusão digital. Além disso, coloca-se a necessidade de implementação de práticas didático-pedagógicas e avaliativas nas atividades de ensino, bem como de revisão dos modelos teórico-metodológicos, éticos e de ação/intervenção em suas atividades de pesquisa e extensão, a partir dos condicionantes produzidos pelo cenário de pandemia. Por fim, destaca-se a importância das redes de apoio e assistência aos grupos sociais mais vulneráveis de suas comunidades, reafirmando o compromisso com o combate às desigualdades construídas historicamente, por meio do apoio não apenas material, técnico e capacitacional, mas também socioemocional, com vistas a garantir a permanência institucional de cada um desses indivíduos.

Neste momento de inúmeras dificuldades a cooperação intercomunitária reforça o próprio sentido de comunidade e aponta para a minimização dos danos produzidos pelas adversidades impostas pelo atual cenário. A sensibilidade para essas questões, juntamente com a construção e viabilização de políticas de inclusão e permanência étnico/raciais e de gênero, pode representar peças-chave para subsidiar o desenvolvimento de políticas de acolhimento às comunidades, conferindo condições de fortalecimento das instituições em um momento de crise, no qual o envolvimento das pessoas revela-se fundamental para a minimização de impactos prejudiciais em diferentes ordens e graus de complexidade.

Notas

¹ Fonte: https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal. (Acessado em 17 de novembro de 2020).

² De acordo com o Monitor de Secas, coordenado pela Agência Nacional de Águas e pela Fundação Cearense de Meteorologia e Recursos Hídricos, a região Nordeste possui, em média, 70% de área impactada pela seca. Essa abrangência oscila entre os meses de chuva e os meses mais quentes. Fonte: <http://monitordesecas.ana.gov.br/> (Acessado em 22/09/2020).

³ No mês de junho de 2020 a região Nordeste liderou os números de mortes diárias causadas pela COVID-19 no Brasil, como noticiado pelo Consórcio de Veículos de Imprensa, a partir dos dados disponibilizados pelas secretarias estaduais de saúde. Fonte: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/06/28/casos-mortes-COVID-19-brasil-ministerio-da-saude-consorcio-28-de-junho.htm> (Acessado em 21/09/2020).

⁴ Fonte: <https://www.fundaj.gov.br/index.php/area-de-imprensa/12015-COVID-19-fundaj-analisa-economia-do-Nordeste> (Acessado em 17/06/2020).

⁵ O Auxílio Emergencial é um benefício instituído no Brasil pela Lei nº 13.982/2020, que prevê o repasse mensal de R\$ 600 ou R\$ 1.200 - para mulheres chefes de família, a trabalhadores/as informais e de baixa renda, microempreendedores/as e contribuintes individuais do Instituto Nacional de Seguro Social, com o objetivo de mitigar os impactos econômicos causados pela pandemia da COVID-19. Com previsão inicial de três meses, até o momento houve prorrogação de mais duas parcelas de R\$ 600,00 ou R\$ 1.200,00, e de mais três parcelas no valor de R\$ 300,00 ou R\$ 600,00, tendo vigência até dezembro de 2020. Fonte: <https://www.caixa.gov.br/auxilio/Paginas/default2.aspx> (Acessado em 21/09/2020).

⁶ O Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda do Governo Federal, sob condicionalidades, que unificou e ampliou vários programas de renda existentes anteriormente. Foi instituído pela Medida Provisória 132, de 20 de outubro de 2003 e convertida em Lei Federal nº 10.836/2004. Fonte: <https://www.caixa.gov.br/programas-sociais/bolsa-familia/Paginas/default.aspx> (Acessado em 21/09/2020).

⁷ Fonte: <https://fdr.com.br/2020/06/04/bolsa-familia-moradores-do-Norte-e-Nordeste-sao-mais-afetados-na-pandemia> (Acessado em 15/06/2020).

⁸ A Lei nº 12.711/2012, política pública de ação afirmativa para o ensino superior, garante a reserva de 50% das vagas nas IFES aos alunos/as oriundos/as integralmente do ensino médio público, negros (pretos ou pardos) e indígenas.

⁹ O Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), implantando em 1998, é hoje o maior exame vestibular do país, proporcionando o ingresso de estudantes ao ensino superior. O Sistema de Seleção Unificada (SISU) é o sistema do Ministério da Educação por meio do qual as Instituições de Ensino Superior públicas oferecem vagas aos participantes do ENEM.

¹⁰ Segundo o informativo do IBGE “Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil”, divulgado em 2019, os/as pretos/as e pardos/as trabalham, estudam e recebem menos que os/as brancos/as. Os dados mostram que os/as brancos/as estão entre os 70% mais ricos da população, enquanto 75% da população mais pobre é formada por pretos/as e pardos/as, que são a maioria entre os desocupados e subutilizados. Fonte: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=sobre> (Acessado em 27/09/2020).

¹¹ De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua do IBGE, divulgada em 2019, no Brasil as mulheres ganham cerca de 20,5% menos que os homens e ocupam apenas 43,8% dos postos de trabalho, enquanto 56,2% desses postos são ocupados por homens. Fonte: IBGE | Censo 2021 | Diferença cai em sete anos, mas mulheres ainda ganham 20,5% menos que homens (Acessado em 29/11/2020)

¹² Fonte: <https://diariodoNordeste.verdesmares.com.br/negocios/perda-total-ou-em-parte-da-renda-mensal-ja-atingiu-40-dos-brasileiros-1.2242943> (Acessado em 17/06/2020).

¹³ Fonte: <https://COVID19.ibge.gov.br/PNAD-COVID/> (Acessado em 27/09/2020).

¹⁴ Segundo Biroli (2015), embora o cuidado seja uma habilidade fundamental humana, existem orientações morais tradicionais que condicionam homens e mulheres a reproduzirem posturas distintas. Assim, o cuidado é culturalmente incorporado por um modelo de opressão sexista pautado na divisão sexual do trabalho, que delega a função do cuidado com o outro apenas às mulheres.

Referências

- ANDIFES - Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições de Ensino Superior. (2019). *V Pesquisa Nacional de Perfil Socioeconômico e Cultural dos (as) graduandos (as) das IFES – 2018*. Brasília.
- BRASIL. (2020). Ministério da Educação. Portaria Nº 544, de 16 de junho de 2020. Diário Oficial da União, 17 de junho de 2020. Edição 114, Seção 1, p.62.
- BIROLI, F. (2015). Responsabilidades, cuidados e democracia. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 18, 81-117. <https://doi.org/10.1590/0103-335220151804>
- CASTELLS, MANUEL. (1999). *A sociedade em rede: A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Vol. 1. 6ª edição. São Paulo: Paz e Terra.
- FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. (2020). *Interiorização do COVID-19 e as redes de atendimento em saúde*. Nota Técnica 04 de maio de 2020. https://bigdata-COVID19.icict.fiocruz.br/nota_tecnica_4_v2.pdf
- FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz. (2020). *Saúde Mental e Atenção Psicossocial na Pandemia COVID-19: Recomendações Gerais*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2010/inicial>
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2017). *Pesquisa Nacional de Saneamento Básico*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101734.pdf>
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Leitos de UTIs, Respiradores, Médicos e Enfermeiros*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://mapasinterativos.ibge.gov.br/COVID/saude/>
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2019). *Síntese dos indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira. 2019 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais*. Rio de Janeiro: IBGE.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2020). *Estimativas da população*. Rio de Janeiro: IBGE. <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101747.pdf>

- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2020). *PNAD COVID-19*. Rio de Janeiro: IBGE. PNAD COVID19 | IBGE
- KOURY, M. G. P. (2009). *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto da sociologia*. Curitiba: CRV. <https://doi.org/10.24824/978856248005.8>
- KOURY, M. G. P. (2010). Pertencimento, medos corriqueiros e redes de solidariedade. *Sociologias*, 25(12), 286-311. <https://doi.org/10.1590/S1517-45222010000300011>
- MUNIZ, J. O. (2012). Preto no branco? Mensuração, relevância e concordância classificatória no país da incerteza racial. *Dados*, 55(1), 251-282. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582012000100007>
- OLIVEIRA, R. D. G., Cunha, A. P. D., Gadelha, A. G. D. S., Carpio, C. G. e Corrêa, R. M. (2020). Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. *Cadernos de Saúde Pública*, 36(9). e00150120. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00150120>
- ORNELL, F., Schuch, J.B., Sordi, A.O. e Kessler, F.H.P. (2020). “Pandemic fear” and COVID-19: mental health burden and strategies. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 42(3), 232-235. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2020-0008>
- NAÇÕES UNIDAS BRASIL (2020). Chefe da ONU alerta para aumento da violência doméstica em meio à pandemia do coronavírus. 06 de abril de 2020. <https://nacoesunidas.org/chefe-da-onu-alerta-para-aumento-da-violencia-domestica-em-meio-a-pandemia-do-coronavirus/>
- SANTOS, B. de S. (2020). *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Edições Almedina.
- SOUZA, P. H. G. F de. (2018). Uma história de desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil, 1926-2013. São Paulo: Hucitec.
- ZIZEK, S. (2020). Um golpe como o de “Kill Bill” no capitalismo. In: Harvey, D., Zizek, S., Baidou, A., Davis, M., Bihr, A. e Zibechi, R. *Coronavirus e a luta de classes* (43-47). Terra Sem Amos: Brasil.

O descumprimento das medidas públicas adotadas contra a Covid -19 na cidade de Tabatinga, Amazonas, Brasil

Non-compliance with public measures adopted against COVID-19 in Tabatinga city, Amazonas state, Brazil

El incumplimiento de las medidas públicas adoptadas contra el COVID-19 en la ciudad de Tabatinga, Amazonas, Brasil

Vandrezza Souza dos Santos
Leide Maria Leão Lopes
Edilson de Carvalho Filho
Edfram Rodrigues Pereira

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

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

Data de envio: 2020-06-16 **Devolvido para revisões:** 2021-01-19 **Data de aceitação:** 2021-01-29

Como citar este artigo: Santos, V. S., Lopes, L. M. L., De Carvalho, E., e Pereira, E. R. (2021). O descumprimento das medidas públicas adotadas contra a COVID -19 na cidade de Tabatinga, Amazonas, Brasil. *Mundo Amazônico*, 12(1), 65-81. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88360>

Vandrezza Souza dos Santos Licenciada em Ciências: Biologia e Química pela Universidade Federal do Amazonas – INC/UFAM. Mestra em Ensino de Ciências, habilitação em Química, pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – PPGECONM/UFRN. Atualmente, coordenadora do curso de Licenciatura em Ciências: Biologia e Química e Membro do Subcomitê de Enfrentamento do Surto Epidemiológico de Coronavírus do Instituto de Natureza e Cultura. Universidade Federal do Amazonas – UFAM. vandrezasousa@ufam.edu.br

Leide Maria Leão Lopes Licenciada em Matemática pela Universidade do Estado Amazonas; Mestra em Educação Matemática pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Docente na Universidade Federal do Amazonas, lotada no Instituto de Natureza e Cultura. Tem experiência em Matemática Aplicada, atua em Modelagem Matemática. Universidade Federal do Amazonas-UFAM. leide@ufam.edu.br

Edilson de Carvalho Filho Graduado em Licenciatura em Física pela Universidade Federal do Amazonas (2011), mestre em Física pela Universidade Federal do Amazonas (2013) e doutorado em Astronomia pelo Observatório Nacional (2019). Docente da Universidade do Estado do Amazonas. Tem experiência na área de Física, com ênfase em Física, atuando principalmente nos seguintes temas: Cosmologia, estrutura em grande escala, oscilações acústicas de bárions. Universidade do Estado do Amazonas – UEA. edfilho@uea.edu.br

Edfram Rodrigues Pereira Graduado em Matemática pela Universidade do Estado do Amazonas; Mestre em Matemática Aplicada pela Universidade Federal do Amazonas. Atualmente dedica-se a estudos em Matemática Aplicada, especialmente Problemas de Otimização e Problema de Equilíbrio. Universidade Federal do Amazonas - UEA. erpereira@uea.edu.br

Resumo

Este estudo analisa o descumprimento das medidas preventivas de contágio do novo coronavírus, SARS-CoV-2, pelos moradores no município de Tabatinga, interior do estado do Amazonas. Os resultados mostram que, dentre os diferentes fatores existentes, o comportamento social e cultural enraizado nas pessoas que aqui residem e transitam, fruto da cultura local, podem ser os responsáveis pela falta de respeito às regras e determinações das autoridades. Além disso, a livre circulação de pessoas entre as cidades fronteiriças de Santa Rosa (Peru) e Leticia (Colômbia) somada a uma fiscalização ineficiente contribuem no agravamento do problema. Como resultado disso, as medidas de isolamento social propostas mediante decretos federais, estaduais e municipais, têm tido baixa efetividade na cidade de Tabatinga – AM, uma vez que, a população manteve o hábito de circular livremente pela cidade mesmo em horários e locais proibidos, causando aglomerações e contribuindo para o aumento do número de casos de Covid-19 na cidade. Diante disso, a compreensão acerca do comportamento social dos cidadãos que residem na cidade de Tabatinga se torna importante para que o poder público possa tomar medidas eficazes que contribuam de maneira efetiva na retenção do número de infectados evitando superlotar a rede pública de saúde, em particular os leitos das Unidades de Terapia Intensiva – UTIs.

Palavras chave: Covid-19; isolamento social; comportamento social.

Abstract

This study analyzes the non-compliance with preventive measures of contagion of the new coronavirus, Covid-19, by residents in the municipality of Tabatinga, in the interior of the state of Amazonas. The results show that, taking into account the different existing factors, the social and cultural behavior rooted in the people who live and transit here, fruit of the local culture, may be responsible for the lack of respect for the rules and determinations of the authorities. In addition, the free movement of people between the border cities of Santa Rosa (Peru) and Leticia (Colombia) coupled with an inefficient inspection contribute to the worsening of the problem. As a result, the social isolation measures proposed by federal, state and municipal decrees have had low effectiveness in the city of Tabatinga - AM, since the population maintained the habit of moving freely through the city even at prohibited times and places, causing agglomerations and contributing to the increase in the number of Covid-19 cases in the city. Therefore, the understanding about the social behavior of citizens living in the city of Tabatinga becomes important so that the public power can take effective measures that effectively contribute to retaining the number of infected people, avoiding overcrowding in the public health network, in particular. the beds of the Intensive Care Units - ICUs.

Keywords: COVID-19; social distancing; social behavior.

Resumen

Este estudio analiza el incumplimiento de las medidas preventivas de contagio del nuevo coronavirus, SARS-CoV-2, por parte de los residentes en el municipio de Tabatinga, en el interior del estado del Amazonas. Los resultados muestran que, entre los diferentes factores existentes, el comportamiento social y cultural arraigado en las personas que viven y transitan aquí, fruto de la cultura local, puede ser responsable de la falta de respeto a las normas y determinaciones de las autoridades. Además, la libre circulación de personas entre las ciudades fronterizas de Santa Rosa (Perú) y Leticia (Colombia), junto con una inspección ineficiente, contribuyen al empeoramiento del problema. Como resultado, las medidas de aislamiento social propuestas por los decretos federales, estatales y municipales han tenido poca efectividad en la ciudad de Tabatinga - AM, ya que la población mantuvo el hábito de moverse libremente por la ciudad, incluso en momentos y lugares prohibidos, causando aglomeraciones y contribuyendo al aumento en el número de casos de COVID-19 en la ciudad. Por lo tanto, la comprensión sobre el comportamiento social de los ciudadanos que viven en la ciudad de Tabatinga se vuelve importante para que el poder público pueda tomar medidas efectivas que contribuyan efectivamente a retener el número de personas infectadas, evitando el hacinamiento en la red de salud pública, en particular, las camas de las Unidades de Cuidados Intensivos - UCI.

Palabras clave: COVID-19; aislamiento social; comportamiento social.

Introdução

O estado do Amazonas abrange uma área de mata densa, a Amazônica, que ocupa grande parte de seu território, possuindo inúmeros cursos de rios, que, em boa medida regem o comportamento da população como, por exemplo, por meio de seu sistema de transporte fluvial.

Compreende-se que, devido a sua vasta extensão territorial e as dificuldades de acesso a inúmeras cidades distribuídas ao longo das margens dos rios, a população acostumou-se a um menor fluxo de pessoas por estarem “isolados” dos grandes centros e cidades mais desenvolvidas do nosso país.

Contudo, nem todas as cidades do estado do Amazonas possuem baixa circulação de pessoas, como seria o esperado. Uma destas, é a cidade de Tabatinga, localizada numa área geográfica importante e estratégica para o país, por se tratar de uma região fronteiriça com os países Colômbia e Peru, conhecida como tríplice fronteira, possuindo uma fronteira seca com a cidade de Letícia-CO e uma fronteira úmida com a localidade de Santa Rosa-PE, sendo que estas constituem uma área de livre comércio definida pela lei nº 7.965/1989.

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2019), “Tabatinga é um município brasileiro no interior do estado do Amazonas, Região Norte do país. Pertencente à Mesorregião do Sudoeste Amazonense, Microrregião do Alto Solimões, e tem uma população estimada em 65.844 habitantes.

Além disso, Tabatinga possui uma região portuária de carga e descarga de produtos, serviços e transporte de pessoas; aeroporto internacional com voos diários; e, especialmente, comunidades indígenas, que em sua maioria são povos Tikuna e Kokama, que transitam pela cidade comercializando produtos, compartilhando saberes, suas culturas e contribuindo para o comportamento social único dessa região; pois, neste espaço geográfico, além dos próprios tabatinguenses, há um fluxo migratório contínuo de servidores (militares das forças armadas, órgãos federais, instituições de ensino superior, instituto federal, dentre outros), além de colombianos e peruanos, que também mantêm uma relação cultural e comercial que influenciam em seus costumes e modo de vida.

Por todos estes motivos, Tabatinga – AM apesar de estar distante geograficamente dos grandes centros urbanos do país, mantêm um fluxo de pessoas considerado e ativo, comparando-se a outras cidades do interior do estado; bem como um comportamento cultural, comercial e de trânsito constante, principalmente terrestre (motocicletas, carros e tuk-tuk), fluvial (embarcações de grande e pequeno portes, além das canoas) e aéreo.

Estes fatores impactam no modo de vida e nos aspectos culturais das pessoas que aqui vivem, e um destes aspectos observados notoriamente neste período de pandemia do novo Coronavírus e que causa preocupação, é a dificuldade da população tabatinguense no cumprimento das determinações impostas pelas autoridades locais, estaduais e federais. Como exemplo, discutiremos o descumprimento das regras de isolamento social, estabelecidas pelos decretos emitidos pela Prefeitura Municipal de Tabatinga, visando enfrentamento à COVID-19. Além disso, considerando que uma parcela das pessoas infectadas é assintomática, teremos pessoas infectadas que sequer sabem que estão doentes, logo, não terão um diagnóstico e, conseqüentemente, não entrarão no sistema de notificação SIVEP-gripe.

Conseqüentemente, essa característica dificulta a compreensão sobre o espalhamento da doença uma vez que, a pessoa infectada não seria diagnosticada, interferindo em comportamentos como o isolamento social e o distanciamento em locais públicos, podendo contribuir para um espalhamento acelerado da COVID-19.

Considerando este fator em conjunto com as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), assim como os decretos estaduais e municipais, uma das formas de reduzir o risco de infecção é manter distância de outras pessoas. E é exatamente esse o significado de distanciamento social: ficar longe o suficiente de outras pessoas para que o coronavírus ou qualquer fator considerado nocivo para a saúde (patógeno) não possa se espalhar, indicados como medidas seguras a distância de 1,5m a 2m.

De acordo com os estudos de Chu *et al* (2020, p. 1975), “de uma perspectiva de política e saúde pública, as políticas atuais de pelo menos 1 m de distância física parecem ser fortemente associado a um grande efeito protetor e distâncias de 2 m pode ser mais eficaz.

Por isso, Silva *et al* (2020) destacam que:

[...] as intervenções não farmacológicas são as opções mais eficientes para a mitigação e controle da COVID-19 em nível local e global. Dentre essas intervenções, em nível populacional, há as medidas de distanciamento social, cujo termo se refere a esforços que visam a diminuir ou interromper a cadeia de transmissão da doença pelo distanciamento físico entre indivíduos que possam estar infectados e os saudáveis, além de proteger aqueles indivíduos em risco de desenvolver a forma grave da doença (Silva *et al.*, 2020, p. 1).

Como consequência direta deste isolamento, inúmeras universidades, escolas, estabelecimentos no mundo foram fechados e diversos eventos foram cancelados e, tais medidas também foram tomadas aqui na região.

Esta estratégia, poderia reduzir o número de pessoas nas ruas impactando, principalmente, na vida daqueles que realizam serviços considerados

essenciais e que não podem permanecer em suas residências. Ao minimizar a circulação de pessoas nas ruas, aquelas que precisam sair de casa em função de suas profissões, poderiam circular com segurança, mantendo distâncias seguras umas das outras, sendo possível reduzir consideravelmente a velocidade de propagação do novo coronavírus, também chamada de taxa de reprodução.

O momento atual demanda por mais responsabilidade por parte das pessoas e um pouco de empatia, mas o que temos visto é o comportamento inadequado pelos cidadãos que vivem nesta região, estes, não acostumam ficar dentro de casa por longos períodos, nem de respeitar os decretos que definem regras para o isolamento social em Tabatinga.

Pesquisas semelhantes já foram desenvolvidas em outros países e, utilizando a fala de Briscese, Lacetera, Macis e Tonin (2020, p. 2412), “na Itália, por exemplo, identificou-se que a população fica menos disposta a colaborar com o auto isolamento se as medidas de extensão desse isolamento forem prorrogadas ao longo do tempo. Já “no Reino Unido, o desejo pelo auto isolamento foi alto em todos os segmentos sociais, entretanto as pessoas de menor renda apresentaram três vezes menos chances de praticar, especialmente em função do tipo de trabalho exercido”.

Entretanto, compreende-se que existem outros atores condicionantes, sejam elas sociais e/ou ambientais, dos efeitos da pandemia sob a população, contudo, o comportamento social deve ser considerado juntamente com estes aspectos. Um destes estudos é o de Bezerra *et al* (2020, p. 2412), os quais destacam que:

Existe uma discussão na mídia e no senso comum de que a parcela com menor renda está praticando menos o isolamento social em relação àquela com maior renda, principalmente em função da necessidade de locomoção para o trabalho, uma vez que a população mais pobre está vinculada a atividades essenciais que não pararam, e a população com maior renda está, de forma geral, mais vinculada às atividades que pararam e/ou estabeleceram o trabalho remoto. Outros fatores que interferem no isolamento social também são questionados pela mídia e pela academia, como, por exemplo, as diferenças nas condições de habitabilidade entre as pessoas de maior e menor renda (Bezerra, Silva, Soares e Silva, 2020, p. 2412).

Portanto, este estudo traz uma reflexão sobre o desrespeito às regras de isolamento social definidas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), países de todos os continentes, Ministério da Saúde, estados e municípios brasileiros, como a forma mais eficaz de combater a pandemia, juntamente com outras ações, resultante do novo coronavírus.

Área de estudo

Tabatinga, interior do Amazonas pertence à faixa de fronteira do Brasil, Arco Norte, sub-região do Alto Solimões, que faz parte da tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. A tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, pela sua posição estratégica no coração da bacia amazônica e localizada às margens do principal eixo de comunicação, o rio Amazonas/Solimões, está situada no Hemisfério Sul, próximas ao Equador, nas coordenadas 04°15' S e 69°56' O (Peiter, *et al.*, 2013, p. 2498), conforme ilustra a figura 1.



Figura 1: Tríplice Fronteira entre Tabatinga, Leticia e Santa Rosa.
Fonte: Euzébio, 2014.

Método

Trata-se de uma revisão bibliográfica, de abordagem qualitativa, na qual busca-se discutir aspectos culturais sobre os costumes e o modo de vida da população que transita na cidade de Tabatinga – AM, com base em Oddone e Prado (2015, p. 106), “viver na fronteira significa reconhecer o intenso relacionamento de suas populações, a síntese de seus vínculos na construção de uma identidade própria, as necessidades compartilhadas e as diferenças que as separam” (tradução nossa).

Conforme Vergara (2009, p. 48) a pesquisa bibliográfica “é o estudo sistematizado desenvolvido com base em material publicado em livros, revistas, jornais, redes eletrônicas”. Assim como Denzin e Lincoln (2006, p. 17) destacam que, “a pesquisa qualitativa envolve uma abordagem

interpretativa do mundo, o que significa que seus pesquisadores estudam as coisas em seus cenários naturais, tentando entender os fenômenos em termos dos significados que as pessoas a eles conferem”.

Segundo Neves (1996, p. 01), “nas pesquisas qualitativas, é frequente que o pesquisador procure entender os fenômenos, segundo a perspectiva dos participantes da situação estudada e, a partir daí situe sua interpretação dos fenômenos estudados”. Já a pesquisa bibliográfica permite ao pesquisador “o reforço paralelo na análise de suas pesquisas ou manipulação de suas informações” Trujillo (1974, p. 230 *apud* Marconi e Lakatos, 2003, p. 115).

Além disso, consideram-se aspectos do estudo de caso, pois, trata-se de uma pesquisa baseada na investigação de características particulares, incidindo sobre determinada situação que pode ser tida como única ou especial, buscando compreender o fenômeno ao qual o investigador concede relevância.

Para Ponte (2006, p. 02), “[...] se debruça deliberadamente sobre uma situação específica que se supõe ser única ou especial, pelo menos em certos aspectos, procurando descobrir o que há nela de mais essencial e característico e, desse modo, contribuir para compreensão global de um certo fenômeno de interesse”.

Desta forma, para este estudo, realizou-se a leitura dos decretos municipais descritos no Quadro 1, assinados pelo Prefeito da cidade de Tabatinga – AM.

Quadro 1 – Decretos Municipais sobre a pandemia do novo coronavírus

Decretos	Descrição
104//GP-PMT de 17/03/2020	Estado de alerta na saúde pública do município
106/GP-PMT de 20/03/2020	Suspensão preventiva de atividades com aglomerações e recomendações ao comércio
109/GP-PMT de 23/03/2020	Medidas complementares em razão da pandemia
111/GP-PMT de 27/03/2020	Medidas complementares em razão da pandemia
114/ GP-PMT de 30/03/2020	Prorroga prazos e define novas medidas em razão da pandemia
138/GP-PMT de 15/04/2020	Novos prazos e determinações a serem cumpridas
142/GP-PMT de 17/04/2020	Altera o decreto no. 138/GP-PMT de 15/04/2020
143/GP-PMT de 23/04/2020	Prorroga e amplia medidas do decreto no. 142/GP-PMT de 17/04/2020
154/GP-PMT de 30/04/2020	Prorroga prazos e define novas medidas em razão da pandemia
155/GP-PMT de 02/05/2020	Altera o art. 10º do decreto 154/GP-PMT de 30/04/2020, proibindo a saída de indígenas de suas comunidades
179/GP-PMT de 01/06/2020	Prorroga prazos e define novas medidas em razão da pandemia.

Fonte: Gabinete de Gestão Integrada da Fronteira - Ggifron, 2020

Bem como, realizou-se uma revisão bibliográfica em artigos científicos sobre comportamento humano e social, além dos Boletins informativos e epidemiológicos divulgados pela Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA/TBT) e pelo Gabinete de Gestão Integrada de Fronteira (Ggifron) sobre os números de casos que acometeram a população tabatinguense; buscando uma relação que permita compreender as medidas que foram tomadas e porque a população tem dificuldades em cumprir tais medidas.

Resultados e discussão

Considerando o alto índice de casos de coronavírus na cidade Tabatinga, que figura entre os dez municípios com a maior taxa de infectados por dez mil habitantes do estado, mas segundo o texto apresentado no II Informe Epidemiológico COVID-19 de Tabatinga – AM que compreende os dados de 01 a 15 de maio de 2020, “os dados apresentados são referentes a Secretaria Municipal de Saúde – SEMSA, Hospital de Guarnição de Tabatinga – HGuT e Unidade de Pronto Atendimento – UPA.

E, de acordo com o Boletim Diário COVID-19 no Amazonas da Fundação de Vigilância Sanitárias do estado FVS-AM, Tabatinga apresenta 3.836 casos notificados dos quais 2.075 casos confirmados de COVID-19 até 31 de dezembro de 2020. Ressalta-se que, os casos confirmados foram analisados por testes sorológicos rápidos que pesquisam a presença de anticorpos e o exame laboratorial RT-PCR, teste molecular que pesquisa a presença de RNA viral (Figura 2).

Utilizando dados recentes e, de acordo com o panorama da Covid-19 no Amazonas, divulgado pela FVS-AM, na última quarta-feira (27/01), só na cidade de Manaus, foram notificados 323.590 casos, enquanto que no interior do Estado, o número chega a 312.036 (Fundação de Vigilância em Saúde do Amazonas, 2021). Estes dados tem como base o sistema de informação InfoGripe, que monitora os dados notificados da síndrome respiratória aguda Grave (SRAG) no Brasil, que tem como dados o Sivep-Gripe da Secretaria de Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde (SVS/MS); dados estes que alertam para o alto índice de casos que vêm acometendo o estado neste último mês.

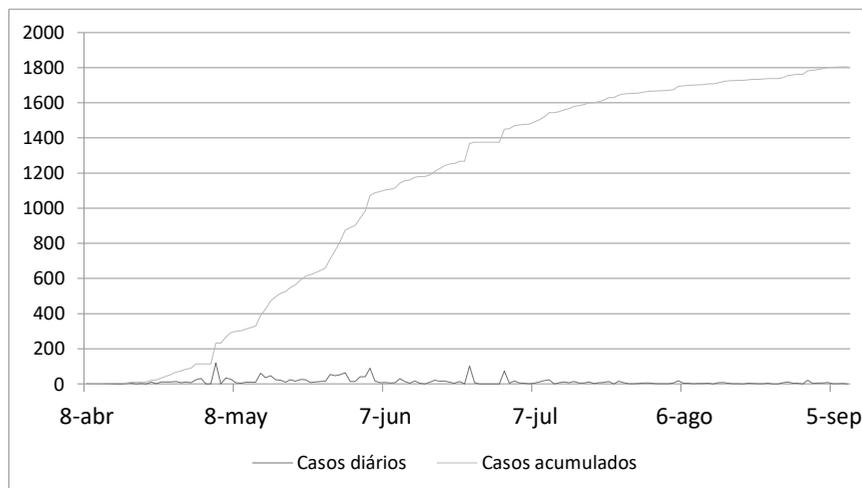


Figura 2: Casos diários e total de casos confirmados de COVID-19 no município de Tabatinga

Fonte: SEMSA/TBT, FVS/AM, GGIFRON, 2020.

Como pode observar nos dados apresentados na figura 2, existe uma crescente evolução de casos confirmados da COVID-19 em Tabatinga, mesmo após a divulgação dos decretos municipais do mês de abril supracitados, que limitou a circulação e definiu regras para o funcionamento do comércio e do trânsito de veículos automobilísticos.

Segundo Pereira *et al.* (2020, p. 01) informam no Boletim ODS ATLAS Amazonas “De modo contundente, essas análises indicam que uma maior mobilidade urbana provoca um aumento na mortalidade por COVID-19 na cidade por anular o efeito das medidas que visam assegurar maiores taxas de isolamento e distanciamento social”.

Em entrevista ao Boletim ODS ATLAS Amazonas (2020, p. 02), Souza relata que “a situação do município é complicada. A circulação das pessoas tem sido bem intensa. No município, foi decretado que os estabelecimentos parassem de atender por volta das 15hs, e com isso tem muita gente circulando no período da manhã pela cidade. Ontem mesmo tentei ir ao mercado e não consegui, pois dois deles estavam fechados e com isso tinha fila para entrar nos demais [...] (informação verbal)”.

Estes dados mostram um crescimento de casos confirmados acumulados da covid-19 em Tabatinga que, neste momento assume um crescimento exponencial, mesmo levando em consideração o número de pessoas curadas no decorrer desse período. Porém, não se pode afirmar que a população tem cumprido as medidas impostas, ou seja, o isolamento social com o consequente distanciamento social.

Uma das razões para este aumento pode ser, entre outros fatores, o não cumprimento às medidas públicas adotadas, sugerindo-se então, que o poder público amplie a fiscalização para que as medidas adotadas fossem efetivamente cumpridas, minimizando danos futuros em função de um aumento de casos ou uma segunda onda de contaminação por meio dos que transitam nas ruas da cidade.

Além disso, estes dados geraram alguns questionamentos com respeito ao comportamento da população em relação ao descumprimento das leis impostas. Estaria isso relacionado à questão da educação no município? Seria algo de caráter cultural? Dessa forma, o que verdadeiramente leva as pessoas a não terem responsabilidade com a vida?

Existe ainda uma análise que corresponde ao quadro epidemiológico do restante do estado do Amazonas, quando considerados os casos por idade, pois, até o momento deste levantamento, no município 66% dos casos tratam-se de idosos acima dos 60 anos durante a primeira quinzena do mês de maio de 2020, conforme boletim diário da Fundação Vigilância Sanitária do Amazonas-FVS/AM (Figura 3).

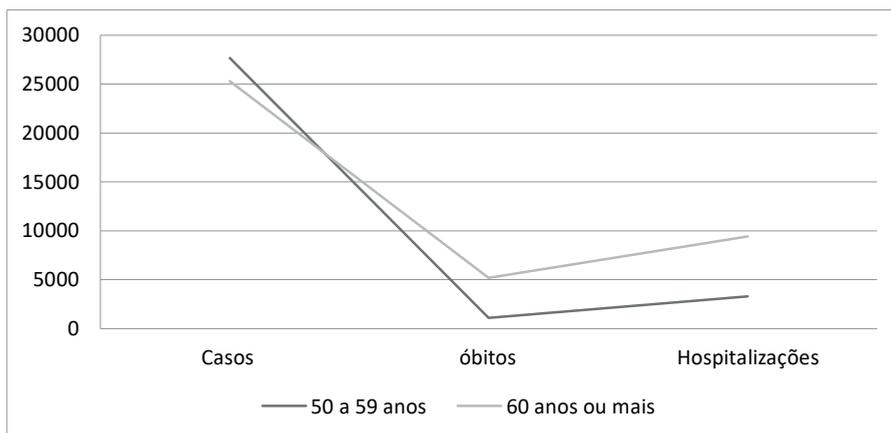


Figura 3: Monitoramento de Casos confirmados, óbitos e internações de idosos, no período de abril 2020 a janeiro 2021.
Fonte: SIVERP-GRIPE/ESUS VE, 2021.

Consideramos que a série temporal de casos confirmados de Covid-19 em idosos, casos de óbitos e internações está relacionado a outras comorbidades.

Destaca-se, neste estudo, os casos entre indígenas, de acordo com o resumo epidemiológico da COVID-19 em indígenas no estado do Amazonas de 2020, foram confirmados 13.402 casos doença e 213 casos de óbitos (SIVEP-GRIPE/ESUS-VE, 2021). Tabatinga confirmou 575 casos e 65 óbitos dos quais a maioria eram da Etnia Kokama. Uma análise mais detalhada da situação entre

os povos indígenas revela que a maioria dos óbitos acometeu a população masculina, com a representação de 2,1% de taxa de letalidade “(II Informe Epidemiológico, 2020, p. 4)”.

Acredita-se que, os números de casos poderiam ter sido mantidos em níveis baixos, caso a população cumprisse e respeitasse as regras de isolamento social, uma vez que, esta é a forma de tratamento/prevenção que mais tem gerado resultados positivos frente a esta situação, na qual o agente patológico, o coronavírus SARS-CoV-2, causador da COVID-19, ainda está em fase de estudos e da busca constante por um tratamento farmacológico de eficácia. Além disso, estudos como o de Bezerra *et al.* (2020, p. 2418), ressaltam que “mesmo com tanta informação sobre a importância do isolamento no controle da pandemia, um percentual de 7,88% ainda dúvida dessa estratégia. Isso ressalta a importância de que se fortaleçam as campanhas de promoção ao auto isolamento e que sejam combatidas as informações falsas que contradizem e questionam a estratégia de isolamento social”.

Um exemplo que pode ser comparado ao ocorrido em Tabatinga, trata-se do estudo sobre os impactos da mobilidade urbana na mortalidade e difusão da Covid-19 no Amazonas, uma vez que, o Boletim ODS ATLAS Amazonas (2020, p. 01) destaca que “em Manaus, os decretos que se sucederam parecem não ter provocado uma maior redução na intensidade do tráfego após o segundo decreto estadual da série. Essas variações na mobilidade urbana podem ser decorrentes do comportamento da população de descumprimento das medidas de isolamento e distanciamento social”.

Segundo Fang, e Wahba (2020, p. 01), os países, cidades e municípios que conseguiram enfrentar a pandemia com um quantitativo baixo de infectados e de óbitos deve-se principalmente, pela elaboração e execução de políticas de isolamento social, definidas de forma organizada e com rigor em seu cumprimento por parte da população.

Ressalta-se que, a palavra cultura, escrita aqui, diz respeito ao ato de cumprir e respeitar normas, regras e leis, ou seja, aspectos de comportamento cultural. O que, considerando o atual cenário da saúde pública no país, parece ser a principal diferença entre a disparidade de casos no Brasil. Mencionando um estudo realizado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UERJ, ao analisar o avanço da doença no país, “com a adoção de medidas de isolamento, o Sul conseguiu frear o avanço da doença, ao contrário da região Norte, onde a população não respeitou tanto o isolamento social, como vimos em Manaus, que hoje vive uma tragédia (UERJ, 2020, p. 01)”. Além de existirem outros fatores de carácter políticos e de administração pública, a exemplo, podemos citar o gerenciamento e a logística do auxílio emergencial, que embora tenha efeitos positivos em ambos os cenários, e sendo considerado assistencial, gerou impactos de espraiamento para as famílias que não receberam o benefício, levando-os ao descumprimento das medidas restritivas adotadas

pelo poder público. Por conseguinte, em Tabatinga, AM temos a integração entre os parceiros comerciais, por ser uma fronteira de livre comércio, a transição de produtos e serviços permite uma flexibilização “diferente” de uma abordagem regional. Dessa forma, é necessário compreender a natureza do comportamento social dos que aqui residem e transitam.

Além do quadro das políticas bastante restritivas quanto ao controle social impostas pelo poder público local, estadual e mundial, baseado na pesquisa realizada por Hallal *et al.* (2020, p. 2396) acredita-se que é fundamental conhecer a prevalência de infecção na população [tabatinguense], e, em consequência conhecer também o número de suscetíveis, será essencial para planejar a volta gradativa às atividades normais da população.

Infere-se que, compreendendo o comportamento cultural da sociedade, pode-se elaborar políticas públicas que interfiram de modo positivo na vida das pessoas, fazendo-as compreender o quão importante é o isolamento social neste momento. Considerando a fala de Cohn (2001, p. 36), “o conceito de cultura tem uma longa história e sua origem é anterior ao esforço da antropologia de estudar e compreender povos com costumes e modos de vida diferentes”.

Assim, por se tratar de uma região que possui sua história e política fundada na existência de comunidades indígenas, delimitada geograficamente por suas fronteiras com outros países; entender o comportamento cultural enraizado nos cidadãos que aqui vivem torna-se de fundamental importância frente à pandemia do novo coronavírus; uma vez que, conhecendo o comportamento de uma população, pode-se interferir proporcionando medidas de melhoria na qualidade de vida, equidade social e políticas públicas de educação e saúde, que podem acarretar no achatamento da curva de contágio no futuro.

No entanto, justamente por se tratar de uma região de fronteira, os problemas sobre o descumprimento, das medidas de isolamento social agravam-se ainda mais, uma vez que, medidas de fechamento das fronteiras trouxeram grandes impactos para as três cidades, conhecidas como cidades gêmeas, na geografia, já que, em diversos setores (econômico, saúde, alimentação, turismo e cultura, entre outros) elas se complementam. Além disso, as restrições para a proibição de embarcações fluviais com transporte de passageiros e do fechamento dos aeroportos das cidades vizinhas Tabatinga e Letícia (Colômbia), contribuem para agravar a situação.

Porém, mesmo diante das medidas de isolamento social e dos decretos municipais dessas cidades fronteiriças, ao transitarmos pela cidade observa-se o comportamento local quanto ao cumprimento de horários pelos estabelecimentos comerciais como farmácias, supermercados e lojas de materiais de construção.

Segundo Bezerra *et al.* (2020 p. 2412) “existe uma discussão na mídia e no senso comum de que a parcela com menor renda está praticando menos o isolamento social em relação àquela com maior renda, principalmente em função da necessidade de locomoção para o trabalho, uma vez que a população mais pobre está vinculada a atividades essenciais que não pararam, e a população com maior renda está, de forma geral, mais vinculada às atividades que pararam e/ou estabeleceram o trabalho remoto. Outros fatores que interferem no isolamento social também são questionados pela mídia e pela academia, como, por exemplo, as diferenças nas condições de habitabilidade entre as pessoas de maior e menor renda”.

Em particular, é possível notar que a população não tem seguido as regras de distanciamento mínimo de 2m e/ou, ao surgimento de filas externas que aglomeram uma quantidade exorbitante de pessoas em bancos e lotéricas da cidade em busca de receber os benefícios sociais destinados para a época de pandemia.

Tais fatos reforçam a suposição de que este comportamento social está intrinsecamente ligado ao comportamento do “outro”, por exemplo, quando observamos o outro agindo de determinada forma a tendência é repetir seus atos/ações. Assim, “consideramos comportamento social, portanto, qualquer *contingência triplíce* cujas *consequências são mediadas pelo comportamento operante de outro(s) indivíduo(s)* (Andrey, Micheletto e Sério, 2005, p. 152)”.

Segundo Sampaio e Andery (2010, p. 188), “[...] o que parece fundamental na distinção entre os outros fenômenos sociais e as práticas culturais é a *propagação de comportamentos aprendidos similares por sucessivos indivíduos*. A expressão ‘*propagação*’ indica que certo indivíduo A afeta um indivíduo B de modo a produzir em B um comportamento similar ao seu, ou ao de um terceiro indivíduo C. O indivíduo B, por sua vez, posteriormente afeta outros indivíduos de modo a propagar o mesmo comportamento, e assim por diante”.

Isso explica o porquê de tantas pessoas na cidade repetirem comportamentos que causam aglomerações, desrespeitando as normas de isolamento social. Arelados a este tipo de comportamento estão a propagação de notícias falsas, como por exemplo, a falsa ideia de que o vírus seria apenas de uma gripe comum e que as pessoas teriam a tratá-los apenas com remédios e chás caseiros o que ainda não tem embasamento científico.

Costa, Stutz, de Oliveira Moreira e da Gama (2004, p. 211) ressaltam que, “tudo isso impõe ao homem desafios crescentes ao longo dos últimos anos, cujo enfrentamento requer uma perspectiva interdisciplinar considerando-se a indissociabilidade das questões culturais, econômicas e políticas sobre o meio ambiente e qualidade de vida”.

Compreende-se que este é um tema delicado, uma vez que “a discussão sobre comportamento humano e mudança de valores passa, necessariamente, pela correlação entre objetivos individuais, valores grupais e cultura (Costa, Stutz, de Oliveira Moreira e da Gama 2004, p. 213)”;

pois, envolve uma série de comportamentos, e temas como o acesso à educação para a população compreender sobre a doença COVID-19 além da gravidade causada por esta na saúde pública em decorrência do aumento do número de pessoas infectadas e internadas; bem como, modificar seu comportamento individual priorizando o coletivo, tendo que permanecer em casa em prol daqueles que não podem ficar, repensar seus hábitos quanto a compra de produtos, sair de casa em horários determinados, planejamento familiar, estoque de alimentos, entre outros.

O não pensar (e agir) coletivamente, em prol de toda a população é defendido aqui como a principal causa do descumprimento das regras de isolamento social, porém, utilizando a fala de Costa, Stutz, de Oliveira Moreira e da Gama (2004, p. 214), “esse fato talvez explique a grande dificuldade de alteração dos padrões de conduta e modos de pensar referentes à coletividade e bem-estar da população em geral, ou seja, os inúmeros entraves em transitar da esfera particular para o geral, para o todo”.

Assim, compreende-se que as políticas públicas de enfrentamento a pandemia do novo coronavírus deve partir da mobilização social, do pensamento coletivo e de acesso à educação e informação para a população. A partir do momento em que a população compreender que seus hábitos e comportamentos devem ser alterados em benefício de todas as pessoas que residem e transitam no município de Tabatinga-AM, o achatamento da curva de contágio será atingido, minimizando o caos vivido no sistema de saúde pública do município.

Considerações finais

Este estudo investigou de que forma as medidas públicas interferem em situações como a vivida atualmente frente a pandemia do novo coronavírus que assola o mundo. Regiões como as do município de Tabatinga, localizada no interior do estado do Amazonas, pertencente a uma região fronteira com os países vizinhos de Colômbia e Peru, por vezes é percebida no restante do país como uma região isolada ou distante dos grandes centros urbanos e comerciais, contudo, nem a localização geográfica e as dificuldades de acesso a essa região a tornaram menos suscetível aos problemas causados pela Covid-19, além da peculiaridade do Alto Rio Solimões e da tríplice fronteira que envolve alto quantitativo de comunidades indígenas e fluxo migratórios.

Neste estudo, como consequência do crescente número de casos de contaminação e mortes causadas pelo novo Coronavírus, apontamos

causas como encontradas no comportamento social, a negligência quanto a gravidade da doença e as dificuldades de mudanças de hábitos e costumes de uma população acostumada a um fluxo constante de pessoas, produtos e de serviços; bem como as relações culturais, econômicas e sociais existentes entre três cidades que compartilham o espaço geográfico delimitado por suas fronteiras.

Desta forma, sugerimos como alternativa para minimizar o desrespeito às medidas de restrições defendidas pela Organização Mundial da Saúde, Ministério da Saúde, secretarias de saúde estadual e municipal, a conscientização sobre o pensamento coletivo, o pensar no todo dando preferência à mudança de hábitos e costumes em prol de toda a população e não apenas no indivíduo.

Somente quando a população compreender que a solução apontada como mais eficaz contra o novo coronavírus trata-se do isolamento social e, a partir disso, pensar de forma coletiva e não individual, entendendo que, o comportamento social impacta diretamente no número de pessoas infectadas e no aumento dos óbitos da cidade, assim como, na superlotação do hospital, unidade de pronto atendimento e postos de saúde do município, é que a curva de contaminação começará a reduzir em todos os seus aspectos, contudo, este resultado será alcançado a partir de um esforço coletivo.

Referências

- ANDREY, M. A. P. A., Micheletto, N. e Sérgio, T. M. de A. P. (2005). A análise de fenômenos sociais: esboçando uma proposta para a identificação de contingências entrelaçadas e metacontingências. *Revista Brasileira de Análise do Comportamento*, 1, 149-165. <https://doi.org/10.18542/rebac.v1i2.2167>
- BEZERRA, A. C. V., Silva, C. E. M. D., Soares, F. R. G. e Silva, J. A. M. D. (2020). Fatores associados ao comportamento da população durante o isolamento social na pandemia de COVID-19. *Ciência & Saúde coletiva*, 25, 2411-2421. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.10792020>
- BRISCESE, G., Lacetera, N., Macis, S. M. and Tonin, M. (2020). Compliance with covid-19 social-distancing measures in italy: the role of expectations and duration. Cambridge: NBER Working Paper Series. <https://doi.org/10.3386/w26916>
- CHU, D. K., Akl, E. A., Duda, S., Solo, K., Yaacoub, S., Schünemann, H. J., ... and Reinap, M. (2020). Physical distancing, face masks, and eye protection to prevent person-to-person transmission of SARS-CoV-2 and COVID-19: a systematic review and meta-analysis. *The Lancet*, 395(10242), 1973-1987. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31142-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31142-9)

- COHN, C. (2001). Culturas em transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva*, 15(2), 35-42. <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000200006>
- COSTA, A. F. M., Stutz, B. L., de Oliveira Moreira, G. e da Gama, M. M. (2004). Sociedade Atual, Comportamento Humano E Sustentabilidade. *Revista Caminhos de Geografia*, 5(13), 209-220.
- DENZIN, N. K. e Linclon, Y. S. (2006). Introdução: a disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: Denzin, N. K. e Linclon, Y. S. (Orgs.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens* (pp. 15-41). 2. ed. Porto Alegre: Artmed.
- EUZÉBIO, E. F. (2014). A fluidez territorial na fronteira ocidental da Amazônia: as cidades gêmeas Tabatinga (Brasil) e Leticia (Colômbia). *Revista Franco Brasileira de Geografia*, 21, 01-21. <https://doi.org/10.4000/confins.9659>
- FANG, W. and Wahba, S. *Urban Density is not an Enemy in the Coronavirus Fight: Evidence from China*. World bank. <https://blogs.worldbank.org/sustainablecities/urban-density-not-enemy-coronavirus-fight-evidence-china>
- FUNDAÇÃO DE VIGILÂNCIA EM SAÚDE DO AMAZONAS - FVS-AM. Panorama da Covid-19 no Amazonas é divulgado pela FVS-AM, nesta quarta-feira (27/01). FVS. http://www.fvs.am.gov.br/noticias_view/4403
- GGIFRON, GABINETE de Gestão Integrada da Fronteira. Fonte verbal e dados coletados através de entrevistas. 2020.
- HALLAL, P. C., Horta, B. L., Barros, A. J., Dellagostin, O. A., Hartwig, F. P., Pellanda, L. C., ... e Victora, C. G. (2020). Evolução da prevalência de infecção por COVID-19 no Rio Grande do Sul, Brasil: inquéritos sorológicos seriados. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25, 2395-2401. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020256.1.09632020>
- II INFORME EPIDEMIOLÓGICO COVID-19 DE TABATINGA-AM. *Primeira Quinzena Epidemiológica do Mês de Maio (01-15/05/2020)*. Secretária Municipal Interina de Defesa Civil e Gabinete de Gestão Integrada de Fronteira. Taciana de Carvalho Coutinho (UFAM/NESAM); Pedro Rapozo (UEA/NESAM) e Leide Maria Leão Lopes (UFAM/NIDEEM/UFJF).
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Contagem da população, estimativa 2019. IBGE. <https://www.ibge.gov.br/>
- MARCONI, M. A. e Lakatos, E. V. (2003). *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas.
- NEVES, J. L. (1996). Pesquisa Qualitativa—Características, Usos e Possibilidades. *Caderno de Pesquisas em Administração*, 1(3), 1-5.

- ODDONE, N. and Prado, H. S. A. (2015). Free shops en zonas de frontera del mercosur: Oportunidad o desafío para la integración a la luz de la reciente legislación brasileña. *Tempo do Mundo*, 1(2), 106.
- ODS ATLAS AMAZONAS. (2020). *Boletim especial Covid-19*, n. 5. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- PEITER, P. C., Franco, V. D. C., Gracie, R., Xavier, D. R. e Suárez-Mutis, M. C. (2013). Situação da malária na tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. *Cadernos de Saúde Pública*, 29, 2497-2512. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00042213>
- PEREIRA H.S., Barbosa, D. E. S., Silva, S. C. P., Lorenzi, B. C., Mariosa, P. H., Aleixo, N. C. R., Silva Neto, J. C. A. Ods Atlas Amazonas. Boletim especial Covid-19. (2020). n. 6. Maio, 2020. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- PONTE, J. P. (1994). O estudo de caso na investigação em educação matemática. *Quadrante*, 3(1), 3-18.
- SAMPAIO, A. A. S. e Andery, M. A. P. A. (2010). Comportamento Social, Produção Agregada e Prática Cultural: Uma Análise Comportamental de Fenômenos Sociais. *Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa*. 26(1), 183-192. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722010000100020>
- SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE, SEMSA. Fonte verbal e dados coletados através de entrevistas. 2020.
- SILVA, L. L. S. D., Lima, A. F. R., Polli, D. A., Razia, P. F. S., Pavão, L. F. A., Cavalcanti, M. A. F. D. H., e Toscano, C. M. (2020). Medidas de distanciamento social para o enfrentamento da COVID-19 no Brasil: caracterização e análise epidemiológica por estado. *Cadernos de Saúde Pública*, 36(9), e00185020. <https://doi.org/10.1590/0102-311x00185020>
- UERJ - Universidade o Estado do Rio de Janeiro. (2020). Estudo mostra eficiência do isolamento social contra o novo coronavírus. <https://www.uerj.br/noticia/11078/>
- VERGARAS, S. C. (2009). *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. São Paulo: Atlas.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2020). *Advice on the use of masks in the context of COVID-19: interim guidance*, 5 June 2020. No. WHO/2019-nCov/IPC_Masks/2020.4.

Da pandemia à antidemocracia. Poder público, povos indígenas e perspectiva: um relato sobre negligência estatal

From pandemic to anti-democracy. Public power, indigenous peoples and perspective: An account on State negligence

De la pandemia a la antidemocracia. Poder público, pueblos indígenas y perspectiva: un relato sobre la negligencia estatal

Juliana Mitozo Belota
Maria do Socorro da Silva Jatobá
George Henrique Rebêlo

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

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

Data de envio: 2020-06-29 **Devolvido para revisões:** 2020-07-30 **Data de aceitação:** 2020-11-10

Como citar este artigo: Belota, J.M., Jatobá, S.S, e Rebêlo, H.G. (2021). Da pandemia à antidemocracia. Poder público, povos indígenas e perspectiva: um relato sobre negligência estatal. *Mundo Amazônico*, 12(1), 82-105.

<https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88691>

Resumo

Este artigo tem como principal objetivo a análise da atuação do poder público durante a Pandemia do Covid-19, na perspectiva do movimento indígena, no Amazonas. Explora os principais desdobramentos desta conjuntura na atuação do Estado em relação à questão indígena, atualmente. Discute os desafios dos povos originários no enfrentamento da pandemia, na luta pelos direitos à terra e à saúde pública. A partir da análise de entrevistas remotas (por smartphone) e análise do discurso (com uso da técnica de nuvem de palavras)³ foi realizada a interpretação das expressões utilizadas para descrever o tratamento indigno recebido pelos povos indígenas, por parte dos agentes do poder público, no período inicial da pandemia, desde o momento anterior ao pico – abril/maio 2020. Os agentes públicos baseiam sua atuação no projeto das classes dominantes e os povos indígenas são profundamente atingidos pela inércia do poder público. A regressão e negação dos seus

Juliana Mitozo Belota Mestra em Sociologia. Atua como pesquisadora/colaboradora no projeto Gestão e Manejo Pesqueiro na várzea do Solimões (Terra Indígena Eware I e II, LMF/INPA). Organizou o Livro de Unidades de Conservação do Estado do Amazonas (SDS), foi membro do corpo editorial da revista Jirau Pro/Várzea. julianabel786@gmail.com

Maria do Socorro da Silva Jatobá Professora de Filosofia Antiga do Departamento de Filosofia da UFAM, Doutora em Filosofia pela UNICAMP e autora de Memória da Criação do Mundo: a palavra mítica como técnica mnemônica.

George Henrique Rebelo Coordenação de Pesquisas em Ecologia, Laboratório de Manejo de Fauna, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, INPA, Manaus, Amazonas, Brasil. jacare@inpa.gov.br

direitos representa um convite para o acirramento de conflitos, até o ponto de ruptura, tanto nos territórios ancestrais, como nos espaços urbanos, de ocupação mais recente.

Palavras chave: Invisibilidade; resistência; consciência de classes; alianças indígenas; exploração do trabalho.

Abstract

This article's main goal is to analyze the actions of the public power during the COVID-19 pandemic from the perspective of the indigenous movement in the state of Amazonas. It explores the main consequences of this scenario to the State action in relation to the indigenous issue, currently. It discusses the challenges of originary peoples facing the pandemic, the struggle for land and public health rights. From the analysis of remote interviews (via smartphone) and speech analysis (using the tag/word cloud technique) it was accomplished the interpretation of expressions used to describe the undignified treatment towards the indigenous peoples of Brazil by agents of the public sector at the initial stages of the pandemic, preceding the peak (April - May 2020). The aforementioned agents base their actions on a project of the ruling classes and indigenous peoples are deeply affected by their absence. The rolling-back and denial of their rights represents an invitation for the worsening of conflicts to their breaking point, both in ancestral land and as in urban spaces of more recent occupation.

Keywords: Invisibility; Resistance; class consciousness; indigenous alliances; labour exploitation.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo principal el análisis del desempeño del poder público durante la pandemia COVID-19, desde la perspectiva del movimiento indígena en Amazonas. Explora los principales desarrollos de esta situación para las relaciones entre el Estado y el tema indígena, actualmente. Discute los desafíos de los pueblos indígenas para enfrentar la pandemia, sus desafíos en la lucha por la tierra y el derecho a la salud pública. Sobre la base del análisis de entrevistas remotas (por teléfono inteligente) y el análisis del discurso (utilizando la técnica de nube de palabras), se interpretaron las expresiones utilizadas para describir el trato indigno recibido por los pueblos indígenas, por parte de los agentes del poder público, en el período inicial, antes del pico de la pandemia (abril-mayo de 2020). Los agentes públicos basan sus actividades en el proyecto de las clases dominantes y los pueblos indígenas están profundamente afectados por la ausencia de poder público. La regresión y la negación de sus derechos representa una invitación para la intensificación de conflictos, hasta el punto de ruptura, y esto tanto en territorios ancestrales como en espacios urbanos, de ocupación más reciente.

Palabras clave: Invisibilidad; resistencia; conciencia de clase; alianzas indígenas; explotación laboral.

Introdução

Em 1970, foi lançado nos EUA, um livro que marcou época e tornou-se um clássico: *Enterrem Meu Coração na Curva de um Rio*, de Dee Brown. O impacto do livro sobre a sociedade americana deveu-se às mudanças que estavam se processando na sociedade americana desde a guerra do Vietnam, quando foram obrigados a ver o *outro*, ainda que a partir de si mesmos, e, por outra parte, porque, pela primeira vez a América, em larga escala, dava voz aos povos nativos vencidos. A voz que se ouvia anunciava um massacre deliberado. Os indígenas norte-americanos figuravam no imaginário de sua população, como selvagens sanguinários dispostos a impedir o progresso da nova nação que se erguia. A arquitetura da destruição era impecável: um exército numeroso e armado, técnicas de simulação de acordos propostos pelos brancos que não tinham a menor disposição de seguir; produção de conflitos intertribais, fome e doenças. O plano perfeito. Reduziu a números

insignificantes os numerosos nativos americanos. O processo foi consolidado com um gênero cinematográfico que calcificou a imagem da fúria selvagem injustificável, o *western*.

Intelectuais, sobretudo antropólogos e historiadores, denunciavam essa visão estreita e o programa nacional de extermínio. Contudo, eram obras especializadas que circulavam entre um público restrito de professores e estudantes universitários, insuficiente para furar o bloqueio e alcançar o objetivo de todos: humanizar o nativo americano, retirar-lhe a pecha de assassinos selvagens e dar a conhecer suas produções culturais, suas estruturas sociais, seu direito à terra e seu inalienável direito à vida. Nesse sentido, o livro de Dee Brown conseguiu furar um bloqueio, foi lido por milhares de americanos e atravessou continentes. O mundo não podia mais ignorar o processo de genocídio. Processo quase sem fim porque adquiria nova roupagem, o racismo. Um dos capítulos do livro, o sexto, intitula-se “O único índio bom é um índio morto”. Embora fale por si, o título é a reprodução de uma frase, já transformada em bordão, pronunciada, por isso as aspas, pelo general do exército americano, Philip Sheridan que, nas palavras de Brown, parecia um “urso zangado”. A frase completa foi formulada em resposta ao líder comanche Tosawi quando, após Sheridan ordenar a destruição da aldeia cheyenne liderada por Chaleira Preta, condicionou a paralisação de futuras matanças à rendição dos indígenas. Quando Tosawi conduziu os comanches até o forte de Sheridan, apresentou-se com as seguintes palavras: *Tosawi, bom índio*, ao que Sheridan replicou: *Os únicos índios bons que já vi estavam mortos*. O responsável por tornar essa frase conhecida foi o Tenente Charles Nordstrom, presente no instante em que foi pronunciada. Segundo Brown, foi o tempo que a transformou em um “aforismo americano”: *o único índio bom é um índio morto*. Segundo Brown (2003, p. 166), para Sheridan, todo índio que resistisse a um ataque era um selvagem. Embora tenha provocado discussões e influenciado uma geração a questionar o etnocentrismo, o livro não foi capaz de provocar mudanças significativas nas políticas americanas. Chamados de “peles-vermelhas”, os nativos americanos jamais conquistaram um lugar de destaque na sociedade americana. Lá, como aqui, continuam à margem.

O livro, traduzido para o português, também provocou impacto no Brasil. Afinal, guardando as proporções e diferenças sociais, culturais e econômicas, também descobríamos os indígenas e transferíamos, para a *terra brasilis*, a imagem do selvagem sanguinário, indisposto ao progresso e contra o processo civilizatório. Mergulhados numa ditadura militar que explorava o bordão positivista escrito no centro da Bandeira Nacional, símbolo da pátria brasileira, o Brasil levava a cabo o seu programa interno de eliminação dos indígenas que haviam resistido ao processo de colonização portuguesa. Além da ocupação e expropriação das terras indígenas por garimpeiros, posseiros e missões religiosas cristãs, o exército brasileiro, em nome do

progresso, muito vinculado então à construção de estradas¹, também deixava sua assinatura no processo de extermínio. Em paralelo aos instintos de extermínio, eram criados importantes programas destinados à assistência indígena, como o Serviço de Proteção ao Índio, cuja proteção estava mais na nomenclatura do que propriamente em ações de proteção efetivas. Chegou a ser liderado pelo Marechal Candido Rondon². Embora algumas organizações de apoio à causa indígena lutassem bravamente contra o estereótipo e em favor da manutenção de suas terras e ainda valorizassem sua cultura e conhecimento, nunca escrevemos um livro como o de Dee Brown que, como classificou o *The New York Times*, é *original, memorável e comovedor... Impossível de largar*.

Se tomamos o livro de Brown como ponto de partida o fizemos para contextualizar historicamente um problema comum, uma estrutura comum de nação que excluiu os povos originários e há cinco séculos os massacra. Cinco séculos! Não mais nos admira o processo contínuo e permanente de exclusão e atrocidades de toda ordem. Admira-nos, antes, a resistência. Há cinco séculos os povos que conseguiram sobreviver resistem ao extermínio. Como seria bom se pudéssemos dizer que tudo se modificou e hoje pudéssemos afirmar que respeitamos os indígenas, os negros e outros povos não brancos. Entretanto, o processo de extermínio não foi estancado e ou superado. Pelo contrário. Ficou mais dissimulado e invisível, traduzido em um abandono crescente. Vítimas da pobreza, do álcool, de madeireiras, garimpeiros e missões religiosas, além da discriminação e descaso do poder público, continuam expostos a lutar contra os estereótipos. É verdade que viveram alguns anos de trégua sob a égide de um governo de esquerda. O Governo Lula, por exemplo, criou em 19 de outubro de 2010, a Secretaria de Serviço de Assistência à Saúde Indígena (SESAI). Trégua, entretanto, de investidas às claras. De todo modo, uma trégua. Tiveram seus direitos à terra respeitados, integraram as políticas públicas de inclusão, como Bolsa Família, Luz para Todos, Cotas e alguns poucos chegaram à universidade; mas, isto é pouco ou quase nada. Não são donos de suas terras, continuam a ser “tutelados” e monitorados pelo estado brasileiro e o direito à saúde e à educação está aquém de qualquer parâmetro minimamente aceitável.

O racismo estrutural, pedra fundadora e, nesse sentido, constitutiva do país desde sua fundação, é responsável pela segregação de indígenas, negros, ciganos e outros povos que fogem ao modelo caucasiano europeu, o qual imprimiu sua marca na constituição e formação do povo brasileiro. Imiscuído em todas as estruturas de sua arquitetura fundacional, exprime-se nos modelos econômicos, sociais, culturais e, muito pior, na formação do imaginário brasileiro. Esse imaginário reproduz e difunde a visão do indígena como incivilizado e preguiçoso. Um estudo mais rigoroso da heterologia brasileira é urgente. Brancos apenas aos próprios olhos (os europeus caucasianos não nos reconhecem como tal, muito menos os americanos), os brasileiros adotaram,

por identificação, padrões raciais que embora os repila, orienta toda uma visão de mundo incapaz de desenvolver qualquer sentimento de identidade com os indígenas.

No inventário das barbaridades infligidas aos povos indígenas, as doenças sempre ocuparam um lugar de destaque. Usadas como armas biológicas, foram amplamente usadas ao longo desse longo processo de rejeição dos povos indígenas. Todas as práticas perversas amplamente documentadas, inclusive pelo próprio SPI, revelam sua eficácia.

Nosso trabalho oferece uma leitura dos acontecimentos em curso, de uma prática governamental que se insere em um quadro mais amplo, que envolve diferentes concepções de homem, de mundo e de vida. Adotamos o método diacrônico numa chave que nos permite estabelecer uma linha temporal historicamente situada, destacando as permanências e as diferenças de tratamento conferido aos povos indígenas no Brasil desde a sua fundação, a fim de demonstrarmos que o atual governo se insere em um longo, continuado e inacabado processo de exclusão pródigo em práticas inaceitáveis, mas que foram banalizadas a tal ponto, que estão quase institucionalizadas.

Direitos e direitos

Boaventura de Sousa Santos (2010), em sua *Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*, considera o tema dos direitos humanos como guião emancipatório algo dúbio, que “somente de modo condicional, pode sair do sistema integrante da política da guerra fria – complacente com as ditaduras, e preencher o vazio político dos projetos de emancipação social em que nos encontramos” (p.433). Segundo Boaventura, *op.cit.* foram as próprias forças progressistas que recorreram aos direitos humanos para reinventar uma “linguagem de emancipação”. “Os direitos humanos somente darão conta desta tarefa, se for adotada uma política de direitos humanos radicalmente diferente da liberal hegemônica e se tal política for concebida como parte de uma constelação mais ampla de lutas pela emancipação social” (p.433), afirma. Entre o passado e o presente, Boaventura situa a tensão dialética da modernidade ocidental neste lugar “entre a regulação e a emancipação social, presente na divisa positivista 'ordem e progresso” - Olhando para o passado, a mesma que desencadeou massacres e genocídios cometidos pelo regime militar, por meio de bombardeios, chacinas e destruição de locais sagrados (National Geographic, 2019). Agora os povos indígenas vivem outro massacre.

Olhando para o presente, tivemos avanços no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas ao território tradicional. A própria Constituição de 1988 é uma prova disso. A questão da violência contra os povos indígenas, pela apropriação de suas terras, parecia ser um tema superado no Brasil, pelos

direitos garantidos nos parágrafos 231 e 232 da Constituição de 1988, que garantem aos Indígenas não só que tenham reconhecidos sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, mas também que tenham garantida a capacidade processual, ao trazer expresso que os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e interesses.

Mas, infelizmente, os problemas fundamentais da dramática realidade brasileira: a terra e os indígenas, persistem. Nem os povos indígenas têm autonomia sobre o uso do solo e subsolo em seus territórios, nem há paz sobre a superfície da terra que ocupam tradicionalmente. Quando desejam viverem isolados em sua cultura, são constantes as invasões e ameaças ao seu território.

Todo o Patrimônio da Humanidade e Patrimônio de Cultura Imaterial dos povos primevos do Brasil são patrimônios do Brasil e merecem ser tratados como tal. É recorrente a transgressão pelo Estado brasileiro da sua própria base institucional, violando territórios e direitos dos povos indígenas. O Brasil foi empacotado pela hegemonia imperial e seus grandes projetos de infraestrutura e produção, que não se encaixam em nenhum plano nacional de desenvolvimento, e menos ainda em um plano para a Amazônia brasileira e/ou para os povos tradicionais. E isto fere a soberania nacional. Aílton Krenak afirma sobre os direitos e garantias assegurados pela Constituição de 1988:

esse direito está novamente ameaçado pela destruição acelerada da floresta. O governo Bolsonaro planeja grandes obras na Amazônia sem consultar os índios, incluindo a regularização do garimpo e da mineração em suas terras, além de promover o desmonte ostensivo da política ambiental e dos órgãos de fiscalização, como a Fundação Nacional do Índio (Funai), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). A retórica inflamada do presidente pela assimilação dos povos indígenas à “sociedade nacional”, como se eles fossem ameaças à “soberania nacional”, coloca ainda mais gasolina nessa queimada. (Krenak, 2019 *apud* Massuela e Weis, 2019, p. 2).

Para Krenak (*apud* Massuela e Weis, 2019), a aplicação da Constituição de 1988 sempre foi envolvida por conflitos e suspeita dos militares nacionalistas de comprometer a soberania do Brasil, com o apoio de ONGs internacionais. Sobre isto, o líder indígena afirma: “Este assunto nem me toca na verdade, porque nós somos ocupados pelas corporações (...). Se o Estado tem algum problema com as ONGs, deveria ter algum problema com as corporações também” (AFP, 2019, p. 14).

Isto, além de ferir a soberania nacional, prenuncia o “vazio político” em que nos encontramos: a emancipação da nossa sociedade civil, o nosso

desenvolvimento sustentável, e o reconhecimento da importância do conhecimento tradicional estão sempre em risco de “precarizar-se”, a exemplo do que explica Boaventura (2000):

A crise dialética da modernidade ocidental tem na política dos direitos humanos um fator chave de compreensão. Identifico três tensões dialéticas da modernidade ocidental (...) A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. Tenho vindo a afirmar que o paradigma da modernidade ocidental se baseia numa tensão dialética entre regulação social e emancipação social. (...) neste início de século, esta tensão parece ter desaparecido. (p. 433).

Boaventura (2000) situa no advento do neoliberalismo imposto pela ordem global, em meados da década de 80, o intervalo de tempo em que a sociedade moderna pôde se situar entre as experiências sociais no presente e as expectativas sociais, no futuro - “entre uma vida social injusta, difícil e precária e um futuro melhor” (p. 433). Estas questões se não se diluíram, estão no limiar do desaparecimento.

(...) desde meados da década de 80, o neoliberalismo se começou a impor globalmente como a nova versão de capitalismo *laissez-faire*, a relação entre experiências e expectativas inverteu-se para vastas e crescentes camadas da população mundial (...) num contexto social e político de expectativas negativas, a emancipação deixou de ser o oposto da regulação (...) para se tornar no duplo da regulação, na repetição de uma regulação sempre em perigo de precarizar-se. (...) A partir do momento em que a emancipação se transforma em repetição da regulação, a tensão criativa entre elas desaparece. (...). Daí que o colapso das formas de emancipação social pareça ter arrastado consigo o colapso das formas de regulação a que se opunham e procuravam superar. (Boaventura, 2000, p. 434).

Com a nova versão do capitalismo *laissez-faire*, vastas e crescentes camadas da população mundial têm como perspectiva o “mínimo global” (Escobar, 2020), isto é, “por mais difícil que o presente possa parecer, o futuro afigura-se ainda pior” (Boaventura, 2000, p. 434). “Esta seria a fonte primária das massivas violações dos direitos humanos – milhões e milhões de pessoas condenadas à fome e a má nutrição, pandemias, e a degradação ecológica dos seus meios de subsistência”, afirma Boaventura (2000, p. 434).

Estamos diante de acontecimentos simultâneos, no Brasil, que demonstram convergência entre a explosiva pandemia mundial e uma intensa escalada do governo contra os direitos das populações tradicionais, indígenas e quilombolas – um desmonte intrinsecamente relacionado ao desmonte dos órgãos indigenistas e de proteção territorial como a Funai, e os programas de conservação da biodiversidade, responsáveis por proteger e salvaguardar o Patrimônio Comum da Humanidade.

A exemplo dos relatos de Nimuendaju (1982), que narram o que ocorreu na América de Norte a Sul, em 1927, ano em que a última maloca Tariâna foi destruída, durante uma festa de Caxiri⁴, estamos vivendo mais um “capítulo

trágico” da história do Brasil. Trata-se do abandono da política indígena de saúde, frente à pandemia do novo coronavírus. Um traço genocida, que pode levar à dizimação de povos indígenas no Brasil. Inúmeras lideranças não resistiram, e isto atinge diretamente o Patrimônio de Cultura Imaterial dos povos originários do Brasil.

No início do século XX, os povos do rio Negro saíram de suas malocas e passaram a habitar e co-habitar com os seus, nas denominadas “casinhas do governo”, o que Nimuendaju (1927) classificou como “tenebroso e triste” - o ato governamental que tratou de “apropriar-se da *psyque* do índio”, como ele traduz. É o mesmo ato o que pretende agora reintegrá-lo à sociedade nacional, expropriando seu território.

Lócus de imensa diversidade socioambiental e de inúmeros patrimônios de cultura imaterial de diversos povos da Amazônia Brasileira⁵, o complexo rio Negro é formado por povos de três diferentes troncos indígenas: Aruak, Maku e Tukâno Oriental, sendo que mais de 16 povos são de tronco Tukâno Oriental. Esta extensa rede de trocas de conhecimentos é composta por 27 etnias (22 no Brasil) e são mais de 20 as línguas faladas (ISA, n. d.).

Neste momento, representantes de povos tradicionais do Brasil estão partindo, vitimados pela contaminação por Covid-19. Só no rio Negro, duas lideranças indígenas, baluartes em suas culturas, Feliciano Pimentel Lana⁶ *kumu*, Desana e Higinio Pimentel Tenório⁷, *kumu* Tuyuka, partiram no início da pandemia. A mesma situação está ocorrendo em todo o Brasil, onde se encontram terras indígenas, estão sob os efeitos dos retardos das políticas do governo, para proteger e salvaguardar os povos indígenas.

A situação dos indígenas ante a emergência do novo coronavírus paira neste vácuo da regulação social, sem ação efetiva do governo sobre o que preconiza o *Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em Povos Indígenas* (Brasil, 2020a), elaborado pela Sesai, o qual refere-se à “vulnerabilidade epidemiológica”⁸ (Coutinho Júnior, 2020), como um dos aspectos a serem considerados em relação às populações indígenas no cenário da pandemia.

Há inúmeros pareceres do Ministério Público Federal e de organizações indígenas apontando, acerca do conteúdo dos planos de contingência nacional e distrital, para enfrentamento da pandemia, com base nos testemunhos indígenas, que algumas metas do plano de contingência não foram cumpridas, o que trouxe à tona as fragilidades dos Distritos Sanitários de Saúde Indígena (DSEIs)⁹.

As organizações indígenas, de Norte a Sul do país revelaram o abandono das populações indígenas pelo governo federal em notas de repúdio, manifestos e cartas abertas denunciando que os povos indígenas não receberam sequer

o apoio subsidiário, como distribuição de cestas básicas e Equipamentos de Proteção Individual (EPI's), que dizem respeito às normas de atendimento à saúde básica, quanto mais para controle da disseminação da doença, o que fica claro no relatório da Covid-19, no Vale do Javari, a exemplo de tantos outros:

A primeira versão do Plano de Contingência do Distrito Sanitário Especial Indígena Vale do Javari para Infecção Humana pelo Novo Coronavírus (Covid-19), elaborado pelo DSEI Vale do Javari, representou em grande medida, uma reprodução *ipsis literis* do plano de contingência nacional da Sesai. Assim como ela, a segunda versão do plano de contingência do DSEI (ambas juntadas ao PA 1.13.001.000032/2020-43) apresenta um baixo grau de especificidade e detalhamento nas ações e medidas propostas. Deveras, ambas as versões do plano de contingência distrital não trazem sequer uma mínima descrição dos povos indígenas atendidos pelo Distrito Sanitário, cuja localização, demografia e peculiaridades socioculturais são simplesmente ignoradas. (Coutinho Júnior, 2020, p. 09).

No Brasil, as relações entre o Estado Brasileiro e os povos indígenas se perpetuaram a partir de um modelo histórico calcado na ausência de políticas públicas eficazes, para a proteção dos territórios indígenas. Assim definiu Nimuendaju, as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas: “Irremediavelmente estragadas”. (Nimuendajú, 1982, p. 180).

Com as políticas emergenciais de saúde, mediante o Covid-19, não foi diferente: as falhas no processo de assistência, atendimento e vigilância em saúde indígena, função designada ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS), estão ocasionando a morte de centenas de indígenas e já atingiu 158 povos no Brasil (APIB, 2020) – todos em busca de socorro, neste momento, por meio de campanhas de financiamento coletivo, nas redes sociais. As organizações sociais estão cumprindo um papel que seria do Estado, auxiliar as famílias com a vigilância sanitária, o atendimento básico à saúde, e o apoio emergencial, todas etapas de um processo falho, do ponto de vista do cumprimento da legislação e das políticas públicas dos serviços de saúde, serviços de vigilância sanitária e controle do transporte, por meio de ação coordenada e de urgência, nas TIs, o que ocasionou a abertura de procedimentos administrativos¹⁰, por parte do Ministério Público Federal (MPF)¹¹.

A maior parte da população indígena é formada por trabalhadores informais que vivem dos produtos oriundos das atividades de subsistência e troca, do dinheiro obtido com a venda de produtos agrícolas e artesanais, e que estando com atividades paralisadas, necessitam da assistência básica à saúde, que integra a distribuição de EPI's e cestas básicas, algo que não ocorreu na maior parte dos territórios coletivos, como informam as organizações indígenas, em todo o Estado¹².

Composto por três níveis de resposta de acordo com a situação: Alerta, Perigo Iminente e Emergência em Saúde Pública, o Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em

povos indígenas (Brasil, 2020a), implementado pelo SasiSUS, a exemplo do que disse o representante da organização indígena, Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira (Cipac/Região Administrativa Alto Rio Tiquié da Coordenadoria DIAWI/Foirn/TI Alto Rio Negro), Oséias Marinho, não contemplou as comunidades coletivas: “De concreto, não recebemos nenhum apoio, nada. Nem cestas, nem EPIs. As cestas que deveriam chegar, até agora são só discurso”. (O. Marinho, comunicação pessoal, 28 abr. 2020).

Retrato da tragédia, o desamparo aos povos indígenas ante a crise sanitária, vem das entranhas da falta de reconhecimento do arcabouço legal que garante aos povos indígenas, no Brasil, o direito à vida e ao seu território tradicional. Traduz-se em prática de genocídio e pode levar à dizimação de povos indígenas, especialmente, os Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato do Brasil (PIIRC)¹³. A exemplo do Vale do Javari, a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari vem denunciando desde o ano passado, com o assassinato do colaborador da Funai, Maxciel Pereira dos Santos, morto em Tabatinga, um crescente número de invasões à Base de Vigilância Ituí, uma das bases de atuação da Funai, na área – quatro ataques com arma de fogo, só no último ano (ISA, 2019).

Na voz das lideranças do movimento indígena, este cenário no pós-Constituição de 1988 causa perplexidade aos povos indígenas. Para Daiara Tukâno, apesar do texto magno estabelecer um novo panorama sobre os direitos dos povos originários do Brasil, a concretização dessa ruptura ainda está em curso. “Existe uma quebra entre a formulação e a execução desses direitos, nas políticas de governo, onde prevalece o racismo histórico, estrutural e institucional”, afirma a especialista em direitos indígenas, Daiara Tukâno (2017 *apud* Oliveira, 2017).

O aparato político governamental não garante que os direitos indígenas sejam executados, isto deixa um vácuo histórico na memória dos povos indígenas e significa que temos um colapso nas formas de regulação e emancipação social, tal qual descreve Santos (2010). A situação dos povos indígenas ante a emergência do novo coronavírus é um exemplo vivo desta realidade.

O Brasil atinge hoje a marca de 5.590.941 casos de Covid-19 e 161.170 óbitos. Nada justifica que o primeiro caso de Covid-19 identificado tenha ocorrido em Wuham (China), em 01.12.2019 e que o Brasil até o dia 26.02.2020, data em que o primeiro caso foi confirmado, no território nacional, não tivesse uma estratégia efetiva para conter a doença ou minimizar seus impactos. O primeiro caso de infecção pelo novo coronavírus no Estado do Amazonas foi confirmado quase quatro meses depois, no dia 13.03.2020 e tampouco o governo trazia uma estratégia de combate à doença. O primeiro caso confirmado de Covid-19 entre os indígenas brasileiros, foi divulgado no dia 01.04.2020, ocorreu em uma jovem Kokama da aldeia São José, no

município de Santo Antônio do Içá. Uma Agente Indígena de Saúde (AIS), de 20 anos, foi infectada por um médico a serviço do DSEI alto Solimões. O Dsei além de não estar preparado para enfrentar a pandemia, não reconheceu a identidade étnica dos indígenas, fato denunciado em manifesto público pelos Kokama (D. Macário, comunicação pessoal, 3 de Maio 2020).

Passados sete meses do início da pandemia, o Estado tem hoje um total de 161.974 casos confirmados de Covid-19 e 4.543 óbitos. Destes, 5% foram óbitos indígenas, somando 216 óbitos, em 35 povos indígenas do Amazonas (COIAB, 2020). Segundo estudo realizado pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a taxa de mortalidade pela COVID-19 entre indígenas é 150% maior que a média para povos indígenas, no Brasil. 133 povos já foram atingidos na Amazônia Brasileira, com um total de 27.776 casos confirmados e 693 óbitos. A taxa é 20% mais alta do que a registrada, somente na região Norte – a mais elevada entre as cinco regiões do país.

Outro índice alarmante é a taxa de letalidade. Entre indígenas é de 6,8%, enquanto a média no Brasil é de 5% e na região Norte 4,5 %. A taxa de infecção pela doença por 100 mil habitantes entre os indígenas é 84% mais alta do que a taxa do Brasil (Fellows *et al.*, 2020). Em nota, a Coiab divulgou no dia 30.10.2020, um número de 6.830 casos confirmados entre indígenas, no Amazonas, e 214 óbitos. A distribuição das ocorrências no Amazonas, segundo a classificação de “cor ou raça” do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística indicava, até 26.05.2020, que 3,3% do total de casos e 2,3% do total de óbitos incidem sobre a população indígena (Coutinho, 2020, p. 3). A população indígena atual do Amazonas, é de cerca de 208 mil indivíduos, distribuídos entre 180 povos indígenas (Heck, Loebens e Carvalho, 2005). A taxa de letalidade da Covid-19 entre estes povos está em 9,6%, três vezes maior do que a da população brasileira (6,5%), apontada como uma das mais altas do mundo (Biasetto, 2020). Mas como há subnotificação dos casos, é possível que esses números sofram alterações.

De acordo com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde, foram confirmados, até o dia 03.11.2020, o total de 32.569 casos no Brasil e 478 óbitos (Brasil, 2020). Tais dados são claramente subdimensionados em relação a pelo menos 20% dos casos notificados pela Apib. 38.343 são os casos confirmados pela Apib e 867 óbitos até 03.11.2020, em 161 povos. O conhecimento sobre a real extensão da incidência de Covid-19 entre os índios brasileiros é prejudicado, entre outras razões:

Pela omissão da Sesai em coordenar o registro sobre os casos e óbitos que ocorrem entre indígenas residentes em áreas urbanas (assim como, muitas vezes, em áreas rurais não abrangidas nos limites de terras indígenas demarcadas), inexistindo uma articulação com Estado e Municípios para que a identidade étnica seja obrigatoriamente informada no processo de notificação (Coutinho Júnior, 2020, p. 03).

A situação dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (PIIRC) é ainda mais alarmante. “As medidas tomadas para o enfrentamento da pandemia no Vale do Javari estão apenas no papel, e mesmo assim nada mais é do que um ‘copia e cola’ dos mesmos textos de outras frentes de proteção”, avisa o relatório do MPF. Nem as determinações do plano de contingência nacional, formulado para subsidiar os DSEIs, a fim de contemplar as especificidades da atenção à saúde dos Povos Indígenas, incluindo os PIIRC, foram postas em prática.

Não há ações efetivas, de treinamento, de monitoramento e preparação para os possíveis cenários que, dado os desleixos atuais, as consequências da Covid-19 estão se aproximando rapidamente das aldeias do Vale do Javari, dentre as quais a dos recém-contatados Korubo. A despeito da seriedade sobre o enfrentamento de uma doença com alta transmissibilidade, e potencial agravamento para letalidade com indivíduos com baixa imunidade biológica, nem os servidores da SESAI e muito menos da FUNAI e da Força Nacional têm demonstrado cumprir, rigorosamente, os protocolos de prevenção e controle. Isso poderá levar a extinção desses povos sob a guarda do Estado brasileiro (Coutinho Júnior, 2020, p. 51).

As organizações indígenas, de Norte a Sul do Estado se manifestaram ante a crise sanitária revelando esta realidade, que não se encontra restrita ao Vale do Javari. Foram encaminhados ofícios solicitando ao MPF que esclareça o descumprimento de medidas de vigilância sanitária e apoio emergencial.

Em depoimento no ATL 2020, a procuradora da república, Márcia Zollinger (Mídia Ninja, 2020) declarou: “a administração pública federal deveria estar assegurando direitos e protegendo as populações indígenas, especialmente, o direito à saúde e a identificação de seus territórios, ante a emergência do novo coronavírus”. No entanto, o descaso das autoridades na assistência, controle e vigilância à saúde das populações indígenas constam nas publicações de relatórios técnicos, tanto de instituições públicas como de organizações indígenas, que alertam sobre a delicada situação dos indígenas, ante a crise sanitária que o Brasil enfrenta.

A Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (Copime) denunciou a situação dos indígenas, em contextualização urbana, na cidade de Manaus, frente a desestruturação e negligência do Estado, no enfrentamento do Covid-19, em nota (COPIME, 2020), no dia 23.04.2020, afirmando que nem mesmo a atenção básica à saúde indígena foi contemplada.

A questão da saúde pública escancara o vácuo entre o sistema utilizado pelos Distritos Sanitários Indígenas (DSEI), que atendem apenas as populações aldeadas e o Sistema Único de Saúde (SUS), com suas secretarias estaduais e municipais, responsável pela cobertura geral das populações, inclusive em situação urbana. Uma política criminosa que distingue e separa a população indígena, reduzindo sua condição étnica ao fato de residir ou não em uma aldeia. (Copime, 2020, “Nota Pública”, p. 10).

Sobre isto, diz o referido relatório:

acerca do conteúdo dos planos de contingência nacional e distrital, para enfrentamento da pandemia, com respeito à artificialidade na distinção entre “indígenas aldeados”, atendidos pela Sesai (isto é, pelo SasiSUS), e “indígenas urbanos”, atendidos pelos municípios e/ou estado (isto é, pelo SUS) que a distinção entre índios aldeados e urbanos, defendida pela Sesai, escamoteia a inserção fática das comunidades indígenas na cadeia de transmissão comunitária do novo coronavírus. (Coutinho Júnior, 2020, p. 18).

Pensar um plano de saída desta situação e tomar frente à proteção das comunidades originárias frente ao avanço do Covid-19 é algo sobre o que ainda não se ouve falar no Brasil. O MPF vem requerendo a consideração sobre as dinâmicas contemporâneas e as atuais configurações das sociedades indígenas:

(...) para tanto, a Sesai necessita superar a visão estereotipada que entende que as comunidades indígenas estão separadas dos contextos urbanos, que informa ainda a atuação do seu quadro técnico responsável pela elaboração das políticas públicas implementadas pela atual gestão do SasiSUS. (Coutinho Júnior, 2020, p. 18).

Auxílio emergencial: o ‘tiro no pé’ do governo federal

Outro “tiro no pé” do governo federal ante a situação dos povos indígenas, quanto aos riscos de contaminação, foi o auxílio emergencial¹⁴ - aglomerando pessoas, sem que tivessem tido informações concretas sobre as formas de contaminação, nas agências dos bancos, nos municípios.

O Ministério Público Federal (MPF), no Amazonas, ajuizou, em 08.05.2020, Ação Civil Pública (MPF, 2020a) com pedido de liminar, para que a União, a Caixa Econômica Federal, o INSS, Conab e a Funai adotassem medidas emergenciais para facilitar o acesso a benefícios sociais e previdenciários concedidos pelo governo federal, incluindo o auxílio emergencial, e garantir segurança alimentar a esses grupos, para evitar que se deslocassem às sedes dos municípios, enquanto vigoram as medidas de isolamento social, em decorrência da pandemia de covid-19 (MPF, 2020b). Somente no último dia 02.09.2020, o Tribunal Regional Federal 1ª Região determinou o atendimento exclusivo a indígenas, em São Gabriel da Cachoeira (AM)¹⁵.

A desembargadora federal Daniele Maranhão concedeu a liminar, e pediu a aplicação de multa à União, ao INSS e à Caixa pelo descumprimento das decisões judiciais anteriores. Em seu relato, afirmou que os órgãos nada têm feito para adequar as formas de acesso ao auxílio emergencial e outros benefícios pelos indígenas das aldeias do alto e médio rio Negro.

O Ministério Público Federal (MPF) concluiu que diversas orientações e encaminhamentos previstos nos planos de contingência nacional e distrital

para o enfrentamento da covid-19 foram ignorados ou foram flagrantemente desrespeitados, e com elas o direito à vida:

mais deletéria do que a inaptidão, porém, é a inércia revelada pela Sesai e pelo DSEI na execução do conjunto de ações sanitárias condizentes com o momento hoje vivenciado pelos povos e comunidades indígenas no Vale do Javari. Diversas orientações e encaminhamentos previstos nos planos de contingência nacional e distrital para o enfrentamento da covid-19 têm sido ignorados ou foram flagrantemente desrespeitados. A toda vista, a morosidade na adoção das providências efetivamente requeridas para o enfrentamento da covid-19 na região é um fator determinante para o agravamento do quadro já anunciado. Sem uma reversão significativa do descaso que prevalece atualmente, pouco se pode esperar além do socorro tardio aos sintomáticos. A diligência e tempestividade na concretização das medidas para assistir as pessoas contaminadas e evitar o alastramento do contágio representa um imperativo para a efetivação do direito à saúde como parte fundamental do direito à vida. (Coutinho Júnior, 2020, p. 70).

Nuvem de palavras, nuvem de textos ou nuvem de etiquetas

Entre 16 de abril e 16 de junho de 2020, quando a pandemia atingia seu pico em Manaus, foram feitas entrevistas remotas com lideranças indígenas de organizações de base das etnias Tikuna, Tukâno, Kokama, Kambeba-Omágua, Mura e Kaixana, moradores de comunidades na área rural e em áreas urbanas. Foram ouvidas também lideranças de grandes organizações indígenas com atuação no cenário nacional e internacional, representando várias etnias. As entrevistas abertas procuraram contextualizar a situação socioambiental da comunidade (no caso das lideranças locais) e buscar um relato sobre a situação das comunidades diante da pandemia, como estavam fazendo para combatê-la, se estava sendo feito um esforço para obter isolamento social preventivo ou quarentena dos casos sintomáticos, e finalmente, que tipo de apoio externo havia chegado até as comunidades e os níveis de acesso a benefícios do auxílio emergencial.

Os dados qualitativos foram organizados em planilhas no conjunto de aplicações de código aberto LibreOffice versão 6.4.1.2 (x64) para análise de palavras-chave e respostas diretas. Os dados textuais foram analisados com um método básico de visualização chamado nuvem de palavras (*word cloud*, *text cloud*, *tag cloud*), baseado na frequência de uso de palavras em textos, a imagem resultante é bem intuitiva, permitindo a comunicação rápida, fácil leitura, análise e comparação (Wikipedia contributors, 2020). Aqui foram usadas nuvens de palavras para visualizar a frequência de palavras nos textos agrupados como listas ponderadas, uma técnica utilizada para visualizar os tópicos contidos em discursos políticos (Lamantia, 2008; Steinbock, 2011). As nuvens de palavras foram construídas com as 50 palavras mais frequentes em

dois conjuntos de falas agrupadas de 8 entrevistados em organizações de base e 3 falas de entrevistados de grandes organizações.



Figura 1. Visualização da frequência de palavras utilizadas por lideranças de organizações indígenas de base (a esquerda) e organizações indígenas nacionais (a direita) falando sobre a pandemia da COVID-19 em abril de 2020. Nuvem de palavras com as 50 palavras mais frequentes, depurada de formas nominais comuns, interjeições, preposições e contrações de uso coloquial, gerada na aplicação web TagCrowd. Fonte: TagCrowd

Conclusão

Analisar um fenômeno em curso, no caso específico o papel que o poder público tem exercido no que tange às políticas da saúde pública indígena durante a epidemia de Covid-19, é tarefa difícil e complexa. Um certo distanciamento, às vezes, nos confere mais segurança. Entretanto, nunca nos garante a objetividade e ou uma suposta imparcialidade. Contudo, essas dificuldades não nos impedem, antes instigam, a refletir sobre o acontecimento durante sua manifestação. Assim, nosso objetivo foi tentar compreendê-lo e mesmo explicá-lo a partir de um procedimento metodológico que consistiu em inseri-lo, o fenômeno reportado, em um contexto histórico amplo, a fim de analisá-lo e interpretá-lo. Para tanto, o inserimos numa perspectiva que admite uma linha de continuidade e permanência histórica, sobretudo no que diz respeito à compreensão do poder público sobre os povos indígenas, fundamentando nossas observações e análises sobre uma experiência intelectual que nos permite enquadrar o fenômeno num quadro histórico, filosófico, sociológico e antropológico capaz de nos fornecer conceitos e teorias interpretativas capazes de fundamentar nosso discurso e destacar os elementos indispensáveis que nos permitissem pensar tanto as permanências de uma visão excludente dos povos indígenas quanto as transformações em curso. Dessa forma, nossa observação e análise da realidade explorada no artigo, sustenta-se sobre a leitura e análise de textos, reportagens, depoimentos indígenas e documentos a partir dos quais dizemos o que dizemos. Naturalmente, seria impossível, aqui, explorar

todos os aspectos da questão. Tal consciência nos levou a escolhas que, se por um lado, circunscrevem o olhar a partir do qual trabalhamos; por outro, deixa claro que é apenas um entre muitos olhares e reflexões possíveis. Tal atitude metodológica nos permite analisar o fenômeno durante sua ocorrência.

Notas

¹ Os casos mais emblemáticos e conhecidos foram os das construções da BR-174, no Amazonas e da estrada de ferro Madeira-Mamoré, em Rondônia. O caso da BR-174 tornou-se muito conhecido em razão do massacre da chamada Expedição do Padre Calleri por indígenas da etnia Waimiri - Atroari, liderados por Maruaga e Maiká. A pretexto de pacificá-los para aceitação da estrada que atravessaria suas terras, foi formada uma expedição liderada pelo Padre João Calleri da prelazia de Roraima. A morte dos expedicionários, salvou-se apenas um dos mateiros conhecido pelo apelido de Mineiro, foi causa suficiente para o exército brasileiro investir contra os Waimiri em um dos maiores massacres perpetrados pelo exército contra indígenas no Brasil.

² Embora o Serviço de Proteção ao Índio não tenha sido criado pelo Marechal Rondon, sua data de fundação remete a 07 de Setembro de 1910, sob a sigla SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, foi com Rondon que se tornou realmente digno do nome. Rondon instituiu uma espécie de lema do Programa: “morrer se preciso for, matar nunca”. Alvo de muitas polêmicas entre especialistas, a ele não se pode negar humanidade no trato com os indígenas.

³ Nuvem de palavras: Nuvens de palavras (NP) são imagens que representam frequência de termos em textos. Wikipedia. Nuvem de tags. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Tag_cloud. Acesso em: 07 jul. 2020.

⁴ Caxiri é uma bebida tradicional emergida desde a origem da história da humanidade do mundo indígena, indispensável nas festas. Caxiri é o nome dado pelos não indígenas. Generaliza uma diversidade de caxiris. (O. Marinho, comunicação pessoal, 28 abr. 2020).

⁵ Tais como: Ipanoré Cachoeira, em Yauare'té, no rio Negro e os petróglifos no sítio Itapinima, no baixo rio Ualpés. ISA. Mapeando lugares sagrados e paisagens da Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazônia. (<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/mapeando-lugares-sagrados-e-paisagens-da-terra-indigena-alto-rio-negro-amazonia> Acesso em: 14 ago.2020).

⁶ Feliciano Pimentel Lana nasceu na aldeia São João Batista, Rio Tiquié, em 1937. Estudou no colégio Salesiano, Distrito de Pari-Cachoeira. Casou-se com Joaquina Machado Tukano, e viveu em São Gabriel da Cachoeira/AM, a partir de 1990. Lana faleceu em 12.05. 2020, em casa, na aldeia São Francisco, no alto rio Negro, vítima de parada cardiorrespiratória, com suspeita de Covid-19. Referência da cultura dos povos do alto rio Negro, sua obra influenciou contadores de histórias e pesquisadores. Seu nome na língua Desana era *Kenhiporã*, “filho dos desenhos dos sonhos”. Era filho de Manuel Lana (etnia Desana), e de Paulina Pimentel Lana, (etnia Tukano). Autor

dos desenhos que acompanham histórias do clássico “Antes o Mundo Não Existia”, contadas pelo tio Firmiano Lana e pelo primo-irmão Luiz Lana, obra reconhecida mundialmente. *Amazônia Real*. O líder do povo Desana, Feliciano Lana, morre em sua casa no Alto Rio Negro. (Rezende, J., Barreto, J. P., Diakara, J., Barreto, S., & Azevedo, D., 2020. Ufam. Nota de Pesar. <https://ufam.edu.br/ultimas-noticias/1439-as-cores-m-ri-masa-no-trac-ado-das-ma-os-de-feliciano-lana.html>. Acesso em: 14 fev. 2020; <https://amazoniareal.com.br/o-lider-do-povo-desana-feliciano-lana-morre-em-sua-casa-no-alto-rio-negro/>. Acesso em: 14 ago. 2020).

⁷ Higino foi o principal líder Tuyuka na virada do milênio, e por vinte anos contribuiu para a retomada de sua língua, e da autoestima de seu povo, que foram sufocadas até a década de 1990. (...) Foi *bayá*, construtor de canoa, artesão, químico (Vaupés colombiano), professor, tradutor trilingue e intercultural, gestor, pesquisador, especializado em petróglifos, escritor e produtor cultural. Um representante na articulação da Política Indígena, sua arte principal. O projeto de sua vida foi o da Escola Tuyuka, referência em educação indígena e que muito avançou, tendo sido responsável por revigorar a língua e a cultura de seu povo. ISA. Poani: um tributo ao rio Negro. <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/poani-um-tributo-ao-rio-negro>. Acesso em: 14 ago. 2020.

⁸ O *Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em Povos Indígenas*, elaborado pela SESAI (Brasil, 2020a), refere-se à “vulnerabilidade epidemiológica” como um dos aspectos a serem considerados em relação às populações indígenas no cenário da pandemia. O documento observa que existe, historicamente, uma maior suscetibilidade dos povos indígenas a viroses, em especial às infecções respiratórias, e que as doenças do aparelho respiratório continuam sendo a principal causa de mortalidade infantil na população indígena. O Plano de Contingência da Sesai observa que os povos indígenas isolados e de recente contato são especialmente vulneráveis às doenças infectocontagiosas, motivo pelo qual deve-se considerar os princípios, diretrizes e estratégias definidas pela Portaria Conjunta Funai/Ministério da Saúde nº 4.094, de 20.12.2018. (Coutinho Júnior, 2020, p. 03).

⁹ Na esfera regional, os DSEI caracterizam-se como unidade organizacional gestora descentralizada do SasiSUS. São unidades que atuam como base territorial e populacional, sob a responsabilidade sanitária identificada, enfileirando um conjunto de ações de saúde. Sua estrutura de atendimento conta com unidades básicas de saúde indígenas, polos base e Casas de Apoio a Saúde Indígena (CASAI) MS. [O Distrito Especial Sanitário Indígena]. <https://saudeindigena.saude.gov.br/corona>. Acesso em: 14 ago. 2020.

¹⁰ MPF. *Procedimento Administrativo nº 1.13.001.000032/2020-43*. file:///C:/Users/Administrador/Downloads/PRM-TBT%20-%20Recomendacao%20indigenas%20Vale%20do%20Javari%20(1).pdf. Acesso em: 28 ago. 2020.

¹¹ APIB. Durante pandemia, STF suspende todos os processos judiciais de reintegração de posse e anulação de terra indígena. <http://apiboficial.org/2020/05/09/16-durante-pandemia-stf-suspende-todos-os-processos-judiciais-de-reintegracao-de-posse-e-anulacao-de-terra-indigena/>. Acesso em: 28 ago. 2020.

¹² a) Ofício nº 02 - ACISPO – 2020, encaminhamento de resposta à Carta Aberta do MPF, datada do dia 29/04/2020, solicita sobre a pandemia, das exigências adotadas pela Organização Mundial de Saúde, saber as quais se adotam nas aldeias do Município de São Paulo de Olivença – AM, em nome da população de quatro etnias: Tikuna, Kokama, Kambeba, Kaixana, onde vivem aproximadamente 17 mil indígenas, na Zona Rural e na Zona Urbana do município, em situação vulnerável à sobrevivência dos que estão nas aldeias, onde não tem água tratada e demais estruturas. O ofício denuncia a ausência do recebimento de benefícios em relação à Covid- 19, nas aldeias coletivas do município. Nem cestas básicas, nem EPI's, e outros materiais de segurança. CUSTÓDIO, Ismael. [Ofício nº 02, Acispo]. Whatsapp. 03.03.2020. 22h42. Smartphone; b) Ofício-nº 01/ Organização Kambeba do Alto Solimões (OKAS) encaminhado no dia 09.04.2020 à Coordenação dos Povos Indígenas do Amazonas (COIPAM) informando que os caciques e lideranças responsáveis pelas aldeias e povo tradicional indígena Omágua-Kambeba, representantes do Movimento Organizado e a Organização Kambeba Omágua Paulivense do Amazonas (OKOPAM), do município de São Paulo de Olivença-AM, solicitam apoio para que a COIPAM interceda e busque, parcerias, ajuda emergencial para o povo kambeba: doação de álcool em gel, máscara, cestas básicas de alimentos, material de limpeza e higiene, uma canoa de alumínio e um motor 15AHP, para equipes da OKAS e OKOPAM dar suporte nas aldeias. Informou a situação de vulnerabilidade dos kambeba que residem em Santa Terezinha, bairro indígena que sempre foi aldeia dos Kambeba e, atualmente, está dentro de um bairro deste município, sem atendimento, sendo discriminados pelo Conselho de Saúde Indígena - CONDISE e pela SAÚDE INDIGENA DO ALTO SOLIMÕES-SESAI-ARS, devido alegarem que a Lei Arouca não dá o direito aos indígenas, por considerá-los urbanizados. Também informamos que nem o SUS dá suporte para esse povo. Por isso, pedimos ajuda urgente para as aldeias: Tupy Li- (70 famílias) TUPY 1- (12 famílias), São Raimundo do Camatiã- (10 famílias) e Santa Terezinha - bairro indígena (400 famílias). FERMIN, Eronilde. [Ofício nº01.OKAS] Whatsapp. 09.04.2020.12h37. Smartphone; c) Nota Interna Coordenação Indígena de Pari – Cachoeira (CIPAC) Região Administrativa Alto Rio Tiquié da Coordenadoria DIAWI'I – FOIRN. Terra Indígena Alto Rio Negro. A Nota Técnica enviada ao Comitê de Prevenção e enfrentamento do Covid-19, Gabinete de Crise, São Gabriel da Cachoeira, tendo em vista a confirmação de contágio do Covid-19, na sede do Município, a Região Administrativa do alto rio Tiquié, coordenação Dia Wi'I /Foirn – TI Alto Rio Negro realizou reunião com as lideranças e instituições locais, no dia 27 de abril, - solicitando acesso diferenciado ao auxílio emergencial do governo, pedindo a Funai e ao MPF que se manifestem sobre o processo e para viabilizar o mais rápido possível a concessão de cestas básicas para as famílias do Distrito de Pari-Cachoeira, que estão em regime de quarentena, com adesões de distanciamento e isolamento social. (O. Marinho, comunicação pessoal, 28 abr. 2020); d) No dia 05.06.2020, a

Associação dos Kanamari do Vale do Javari (AKAVAJA) e a Associação Matsés do Alto Jaquirana (AMAJA) encaminharam documento ao MPF (Ofício nº 10/AKAVAJA/ATN/2020) demandando: 1) a investigação sobre a chegada do novo coronavírus nas aldeias do médio Javari e baixo Curuçá, afetando um conjunto de cinco aldeias Kanamari, três aldeias Matsés e duas aldeias Kulina; 2) As lideranças relatam que os profissionais da saúde estavam contaminados, sendo esta uma possível via de contágio nas comunidades; 3) Informando que havia aproximadamente 15 pessoas sendo monitoradas e outras 05 famílias com suspeita na aldeia São Luiz, apresentando os sintomas e com forte evidência de contaminação; 4) que no dia 05 de junho foram aplicados 10 testes rápidos, dos quais 03 membros da família do cacique atestaram positivos para COVID-19 e que além deste quadro, na aldeia São Luíz, estava tendo um surto de Malária, visto que, 80% dos indígenas apresentaram resultado da lâmina positivo; que na aldeia São Luiz havia apenas 60 testes rápidos para uma população de 244 pessoas e 43 famílias; 5) que no dia 05 de junho foram comunicados que o Técnico de Enfermagem que estava na aldeia Lago Grande testou positivo para COVID-19 e que a comunidade permaneceu sem profissionais da saúde, mesmo com 8 idosos apresentando os sintomas; 6) que estavam dando apenas dipirona para seus parentes, e não estavam melhorando; 7) que estavam de mãos atadas, pois não sabiam como lidar com a problemática do vírus; 8) denunciando a falta de efetividade das quarentenas dos profissionais da saúde e motoristas na cidade, antes de entrar nas aldeias; 9) denunciando a limitada atuação da Funai quanto a atuação de invasores (madeireiros, pescadores e caçadores ilegais, entre outros), que entram e saem do território sem serem punidos; 10) e a falta de estrutura das Bases de Proteção, sem equipamentos e pessoal para atender a demanda de vigilância e coibir os crimes de invasão que ocorrem no território indígena; 11) que a falta de vigilância no território é outra porta aberta de possível via de contaminação, em razão do contato de indígenas e não indígenas; 12) que fosse enviado para as aldeias Equipamento de Proteção Individual – EPI e itens de higienização (sabão e álcool gel, água sanitária entre outros); 14) que a SESAI e a FUNAI informem as ações que tem realizado para prevenir a contaminação na aldeia Jarinal do povo Tüküna e Tsohom Djapa de recente contato. Salsa Tipití. [Ofício AKAJAVA/AMAJA]. <https://www.salsa-tipiti.org/covid-19/carta-do-akavaja-associação-dos-kanamari-vale-do-javari-6-5-20/>. Acesso em: 26 ago. 2020; e) A Univaja divulgou, em 07.06.2020, “Nota à sociedade brasileira e a comunidade internacional sobre o avanço do Covid-19 na TI Vale do Javari” que inicia com o clamor: “Povos do Javari pedem socorro!” (...) A “Nota de Esclarecimento” afirma: “as Bases da FUNAI no Vale do Javari estão inoperantes, sem as condições para exercerem atividades finalísticas. Que servidores não dispõem de EPIs funcionais e de proteção contra a Covid-19, que as atividades de controle de quem entra e sai na Base do Curuçá, estão paradas. Essa inoperância tem proporcionado o aumento consecutivo de invasões nas diversas regiões do Vale do Javari em pleno contexto de pandemia” (UNIVAJA. Nota à sociedade brasileira e a comunidade internacional sobre o avanço do Covid-19 na Terra Indígena Vale do Javari. <https://univaja.com/nota-de-esclarecimento/>. Acesso em: 09 jun. 2020).

¹³ Para o Estado brasileiro, a definição de “índios isolados” é a do Estatuto do Índio (1973): “quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional”. Grupos indígenas de recente contato, para a Funai, são “grupos que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. (Vaz, A. (4 ago. 2014). Povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil: a que será que se destinam? *Hutukara*. <http://www.hutukara.org/index.php/noticias/763-povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-no-brasil-a-que-sera-que-se-destinam>. Acesso em: 18 set. 2020.)

¹⁴ A Renda Básica Emergencial proposta pela oposição e sancionada pelo governo federal no começo de abril, tem a função de fazer frente aos impactos socioeconômicos provocados pela pandemia de Covid-19. Três parcelas de R\$ 600 (abril, maio e junho), ou duas cotas mensais (R\$ 1,2 mil) para mulheres chefes de famílias monoparentais, devem ser entregues a mais de 100 milhões de pessoas em todo o país, segundo cálculo do governo. (ISA. *Auxílio emergencial: o que indígenas e povos tradicionais precisam saber?* <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/auxilio-emergencial-o-que-indigenas-e-povos-tradicionais-precisam-saber>. Acesso em: 08 ago. 2020).

¹⁵ Em recomendação ao governo federal, o Ministério Público Federal (MPF) pediu a adequação na forma de pagamento de benefícios sociais a indígenas. Entre as medidas estão a garantia de pagamento nas localidades mais próximas das aldeias e por meio de aplicativos que possibilitem o acesso ao recurso mesmo sem conta bancária. (ISA. *Auxílio emergencial: o que indígenas e povos tradicionais precisam saber?* Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/auxilio-emergencial-o-que-indigenas-e-povos-tradicionais-precisam-saber>. Acesso em: 13 set. 2020).

Referências

AFP (1 set. 2019). Ailton Krenak pede ‘condenação internacional’ de Bolsonaro por política ambiental. *Istoé Dinheiro*. <https://www.istoedinheiro.com.br/ailton-krenak-pede-condenacao-internacional-de-bolsonaro-por-politica-ambiental/>

ALMEIDA, S. (2019). *Racismo Estrutural*. São Paulo, SP: Editora Pólen.

ARTHUS-BERTRAND, YANN. Site 6 bilhões de outros: <http://www.6milliardsdautres.org>.

BIASETTO, D. (5 jun. 2020). Área com mais índios isolados no mundo, Vale do Javari tem quatro agentes de saúde com coronavírus. *Época*. <https://epoca.globo.com/brasil/area-com-mais-indios-isolados-no-mundo-vale-do-javari-tem-quatro-agentes-de-saude-com-coronavirus-24464064>

- BRASIL. (2020a). *Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em Povos Indígenas*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, SESAI. <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVkBQU5ztQ4yWVgh1bgxdiBlBhh>
- BRASIL. (2020b). Instrução Normativa da Funai recebe mais uma decisão favorável na Justiça. *FUNAI*. <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/6334-instrucao-normativa-da-funai-recebe-mais-uma-decisao-favoravel-na-justica>
- BRASIL. (2020c). *Boletim Epidemiológico Sesai-Covid-19*. <https://saudeindigena.saude.gov.br/corona>
- BROWN, D. (2003). *Enterrem meu coração curva de um rio*. (G. G. Ferraz, Trad.). Porto Alegre, RS: L&PM.
- COIAB (2020). *Covid*. <https://coiab.org.br/covid>
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (2020). ATL 2020: Os embates necessários frente aos ataques aos direitos indígenas em tempos de isolamento social. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=burnHTYAzjY&t=2170s>
- COPIME (23 abr. 2020). Nota Pública. Manaus: ruptura do Sistema de Saúde e Assistência Social aos Povos Indígenas. *Magis Brasil*. <https://magisbrasil.com/nota-20200430>
- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020a). O contágio da covid-19 no Vale do Javari: uma situação de emergência em saúde indígena. *Relatório Técnico n. 112/2020-PGR/SPPEA/ANPA*. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal. SP 979/2020.
- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020b). *Informação n. 001-PRG/SPPEA/ANPA*. Referência: Procedimento Administrativo 1.00.000.006362/2020-19. Assunto: Emergência sanitária no DSEI Vale do Javari.
- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020c). *Recomendação n. 05/2020/PRM/TABATINGA*. Referência: Procedimento Administrativo de acompanhamento de Políticas Públicas no 1.13.001.000032/2020-43. Assunto: Covid-19 (Coronavírus). Saúde Pública. Vigilância sanitária. Prevenção.
- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020d). *Recomendação n. 06/2020/6CCR, de 13 de abril de 2020*. Estabelece a ampliação do prazo para saque dos benefícios do Programa Bolsa Família e do Auxílio Emergencial, enquanto durar a pandemia do novo coronavírus.
- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020e). *Recomendação nº 07/2020/6CCR, de 13 de abril de 2020*. Estabelece a ampliação do prazo para saque dos benefícios do Programa Bolsa Família e do Auxílio Emergencial, enquanto durar a pandemia do novo coronavírus.

- COUTINHO JÚNIOR, W. (2020f). *Recomendação nº 08/2020/6CCR, de 05 de maio de 2020*. Recomenda a órgãos federais que disponibilizem recursos, materiais e humanos, equipamentos, transportes e todas as condições necessárias para que sejam distribuídas cestas básicas e kits de higiene a quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais, além de outras medidas para o enfrentamento da pandemia.
- ESCOBAR, P. (10 mar. 2020). Colapso do petróleo, coronavírus e crash financeiro global. *YouTube*. [https://www.youtube.com/c/brasil247/search?query=Pepe+Escobar+](https://www.youtube.com/c/brasil247/search?query=Pepe+Escobar)
- FELLOWS, 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*. Belém, PA: COIAB, IPAM. <https://ipam.org.br/wp-content/uploads/2020/06/NT-covid-indi%CC%81genas-amazo%CC%82nia.pdf>
- GOMES, M. P. (1988). *Os Índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HECK, E., Loebens, F. e Carvalho P. D. (2005). Amazônia indígena: conquistas e desafios. *Estud. Av.*, São Paulo, 19(53), 237-257. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100015>
- HEIMERL, F., Lohmann, S., Lange, S. and Ertl, T. (2014). Word Cloud Explorer: Text Analytics based on Word Clouds. *Proceedings of the 47th Hawaii International Conference on System Science, Waikoloa, HI*, 1833-1842. <https://doi.org/10.1109/HICSS.2014.231>
- INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 9. (16 de abril de 2020). Diário Oficial da União: seção 1, ed. 76 (2020). <https://www.in.gov.br/web/dou/-/instrucao-normativa-n-9-de-16-de-abril-de-2020-253343033>
- ISA (9 set. 2019). *Em nota, Univaja denuncia assassinato de colaborador da Funai e exige esclarecimento*. <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/em-nota-univaja-denuncia-assassinato-de-colaborador-da-funai-e-exige-esclarecimento>
- KRENAK, A. (2019). *Idéias Para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- KRENAK, A. (2020). *A Vida não é Útil*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- LAMANTIA, J. (2008). *Text Clouds: A New Form of Tag Cloud?* http://www.joelamantia.com/blog/archives/tag_clouds/text_clouds_a_new_form_of_tag_cloud.html
- MASSUELA, A. e Weis, B. (4 nov. 2019). O tradutor do pensamento mágico. *Revista Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/>

- MÍDIA NINJA (27 abr. 2020). Falas da Coordenação da APIB sobre o Acampamento Terra Livre 2020. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=WUEv6-JnKec&t=1446s>
- MIOTTO, T. (20 ago. 2020). Após normativa da Funai, fazendeiros certificam 58 propriedades sobre terras indígenas na Bahia. *Conselho Indigenista Missionário*. <https://cimi.org.br/2020/08/apos-normativa-funai-fazendeiros-certificam-58-propriedades-terras-indigenas-bahia/>
- MPF. (2020A). *TRF1 atende MPF e determina medidas diferenciadas para concessão do auxílio emergencial a indígenas do Alto e Médio Rio Negro (AM)*. <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/trf1-atende-mpf-e-determina-medidas-diferenciadas-para-concessao-do-auxilio-emergencial-a-indigenas-do-alto-e-medio-rio-negro-am/view>
- MPF. (2020B). *Covid-19: MPF requer segurança alimentar e acesso a benefícios sociais para indígenas e povos tradicionais do AM*. <http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/covid-19-mpf-requer-seguranca-alimentar-e-acesso-a-beneficios-sociais-para-indigenas-e-povos-tradicionais-do-am>
- MPF. (2020C). *Ação Civil Pública Cível n. 1003160-71.2020.4.01.3000*. <http://www.mpf.mp.br/ac/sala-de-imprensa/docs/decisao-acp-in-09-funai>
- NATIONAL GEOGRAPHIC. (1 abr. 2019). *Ditadura militar quase dizimou os Waimiri Atroari – e indígenas temem novo massacre*. <https://www.nationalgeographicbrasil.com/historia/2019/04/ditadura-militar-waimiri-atroari-massacre-genocidio-aldeia-tribo-amazonia-indigena-indio-governo>
- NIMUENDAJÚ, C. (1950). Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção ao Índio, 1927. *Journal de la société des américanistes*, 39, 125-182. <https://doi.org/10.3406/jsa.1950.2385>
- OBIND. *OBSERVATÓRIO dos direitos e políticas indigenistas*. <http://obind.eco.br/>
- OLIVEIRA, C. de. (19 abr. 2017). Povos indígenas: conheça os direitos previstos na Constituição. *Amazônia notícia e informação*. <https://amazonia.org.br/2017/04/povos-indigenas-conheca-os-direitos-previstos-na-constituicao/>
- PEREIRA, S. (2006). Pragas e tráfico de material biológico em debate. *Revista do Conselho Regional de Engenharia, Arquitetura e Agronomia da Bahia*, Salvador, 16(1), 14-16.
- RIBEIRO, D. (1970). *Os Índios e a Civilização*. São Paulo, SP: Editora Vozes.
- SANTOS, B. de S. (2010). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez.

STEINBOCK, DANIEL. TagCrowd visualization: State of the Union. *TagCrowd*. <https://tagcrowd.com/blog/2011/03/05/state-of-the-union-2002-vs-2011/>

TERENA, E. Suspensão da Instrução Normativa IN 09/2020 pelo STF. Whatsapp: [GT de Apoio aos Povos Indígenas]. 06 de Maio de 2020. 20h32. 1 mensagem de Whatsapp. Smartphone.

UFAM. NOTA de pesar: as cores Ümuri Mahsã no traçado das mãos de Feliciano Lana. <https://www.ufam.edu.br/ultimas-noticias/1439-as-cores-m-ri-masa-no-trac-ado-das-ma-os-de-feliciano-lana.html>

UNIVAJA. *FUNAI descumpre decisão do Supremo Tribunal Federal e instiga conflitos entre indígenas no Vale do Javari*. <https://univaja.com/>

UNIVAJA. *NOTA de Esclarecimento*. <https://univaja.com/nota-de-esclarecimento>

VAZ, A. (4 ago. 2014). Povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil: a que será que se destinam? *Hutukara*. <http://www.hutukara.org/index.php/noticias/763-povos-indigenas-isolados-e-de-recente-contato-no-brasil-a-que-sera-que-se-destinam>

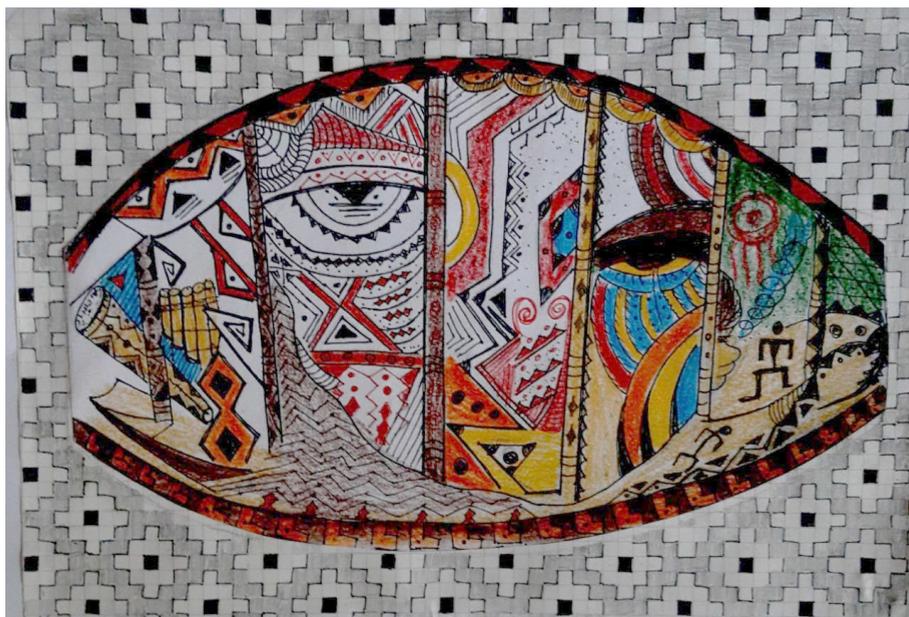


Ilustração: a doença do Covid-19. Jaime Diakara (Tukãno).

Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil

Violations of the health rights of isolated and recently contacted indigenous peoples in the context of the COVID-19 pandemic in Brazil

Violaciones de los derechos a la salud de pueblos indígenas aislados y recientemente contactados en el contexto de la pandemia COVID-19 en Brasil

Beatriz de Almeida Matos
Bruno Pereira
Carolina Ribeiro Santana
Fabrício Amorim
Leonardo Lenin
Lucas Cravo de Oliveira

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

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

Data de envio: 2020-06-28 **Devolvido para revisões:** 2020-07-28 **Data de aceitação:** 2020-11-03

Como citar este artigo: Matos, B.A., Pereira, B., Santana, C.R., Amorim, F., Lenin, L., e Oliveria, L.C. (2021). Violações dos direitos à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato no contexto da pandemia de Covid-19 no Brasil. *Mundo Amazônico*, 12(1), 106-138. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88677>

Resumo

O presente artigo, em primeiro lugar, caracteriza a vulnerabilidade socioepidemiológica (Rodrigues, 2014) a que estão sujeitos os povos indígenas isolados e de recente contato. Por meio de exemplos históricos, procuramos ilustrar como as epidemias e a violência decorrentes de processos de contato se combinam para dizimar populações inteiras. Apresentamos e analisamos a legislação brasileira

Beatriz de Almeida Matos. Professora do departamento de ciências sociais da Universidade Federal do Pará e membro do Opi - Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato. beamatos@yahoo.com.br

Bruno Pereira Indigenista Especializado, Ex-Coordenador-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato da Fundação Nacional do Índio. brunopereirafunai@gmail.com

Carolina Ribeiro Santana. Advogada, doutoranda em Direito na Universidade de Brasília, Indigenista Especializada da Fundação Nacional do Índio. Kkrsantana@gmail.com

Fabrício Amorim Consultor do Conselho Nacional de Direitos Humanos; Assessor da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Atuou por mais de uma década no Estado brasileiro, na Funai. Atua no Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé na TI Kaxuyana-Tunayana no norte do Pará, colabora com o Opi - Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, e é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade, da Universidade Federal do Oeste do Pará – Ufopa. fabricao.f.amorim@gmail.com

Leonardo Lenin Indigenista, jornalista, ex Coordenador de Políticas para Povos indígenas de Recente Contato da Fundação Nacional do Índio. leonardolenin@gmail.com

Lucas Cravo de Oliveira Mestre em Direito pela Universidade de Brasília, Graduado em Direito pela Universidade Federal Fluminense. cravo.lucas@gmail.com

específica que garante o direito à saúde para estes povos para, em seguida, exemplificar como o Estado brasileiro a está descumprindo. Por fim, concluímos que a violação do direito à saúde, em um momento de emergência sanitária de proporções pandêmicas, pode vir a significar o genocídio destas populações, risco que o Estado brasileiro está, conscientemente, assumindo.

Palavras-chave: Povos indígenas isolados; Povos indígenas de recente contato; Direito à saúde.

Abstract

This article first characterizes the socio-epidemiological vulnerability (Rodrigues, 2014) to which isolated and indigenous peoples of recent contact are subjected. Through historical examples, we try to illustrate how epidemics and violence resulting from contact processes combine to decimate entire populations. We present and analyze the specific Brazilian legislation that guarantees the right to health to these peoples, and then exemplify how the Brazilian State is failing to comply with it. Finally, we conclude that the violation of the right to health, in a moment of health emergency of pandemic proportions, may come to mean the genocide of these populations, a risk that the Brazilian State is consciously assuming.

Keywords: isolated indigenous peoples; indigenous peoples of recent contact; right to health.

Resumen

En este artículo se caracteriza en primer lugar la vulnerabilidad socio-epidemiológica (Rodrigues, 2014) a la que están sometidos los pueblos indígenas aislados y recientemente contactados. A través de ejemplos históricos, tratamos de ilustrar cómo las epidemias y la violencia resultantes de los procesos de contacto se combinan para diezmar poblaciones enteras. Presentamos y analizamos la legislación brasileña específica que garantiza el derecho a la salud de estos pueblos, y luego ejemplificamos cómo el Estado brasileño no la cumple. Por último, concluimos que la violación del derecho a la salud, en un momento de emergencia sanitaria de proporciones pandémicas, puede llegar a significar el genocidio de estas poblaciones, riesgo que el Estado brasileño está asumiendo conscientemente.

Palabras clave: Pueblos indígenas aislados; Pueblos indígenas de contacto reciente; Derecho a la salud

Introdução

O Brasil já registra mais de 150 mil mortes em decorrência do agravamento da pandemia de COVID-19 e chegou a taxas que superam as mil mortes diárias, sendo o terceiro país no mundo em número de casos confirmados da doença, atingindo mais de cinco milhões de casos.¹ Entre os povos indígenas, o avanço do novo coronavírus também está sendo fortemente sentido. Em 15 de outubro de 2020 a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, APIB, contabilizou 846 indígenas mortos e 36.428 contaminados pelo novo vírus.² Apesar das vulnerabilidades a que estão expostos os povos indígenas, que serão detalhadas ao longo deste artigo, o Estado brasileiro não está tomando as devidas medidas para proteger a saúde e a vida desses povos. Conforme explica Santana (2020):

A sociedade muito tem alertado sobre a necessidade de evitar ou mitigar os impactos entre os idosos, pessoas enfermas ou populações de rua. Todavia, entre os vulneráveis também estão os povos indígenas, por diversas razões, desde o modo de vida comunitário ao precário acesso ao sistema de saúde – que favorecem a propagação do vírus e potencializam seus impactos na saúde dessas populações. *Entre os povos indígenas, os isolados e de recente contato, em função de suas peculiares formas de vida, estão ainda mais vulneráveis* - bem como as populações indígenas em contexto urbano, por motivos variados. Observa-se, no entanto, que as ações

que estão sendo promovidas pelos órgãos de Estado junto aos povos indígenas, sobretudo junto aos povos isolados e de recente contato, ainda estão muito aquém do ideal. (grifo nosso)

Toda a população indígena se encontra mais vulnerável que a média da população brasileira diante da pandemia de COVID-19, mas iremos nos concentrar neste artigo na análise da situação de povos indígenas isolados e de recente contato. O Estado brasileiro reconhece 114 registros da presença desses povos, sendo 28 confirmados, distribuídos em 20 terras, todas localizadas na região amazônica (Opi, 2020). O fenômeno conhecido como “isolamento” não é exclusivo do Brasil, estando presente no Peru, Colômbia, Equador, Venezuela e também na região conhecida como “Gran Chaco” (Paraguai e Bolívia). Na América do Sul são 185 registros, sendo 66 confirmados (Vaz, 2019).

Na definição oficial do Estado brasileiro, povos indígenas isolados são povos ou segmentos de povos indígenas que não mantêm contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária, evitando encontros com pessoas exógenas a seu coletivo. Já povos indígenas de recente contato, ainda segundo o Estado brasileiro, são povos ou agrupamentos indígenas que mantêm relações de contato ocasional, intermitente ou permanente com segmentos da sociedade nacional, com reduzido conhecimento dos códigos ou incorporação dos usos e costumes da sociedade envolvente, e que conservam significativa autonomia sociocultural (Brasil, 2018).

Entre os povos indígenas isolados há uma imensa diversidade de situações, desde grandes populações, que se dividem em grupos locais e que, muito possivelmente, se relacionam entre si, tal como ocorre na Terra Indígena Vale do Javari, até grupos extremamente reduzidos em função dos históricos de massacres, doenças e invasões territoriais. Há casos extremos, como o dos Piripkura, no noroeste do Mato Grosso, com apenas três indivíduos remanescentes, ou o do indígena que vive na T. I. Tanaru, em Rondônia, o único sobrevivente de um povo (Amorim, 2016). Os modos como se concretizam tais situações de “isolamento” são igualmente variados, alguns grupos, como os Kawahiva do Rio Pardo, no Mato Grosso, fogem e rechaçam toda e qualquer presença de pessoas de fora de seu grupo (deixando sinais materiais desse rechaço no ambiente, tais como “tapagens” e “estrepes”³), outros estabelecem outros tipos de relações indiretas com seu entorno, sobretudo com o entorno indígena, muitas vezes, se deixando ver à distância, tal como os Mashco-Piro, no Acre. Apesar da diversidade de situações, comum a todos está a vontade manifesta de ter maior controle sobre as relações que estabelecem com grupos ou pessoas que os rodeiam (Amorim e Yamada, 2016, p. 41).

Por isso, muitas vezes, quando se sentem expostos a interações que não desejam (muitas delas violentas), reagem também violentamente ou seguem

em processos contínuos de fuga e rechaço. A vulnerabilidade desses povos está intrinsecamente relacionada à manutenção de sua autonomia, e se intensifica ainda mais quando seus territórios são invadidos ou quando são desencadeados processos forçados de contato.

Vulnerabilidade socioepidemiológica

Embora a compreensão e a tradução pragmática dos aspectos de vulnerabilidade que acometem os povos indígenas isolados e de recente contato ainda estejam em ampla discussão, é consenso, no entanto, que eles estão submetidos, de forma peculiar, a um grande leque de vetores de vulnerabilidade, que podem se concretizar em diferentes perspectivas. Huertas enumera as seguintes (2015, p. 19):

a) vulnerabilidade imunológica, que decorre da carência de defesas imunológicas em seus organismos para combater doenças externas corriqueiras (*enfermedades externas comunes*),

b) vulnerabilidade sociocultural, que decorre da morte dos mais frágeis às epidemias, como crianças e anciãos. Com a morte destes o grupo perde líderes políticos, conselheiros, guias espirituais e com a morte daquelas compromete-se, a médio prazo, a capacidade da renovação da sociedade, podendo, inclusive, vir a alterar os padrões culturais para a formação de casais,

c) a vulnerabilidade territorial, que ocorre pela contínua pressão da nossa sociedade sobre seus territórios e a importância destes territórios e de seus elementos que os não indígenas tratam apenas como recursos naturais para suas cosmologias.

d) a vulnerabilidade política, dada pela impossibilidade desses povos se manifestarem por meio dos mecanismos de representação comumente aceitos pelo Estado, bem como pela falta de difusão e implementação das leis que lhes dizem respeito⁴.

Às perspectivas trazidas por Huertas soma-se a vulnerabilidade demográfica (Amorim e Yamada, 2016, p. 41), uma vez que os atuais agrupamentos destes indígenas, via de regra, já passaram por processos de massacres.

É importante esclarecermos que a vulnerabilidade imunológica dos povos isolados e de recente contato, notadamente com relação às doenças infectocontagiosas, não decorre de supostas deficiências específicas em seus sistemas imunológicos. Ao contrário, a competência imunológica de seus organismos é a mesma de qualquer outra pessoa sadia. Quando vacinados produzem anticorpos e defesas adequadas, fato já demonstrado por Rodrigues (2019 *apud* Ricardo; Gongorra, p. 19). Nesse sentido, essas populações em isolamento mantêm uma relação estável com agentes de doenças

infectocontagiosas conhecidas, em equilíbrio e crescimento demográfico (*ibidem*). A exemplo de qualquer sociedade humana exposta a novos agentes infecciosos, também os indígenas são impactados por desequilíbrios consideráveis em virtude de velozes processos de disseminação, de adoecimento coletivo e, consequentemente, de mortes. No entanto, os povos indígenas demoram entre três a cinco gerações para estabilizarem a resposta a esses novos agentes, possivelmente em face de outros fatores, inclusive sociais (Oge, 2003). Segundo Huertas (2008) “[a] recorrência e a frequência de surtos de doenças virais e infecciosas nessas populações impede que tenham tempo suficiente para se recuperar e enfrentar melhor as novas epidemias, agravando ainda mais sua situação” (tradução nossa). Condicionantes sociais e de processos diferenciados de vida contribuem sobremaneira para o impacto das doenças que, em grande parte dos contatos, geram mortes cuja proporção pode redundar em genocídio. Albertoni e Reis (2017) relatam que em casos de surtos e epidemias entre essas populações a própria segurança alimentar do grupo fica comprometida, pois,

(...) os indígenas de todo o grupo ficam doentes ao mesmo tempo, não havendo quem possa prover o sustento e realizar cuidados nos períodos de doença e convalescença. Sem o alimento, o corpo tem ainda menos força para reagir às infecções, elevando assim o número de óbitos (Reis e Albertoni, 2017, p.808).

Assim, a vulnerabilidade dos povos indígenas isolados e de recente contato frente a doenças, especialmente as infectocontagiosas, está relacionada a aspectos sociais, tal como o fato de viverem de forma comunitária, em sociabilidades específicas que podem, por vezes, potencializar a transmissão e prolongar efeitos das doenças. Por isso, segundo Rodrigues, podemos falar em uma “vulnerabilidade socioepidemiológica”, que consiste

(...) num conjunto de fatores, individuais e coletivos, que fazem com que os grupos isolados e de recente contato sejam mais suscetíveis a adoecer e morrer em função, principalmente, de doenças infecciosas simples como gripes, diarreias e doenças imunopreveníveis, pelo fato de não terem memória imunológica para os agentes infecciosos corriqueiros na população brasileira e não terem acesso, no caso dos isolados, à imunização ativa por vacinas (Rodrigues, 2014, p.80).

Os equívocos do termo “isolamento”

No Equador, por muitos anos, a sociedade civil denominou os segmentos indígenas em situação de isolamento no Parque Nacional Yasuni como “pueblos ocultos”⁵. O termo “oculto” carrega uma visão arraigada do senso comum de que estes povos estariam escondidos dos demais e que imporiam a si mesmos uma relação de invisibilidade com seu entorno. No Brasil, o termo “isolados” reflete também sentidos presentes no entendimento de grande parte da sociedade de que esses povos nunca tiveram qualquer contato com pessoas que não as de seu próprio grupo.⁶

Apesar dessas visões acerca dos povos “isolados” terem grande popularidade, os processos territoriais dessas populações, sua cultura material e os constantes conflitos com invasores de suas terras nos mostram que esses povos se expõem, explicitando sua presença, o que se contrapõe à ideia de “ocultos”, “invisíveis” e, até mesmo, “isolados” em sentido estrito. Há inúmeros povos ou segmentos de povos em isolamento que, apesar dos cuidados, expõem-se e revelam sua presença, tal como o caso dos Korubo no Vale do Javari, os isolados Moxihatêta na Terra Indígena Yanomami ou os Mashco-Piro no Acre. Há muitos casos onde os povos isolados compartilham território e vivem próximos a outros povos e desenvolvem formas diferenciadas de relação com os outros, mais ou menos intermitentes, mais ou menos distantes, conforme os diferentes contextos. Até o ato de fugir e esconder-se permanentemente é uma expressão de relações que existem, uma continuidade de relações. Muitas vezes, eles deixam claro seu rechaço a qualquer contato justamente sinalizando sua presença e indicando que aquele local não deve ser invadido, como quando deixam as tapagens e estrepes mencionadas acima (nota 3).

Assim, mais forte do que uma suposta invisibilidade autoimposta por esses povos, parece ser a invisibilidade imposta historicamente pelo Estado-nação em relação a essas populações que, muitas vezes, acarreta violações de seus direitos humanos. Segundo Amorim,

O conceito de “isolamento” está estreitamente vinculado ao enorme desafio de provar a existência desses povos e, conseqüentemente, reconhecê-los oficialmente enquanto sujeitos de direitos indígenas (...). Outra problemática decorrente da invisibilidade diz respeito às dificuldades do Estado em prevenir, evitar ou responder às violências praticadas contra os povos isolados. Antes de provar a violência, temos que provar que existem. Os direitos dos povos indígenas isolados, muitas vezes, não são efetivados, pois sua existência não é reconhecida. Assim, quando tais violências são constatadas, passou tempo suficiente para a impunidade se estabelecer (Amorim, 2018, p. 149).

Desse modo, é justamente em função dessas invisibilidades impostas, enraizadas na estrutura político-ideológica do Estado e na sociedade envolvente, que o Estado brasileiro, por meio de suas políticas públicas, deve organizar e implementar estratégias específicas de trabalho que, num primeiro momento, rompam a barreira da invisibilidade estrutural e oficial e, num segundo momento, consigam garantir os direitos desses povos respeitando sua autonomia, prática que se traduz pela política do não-contato⁷. Respeitando-se a diretriz a do não-contato, é imprescindível para a efetivação de seus direitos que sejam dadas visibilidade e publicidade aos contextos em que vivem e às situações enfrentadas por esses povos, bem como às ações específicas a eles direcionadas (ou não) pelo Estado ⁸.

Enfim, o conceito de “isolamento” não reflete suficientemente as complexas expressões de vontade e de vida dos povos assim denominados oficialmente

pelo Estado. Importante pontuar, ainda, que o “isolamento” dessas populações em nada se assemelha ao “isolamento social” recomendado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) durante a pandemia do novo coronavírus. No caso dos indígenas,

o termo “isolamento” marca, sobretudo, a ausência de subordinação direta ao aparelho administrativo do Estado: alguns povos ou comunidades definidas como isoladas do ponto de vista das agências oficiais mantêm relações variadas, mais ou menos esporádicas, com coletivos já contatados e administrados. (Viveiros de Castro, 2019, p.12).

O “isolamento” dessas populações não evita, necessariamente, a transmissão de doenças infectocontagiosas e outros tipos de enfermidades, ao contrário do “isolamento social” recomendado pela OMS, cuja eficácia é cientificamente comprovada. Diferentemente do que se possa imaginar, os povos isolados, a despeito de sua condição peculiar, não estão protegidos do avanço da COVID-19 entre seus contingentes populacionais. Não podemos descartar, infelizmente, que a iminência de um contato indesejado com invasores de terras (madeireiros, caçadores, religiosos extremistas, entre outros) é uma realidade para estes povos. Historicamente, processos epidêmicos com elevada mortalidade ocorridos em decorrência de contatos “levaram ao extermínio inúmeras etnias no Brasil. Os sobreviventes estão aí para testemunhar nossa letalidade que, diga-se, não é apenas viral” (Santana, 2020).

As epidemias e a violência contra os indígenas nas histórias recentes de contatos.

Desde a chegada dos primeiros europeus, há inúmeros casos de velozes processos de extermínio de povos indígenas em decorrência de doenças desconhecidas por seus sistemas imunológicos. Muitas vezes as doenças estrangeiras foram tão ou até mais fatais e rápidas no desaparecimento de populações autóctones do continente americano do que as armas. Milhões de pessoas padeceram em questão de décadas após as primeiras incursões dos colonizadores, em um dos maiores e mais nefastos genocídios conhecidos da história mundial. Histórias mais recentes de contatos de povos indígenas com não indígenas são testemunhos do papel das epidemias nesse genocídio. Traremos aqui sucintamente algumas delas:

Os Kajkwakratxi (Tapayuna)

A história dos Kajkwakratxi (Tapayuna) é dramática e emblemática. Foram contatados pela Funai e missionários no rio Arinos, oeste do Mato Grosso, no final da década de 1960. Havia uma intensa pressão de projetos de colonização do sul e sudeste do país, sendo a cidade de Porto dos Gaúchos a principal porta de entrada na região. As dezenas de malocas dos Tapayuna

se espalhavam ao longo do interflúvio do rio Arinos e rio do Sangue, ao sul de Porto dos Gaúchos. Eram distribuídas conforme aspectos de organização social, por grupos locais que se relacionavam, cada qual numa região específica (Lima, 2019). A estimativa na época é que os Tapayuna constituíam uma população estimada em mil pessoas distribuídas em pelo menos 11 aldeias⁹. Em relação ao episódio do envenenamento provocado por colonos com carne de anta envenenada, que deixaram na barranca do rio Arinos, os relatos são assustadores.

Não é possível mensurar o número de mortos, mas pelos relatos depreende-se que foram muitas mortes. “Daí meu irmão morreu. Meu outro irmão morreu. Minha irmã morreu. Minha esposa morreu. Muitas pessoas morreram. Nós gritamos e começamos a chorar. Os brancos estão matando todos nós. Estamos todos morrendo. Nós sentamos e choramos. (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973 *apud* Lima, 2019).

Como se não bastasse, no período em que iniciaram relações esporádicas com o acampamento de contato da Funai, antes dos Tapayuna se submeterem definitivamente ao contato, eles relatam ter contraído uma gripe que rapidamente se alastrou nas malocas dos grupos que ainda recusavam o contato. Quando a equipe da Funai percebeu a tragédia, os missionários organizaram uma incursão às malocas mais afastadas que resistiam ao contato para compreender o que havia acontecido. Encontraram todas abandonadas, algumas queimadas, cadáveres espalhados pelo chão, homens, mulheres, jovens e velhos. Não houve tempo e força sequer para enterrar os mortos. Os sobreviventes fugiram para a floresta, reunidos posteriormente pela equipe (Relato de Wentugaruru in Seeger, 1973) *Apud* Lima, 2019).

Portanto, antes e após o contato oficial as doenças e envenenamentos propositalmente desferidos por colonos interessados nas terras indígenas diminuíram drasticamente a população Tapayuna. Inicialmente com população calculada em mil pessoas logo antes do contato, foram reduzidos a 48 sobreviventes removidos em 1970 para o Parque do Xingu, com a justificativa de salvar o povo Tapayuna do completo extermínio.

Os Akuntsú e Kanoê¹⁰

Segundo informações produzidas pela antropóloga Virgínia Valadão (*apud* Funai, 2013) no século XVIII o rio Guaporé já era uma importante via entre o Mato Grosso e o Grão-Pará, bastante utilizado para o comércio e tido como uma zona de aprisionamento de indígenas pelas missões religiosas portuguesas e espanholas. No século XXI são inúmeros os registros da presença indígena na região de Corumbiara. De acordo com a antropóloga Maria Auxiliadora de Sá Leitão (*apud* Funai, 2013), os grupos indígenas da margem direita do rio Guaporé sobreviveram às primeiras tentativas de colonização, permanecendo em isolamento até o início do período da

borracha e da chegada da Comissão Rondon, quando a região foi rapidamente tomada por levadas de seringueiros.

A intensificação do contato e a implementação dos grandes projetos federais e particulares de colonização, especialmente na fase de atração empreendida pelos primeiros seringalistas que ocuparam a região dos rios Corumbiara e Guaporé durante o fim dos anos 40 e meados dos anos 1950, causou, além de uma diminuição demográfica brutal desses povos (em virtude das doenças trazidas com o contato e das inúmeras invasões madeireiras), uma trágica diminuição de suas terras tradicionalmente ocupadas (Funai, 2013, p. 3).

Segundo o indigenista Marcelo Santos (*apud* Funai, 1985, p. 2) na década de 1970, os cercos aos poucos grupos indígenas que ainda permaneciam em isolamento cresceu com a chegada do Projeto de Assentamento Corumbiara, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). Foram então realizadas algumas expedições de localização para contatar esses indígenas pelo órgão indigenista oficial, mas só a partir de 1984 o trabalho da Funai na região ganhou força, após denúncias dos funcionários da Serraria Chupinguaia sobre “ataques” contra eles realizados por indígenas, enquanto trabalhavam na Fazenda Yvytytã. Com a intensificação dos conflitos, é sabido que os fazendeiros da região puseram em curso um plano para que os indígenas desocupassem a área, resultando em uma série de atos de violência.

Em 1985, após denúncias de um massacre de índios às margens do rio Omerê, o indigenista da Funai Marcelo dos Santos retornou à região acompanhado de indígenas Negarotê e Mamaindê e de um delegado da Polícia Federal. As informações coletadas pela equipe davam notícia de que um tratorista teria sido flechado enquanto destruía as roças dos isolados, atividade articulada por fazendeiros da região para afugentar os indígenas da localidade:

Neste domingo, ainda pela manhã, achamos mais três casas arrasadas numa roça do ano passado, sendo que os delinquentes jogaram capim colônio para esconder o local das casas no caso de futuras averiguações. Mais adiante, dois km aproximadamente, mais duas roças do ano passado, também arrasadas sob a lâmina do trator de esteira. Na última, cap. Pedro achou uma tíbia desterrada, jogada na mata próxima, resultado da destruição de seus cemitérios pelo trator. A natureza irônica denunciou o crime (Funai, 2013).

Em 11 de abril de 1986, a Portaria nº 2.030/E/1986 interditou uma área de 63 mil hectares das fazendas Yvytytã e Guajarus para fins de estudos e atração dos indígenas, proibindo o ingresso de não indígenas naquele local. Neste mesmo ano foram registradas pela Funai mais evidências de que os indígenas estavam sendo “empurrados” para fora de suas terras tradicionais, sendo tomadas pela Fazenda Yvytytã. Em outubro de 1986, a

área interdita estava completamente desconfigurada. Por fim, em 12 de dezembro do mesmo ano, não obstante pareceres contrários da Procuradoria Federal junto à Funai e do chefe do Posto Indígena Mamaindê, Marcelo dos Santos, o presidente da Funai à época, Romero Jucá Filho, acatando o parecer do Assessor Especial Geraldo Magela F. da Rocha, autorizou a desinterdição da área (Funai, 2013).

Os indigenistas da Funai Marcelo dos Santos e Altair Algayer, mesmo sem apoio político e financeiro da Funai e com os diversos entraves impostos pelos fazendeiros, continuaram as expedições para localizar os índios isolados. O longo período de desinterdição dessa área havia reduzido essa região de floresta a pequenos nichos de mata nativa. Apenas em 1995, a Frente de Contato Guaporé, da Funai, finalmente encontrou dois pequenos grupos sobreviventes na região do vale do rio Omerê. No mês de setembro foram contatados quatro indígenas da etnia Kanoê (duas mulheres e dois homens) e em outubro desse mesmo ano, a poucos quilômetros do aldeamento Kanoê, foi contatado outro grupo indígena denominado Akuntsú, composto por sete indivíduos (dois homens e cinco mulheres).

O contato com os índios Akuntsú e Kanoê, na região do Omerê, devastada por frentes de colonização nacional e a exploração desenfreada perpetuada por não-índios, demonstra a persistência desses grupos em sobreviver diante da opressão a eles imposta, sobretudo ao longo da década de 1980 (Funai, 2013).

Como resultado dos estudos posteriores ao contato, o presidente da Funai publicou a Portaria 2.526/PRES, em 19 de dezembro de 2002, declarando como de posse permanente dos grupos indígenas Akuntsú e Kanoê a T.I. Omerê com uma área de cerca de 26.177 ha. Por fim, em 18 de abril de 2006, o Presidente da República publicou decreto homologando a demarcação administrativa da terra indígena.

Atualmente os dois grupos indígenas remanescentes dessas tragédias (três indivíduos Kanoê e três indivíduos Akuntsú) enfrentam graves dificuldades para sua reprodução física e cultural. Ambos os grupos vivem na Terra Indígena Rio Omerê, sob a proteção e acompanhamento dos servidores e funcionários da Funai e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai/Ministério da Saúde), que atuam a partir da Base de Omerê, da Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé da Funai (Tavares, 2020).

Os casos-limite: Indígena da T.I. Tanaru e Piripikura

Aqui se narram dois recentes casos extremos de processos de massacre e esbulho territorial de povos indígenas. O primeiro deles é de um único sobrevivente na região do rio Corumbiara, em Rondônia, hoje vivendo em uma ilha de mata protegida por restrição de uso, cercada por áreas de

pastagens degradadas. Este indígena é conhecido como “índio do buraco”, em função de uma das suas características peculiares de fazer buraco no chão de seus tapiris¹¹ de moradia e armadilhas de caça. O segundo caso é o dos Piripkura, povo do qual somente três indivíduos sobreviveram. São dois homens, Tamandua e Baita, que vivem na TI Piripkura, e Rita, uma mulher de história sofrida de luta por sobrevivência que se casou com um indígena Karipuna depois do contato, e vive atualmente na TI Karipuna.

O Indígena da T.I. Tanaru.

A atual delimitação da T.I. Tanaru, onde vive o indígena conhecido como “índio do buraco” há mais de 20 anos sozinho, foi estabelecida em 2015, por meio da Portaria 1.040/2015, expedida pelo presidente da Funai em 16 de outubro do referido ano, a qual prorrogou a interdição de área por mais 10 anos. É bastante traumático o histórico do povo indígena ao qual ele pertence. Pouco se sabe sobre de que família seria a língua falada por este povo, conhecendo-se somente o costume de fazer buracos em suas moradias e armadilhas, conforme esparsas narrativas de povos indígenas vizinhos à Terra Indígena Tanaru. Nas décadas de 1980 e 1990, a colonização desordenada na região do Vale de Corumbiara, em Rondônia, patrocinadas pelos órgãos de fomento ao desenvolvimento do estado, promoveu grandes derrubadas na floresta para instalação de fazendas e uma intensa exploração ilegal de madeira. Tal cenário provocou sucessivos ataques aos povos indígenas e, sobretudo, aos grupos indígenas isolados remanescentes que até então viviam nessa região (Vilela, 2018).

Em 1996 uma expedição de campo da equipe responsável para localização e proteção de povos indígenas isolados no estado de Rondônia, a Frente de Proteção Etnoambiental (FPE) Guaporé, da Funai, encontrou, na Fazenda Modelo dos irmãos Dalafani, pela primeira vez um tapiri com um buraco. A surpresa maior da equipe foi ter constatado uma roça de mandioca e milho com vestígios recentes de destruição. Encontraram paxiúbas (troncos de uma espécie de palmeira que os indígenas utilizavam para fazer suas casas) arrasadas por tratores, e embaixo de troncos empurrados, uma clareira pequena com buracos:

Catorze ao todo, dispostos no que parecia ser um padrão semicircular através da clareira. Os buracos por sua vez, eram retangulares, com profundidade aproximada de 1,5 metro... Era uma aldeia inteira (Reel, 2010, p. 66).

Os fazendeiros, como se constatou por meio de relatos posteriores, haviam contratado pessoas para atirarem nos indígenas e depois remover com tratores as evidências da aldeia, tentando ocultar sua presença das buscas da equipe da FPE Guaporé. Os culpados pelo massacre jamais foram punidos (Reel, 2010).

A partir da constatação da presença de um indígena sobrevivente, a equipe da Funai local que realizava os trabalhos de proteção de povos indígenas na

região, da FPE Guaporé, mobilizou o Ministério Público Federal para que fosse ingressada uma ação na Justiça Federal solicitando Interdição e Restrição de Uso de área para proteção do indígena. A imagem obtida em expedição como prova de sua existência foi determinante para a decisão favorável ao indígena, que mostrava sua negativa em se aproximar dos não indígenas, recusando o contato (Funai/FPEG, 2009; Ricardo e Gongora, 2019; Carelli, 2009). Em 1997 a Justiça Federal emitiu uma decisão de interdição do território para proteção do indígena mediante as evidências da sua presença trazidas pela FPE Guaporé, mas a Funai na época não tomou iniciativa em relação ao processo de reconhecimento administrativo do território do indígena.

No ano de 2000, após uma troca infeliz de coordenação da equipe da FPE Guaporé, a Funai tentou forçar um contato com o indígena em 2005. Ele respondeu à tentativa com uma flechada em um integrante da equipe. O episódio reforçou ainda mais a defesa da autodeterminação do índio sobrevivente de que não queria estabelecer relações com estrangeiros e que assim deveria continuar, até o momento em que ele decidisse o contrário. Em 2006, a FPE Guaporé, junto à Coordenação Geral de Índios Isolados, fez com que a Fundação Nacional do Índio publicasse a Restrição de Uso da Terra Indígena Tanaru para proteção do indígena sobrevivente. Hoje a equipe da frente realiza expedições de fiscalização e monitoramento da situação do indígena, sem tentar estabelecer contato. Altair Algayer, sertanista e indigenista, coordenador desta equipe, relatou:

(...) acho que ele vai ficar lá sozinho mesmo e vai ter suas dificuldades para sobreviver lá dentro (quando ficar velho). Acho que ele está pensando nisso muito mais do que a gente, pensando em como vai lidar com essa situação, porque vai precisar caçar, ir atrás de alguma coisa para se alimentar. A gente acha que, talvez, nesse momento ele vai pedir ajuda e espero que a gente esteja ali perto para ajudá-lo nesse final de vida (Ricardo e Gongora, 2019, p. 237).

Os Piripkura

Atualmente apenas dois indígenas Piripkura, Tamandua e Baitá, habitam o interflúvio dos rios Branco e Madeirinha, em uma área de cerca de 242.500 ha e perímetro aproximado de 284 km, que está sob Restrição de Uso, nos municípios de Colniza e Rondolândia, estado de Mato Grosso, conforme Portaria Funai n. 1.201, de 18 de setembro de 2018. No entanto, o Estado brasileiro, por meio da Funai, demorou mais de 20 anos para tomar medida concreta para a proteção do território dos indígenas Piripkura, desde que tomou conhecimento oficial de sua existência.

Os Piripkura falam uma língua pertencente à família Tupi-Kawahíva. A presença de indígenas na região que abrange do extremo noroeste de Mato Grosso a Rondônia, nos vales e formadores dos rios Branco, Roosevelt e Madeirinha, é conhecida pela Funai desde o início da década de 1980

(Funai, 2013). Vários foram os registros repassados à Funai por organizações indigenistas, regionais, trabalhadores de garimpos e seringueiros descrevendo os primeiros avistamentos. Na década de 1950, os seringueiros que se instalavam à beira dos rios Branco e Roosevelt tinham a abertura de suas estradas de seringa e instalações impedidas pela presença indígena que resistia à crescente invasão pelas frentes extrativistas (*Idem*).

Os seringueiros promoveram vários ataques contra os povos indígenas da região, arrasando inúmeras aldeias e provocando grandes mortandades no seio destes povos. A equipe de indigenistas que trabalhou com os Piripkura ouviu algumas vezes o relato, tanto de Rita, quanto dos dois homens, de uma fuga que acabou em massacre. Eles contaram que fugiam dos brancos e precisaram cruzar um rio. Um grupo cruzou primeiro e a canoa voltou para uma segunda viagem, mas foi interceptada. O primeiro grupo se escondeu e viu na outra margem seus parentes sendo mortos e decapitados.

Em 1984, o indigenista João Lobato, membro da então Operação Anchieta (Opan), a pedido da 8ª Delegacia Regional da Funai (MT), registrou em relatórios circunstanciados as condições em que estabeleceu o primeiro contato com membros dessa etnia. Relatou Lobato (1984) que a indígena Rita Piripkura havia sido contatada pelo então gerente da fazenda Mudança, de propriedade de Celso Penço, e levada para trabalhar na sede do imóvel, onde foi submetida a inúmeros abusos, desde exploração trabalhista a abuso sexual. Posteriormente, Lobato fez contato com outros indígenas Piripkura, entre eles o índio “Cumpadre” Piripkura, já falecido. Como outros indígenas Piripkura que ocupavam tradicionalmente aquela região, “Cumpadre” aparecia esporadicamente nas proximidades das fazendas localizadas no interior do território indígena. Pelo relato dos Piripkura, os indigenistas acreditavam que era possível que houvesse ainda mais indígenas vivos na floresta (Sotto-Maior, 2016).

Como consequência desses primeiros contatos, em 1985, foi constituído pela Funai um Grupo de Técnico (GT) com objetivo de identificar o território ocupado por esses indígenas isolados. Os estudos realizados pelo GT confirmaram e corroboraram a informação da ocupação e da presença continuada dos indígenas Piripkura. Mesmo com a inquestionável presença e territorialidade daqueles indígenas na região, não se prosseguiu com os procedimentos para a proteção territorial oficialmente (*Idem*).

As equipes de campo da Funai estabeleceram contato por três vezes com os índios Tamandua e Baitá: a primeira em 1989, a segunda em dezembro de 1997 e a terceira em setembro de 2007, antes que a primeira Portaria de Restrição de Uso fosse publicada. No primeiro contato com os dois indígenas em 1989, após estes conviverem com a equipe em um acampamento na beira do rio Branco e realizarem expedições para localizarem possíveis indígenas vivos, os Piripkura foram embora. A equipe se retirou da região.

Em 1997, Baitá apareceu em uma sede de fazenda, onde anteriormente era o acampamento da equipe da Funai, para pedir fogo. E então ficou doente. A equipe foi acionada e voltou ao local. Depois do restabelecimento da saúde do indígena, eles foram ao encontro do outro que estava na floresta. Sem fogo, com suas possibilidades de abrigo e alimentação reduzidas, Tamandua estava em estado de desnutrição. A equipe ficou com os Piripkura até eles se estabilizarem, quando então eles voltam para a mata. Em 2007, depois de mais de dez anos sem notícias dos Piripkura e da denúncia da degradação da região pelas fazendas de Celso Penço e madeireiras, a equipe da Frente Madeirinha, contando com a participação da Rita, voltou à região para descobrir se os indígenas estariam ainda vivos. Após constatarem por meio de vestígios que os Piripkura continuavam ali, foi realizado contato sem as condições sanitárias adequadas para garantir a saúde dos indígenas. Tamandua apresentou um quadro de infecção vesicular, precisou ser removido para Jí-Paraná, onde foi operado e passou mais de três meses em observação na Casa do Índio (Casai) em decorrência de doenças que pegou.

Um importante ponto a ser observado nos absurdos intervalos de omissão do Estado em relação aos Piripkura foi o esbulho e a invasão do território destes indígenas. Em 2004, a indigenista Inês Hargreaves anotava em Relatório Técnico para o Ministério Público

(...) o risco de sobrevivência dos 'Kawahib do Madeirinha' é potencialmente agravado pela chegada de frentes madeireiras na região das cabeceiras do rio Madeirinha... Incide sobre esta região ocupada pelos Piripkura cerca de 11 PMFs (Plano de Manejo Florestal), especulação fundiária e um complexo de 40 serrarias que se deslocaram de Aripuanã para essa região na década de 1990. Os Gavião/Ikolen tem reiteradamente denunciado a invasão das terras Piripkura, e já realizaram 3 expedições ao local junto com a Funai/NAL Jí-Paraná (Hargreaves, 2004).

Um documento do Gerente Executivo do Ibama em Jí-Paraná registrava que “em cinco anos, Celso Ferreira Penço foi responsável pela extração ilegal de 180 a 200 mil m³ de madeira, sendo que o mesmo não possui (em seu nome) nenhuma serraria, embora existam três serrarias localizadas em suas terras” (Jesus, 2005). A situação de invasão fundiária também era detectada pelo mesmo documento que denunciava a aquisição de armas ilegais no Paraguai (seis de calibre 12, e 20 quilos de munição) por Penço. Com o trabalho feito pela equipe da Frente Madeirinha depois do contato de 2007, pode-se visualizar, com as informações das áreas de ocupação dos Piripkura, o cerco que estes indígenas sofrem. Os corredores naturais que eles percorrem em função do ciclo das águas e de produtos de sua coleta foram cortados propositalmente por estradas abertas por fazendeiros e madeireiros, que eram antigos conhecedores da região onde vivem os Piripkura. A partir de 2007, a Funai, por meio da Frente Madeirinha, manteve equipe de servidores permanente na região e, com a publicação da Portaria de Restrição de Uso, conseguiu estancar a extração de madeira e a movimentação de não indígenas

na área imediata de uso dos Piripkura. Tal fato fez com que os indígenas tivessem tranquilidade para retomarem suas rotas de coleta e caça que haviam sido interceptadas pelas estradas das madeireiras e das fazendas. Isso lhes permitiu garantir segurança alimentar e, por consequência, sua situação de saúde também melhorou.

As atividades da Frente Madeirinha continuam na proteção e monitoramento dos Piripkura. Estes se recusam a estabelecer uma relação permanente com a equipe da Funai. Contam com ela em situações de necessidades, quando ficam sem fogo em função, muitas vezes, das chuvas, ou em alguma situação de saúde, sendo que o último contato foi em 2018 quando os dois tiveram que ser removidos para a cidade para atendimento médico (Matsura, 2020).

O que este breve histórico da relação dos Piripkura com o órgão indigenista nos revela é a importância de uma rápida resposta em relação à proteção territorial e ao controle do acesso quando se constata a presença de povos indígenas isolados – no caso dos Piripkura havia uma possibilidade do grupo ser maior – bem como a manutenção desta proteção, que deve ter como objetivo de fazer com que os indígenas sintam-se seguros ao ocupar seu território de forma plena e que não haja nele circulação de vetores epidemiológicos. Ter seu território protegido é ter a condição de ocupação plena, e assim poder realizar suas atividades de caça, pesca e coleta, garantindo sua segurança alimentar e sua saúde. Tais ações só são possíveis por meio da presença constante de equipes de campo qualificadas em Bases de Proteção Etnoambiental.

Relatos sertanistas

Em um compêndio que engloba relatos oriundos de experiências distintas, Felipe Milanez (2015) reuniu memórias de indigenistas, das quais várias passagens demonstram as consequências prováveis de contatos que desembocam em crises epidemiológicas. Destacamos algumas delas:

Relato de Afonso Alves da Cruz - Os Xikrin do Bacajá (1959):

Depois do contato, nós voltamos para a beira do rio e mandamos avisar o Meireles, que ainda estava no Bacajá, e ele foi lá para o acampamento nos encontrar. Ficou lá uma semana, mais ou menos. Veio para Altamira e trouxe cinco Xikrin junto.

Foi embora para Belém e mandou o pessoal do SPI deixar os índios no posto. Mas não fizeram isso, deixaram os índios no meio do caminho. *Eles estavam gripados, sem medicamentos, e, quando chegaram onde nós estávamos, no acampamento, estavam todos doentes. Eu fiquei lá com eles uns dez a 15 dias, e não havia medicamentos, não havia enfermeiro, não havia nada.*

Eu vim para Altamira na Ajudância do SPI¹² e informei o chefe, o Fernando. Ele me disse que não tinha dinheiro para comprar medicamento, e ficou por isso mesmo. Morreram 55 índios.

Os índios abandonaram onde nós estávamos e foram para a mata. Quando voltaram, estavam todos diferentes. Choravam muito pelo pessoal todo que tinha morrido.

Eu fui na aldeia e vi uma criança mamando numa mulher morta. Tirei a criança e levei para o acampamento onde nós estávamos (Milanez, 2015, p. 130).

Relato de Fiorello Parise - Os Zo'é:

Trabalhando com os índios isolados, saí do Maranhão e voltei para o Pará, para a região de Santarém, onde fui para a área dos índios Zo'é. Lá nos Zo'é o grande problema que eles enfrentavam é que a missão evangélica norte-americana Missão Novas Tribos do Brasil (New Tribes Mission) havia feito o contato com esse povo, contato feito à revelia da Funai. Sem experiência para realizar o contato, os missionários causaram uma grande mortandade desse povo.

(...)

Havia uma discussão sobre se a malária já havia na área ou se tinha sido trazida pelo contato com os missionários. Eles, para se defenderem, diziam que a malária havia lá na mata já. Mas não é verdade, e eu insistia que tinha sido levada para lá. Os índios só pegaram malária depois que a missão chegou. E foi uma epidemia muito forte (Milanez, 2015, p.185).

Relato de Wellington Gomes Figueiredo - A epidemia de gripe após o contato (Arara):

A gripe chegou quando os índios estavam ganhando a nossa confiança, passados alguns meses após o contato.

(...)

De dia ou de noite, era gente entrando na mata e trazendo índio nas costas. Carregando nas costas os índios que estavam morrendo.

Mais ou menos ao meio-dia chegamos em uma aldeia. E todo mundo ficou parado, com medo de ir lá, para não ser atacado. Até que o Akitô deu um grito, então apareceu uma criança de uns sete anos de idade, o nome dele era Tanti. O Tanti apareceu na porta da maloca, com arco e flecha, peitando a gente. Mas o Akitô conversou com ele, e ele deixou a gente entrar. *Na maloca, todo mundo estava arriado. Todo mundo cagando e comendo ali mesmo, sem forças para mais nada. Só havia uma mulher que estava mais inteira, a Kutê. Só a Kutê, uma índia forte. Ela e esse*

menino, o Tanti, que estavam mais inteiros, de certa forma era quem alimentava todos os outros. Todo o resto do grupo estava nas redes.

(...)

No total, foram cinco ou seis mortes logo após o contato com os Arara, decorrentes dessa epidemia (Milanez, 2015, p. 281).

Esses relatos atestam o risco de genocídio que implica qualquer contato com indígenas em isolamento.

Cabe lembrar, ainda, o trabalho de Antonio Cotrim, que foi um sertanista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, da Funai. Em 1972, Cotrim saiu da instituição por conta de críticas pesadas e fundamentadas que fez às práticas de contato que o governo adotava na época, sobretudo em relação à falta da adoção (e omissão) de medidas sanitárias adequadas durante o contato e pós-contato com povos até então isolados. Em geral os contatos ocorriam no contexto de construção de grandes rodovias amazônicas, tais como a Transamazônica (BR-220) e a BR Santarém-Cuiabá (BR-163), em plena ditadura militar. Cotrim atuou junto a vários povos, participou direta ou indiretamente de processos de contato, tal como junto aos Kararaô (1964), Panará (1967) e Assurini (1971). Em todos os trabalhos presenciou ou tomou conhecimento do grande número de mortes por doenças que ocorreu nesses povos após o contato, em grande parte acompanhadas pela falta de medidas sanitárias (Freire, 2005).

Os Kararaô foram contatados no rio Iriri, já próximo à foz do rio Xingu, por uma equipe do SPI. A expedição de contato ocorreu após conflitos que ocorreram com regionais não-indígenas. Os Kararaô haviam matado duas pessoas, motivo pelo qual o governador na época, Jarbas Passarinho, pressionou e liberou verbas para que o SPI resolvesse o “problema”. Em conjunto com o sertanista Afonso Alves (Afonzinho), a equipe liderada pelo sertanista Osmundo Antônio dos Anjos logrou encontrar e contactar um grupo de 48 indígenas Kararaô. Após o contato, a equipe retornou e seu chefe, o sertanista Osmundo, foi para Belém a fim de obter medicamentos, alimentação e materiais para a continuidade do trabalho de contato (*Idem*). No entanto, quando regressaram já encontraram um quadro grave de enfermidades. Afonsinho, que estava em Altamira, cidade mais próxima da região do contato, conta que quando tomaram conhecimento da notícia da epidemia fez um sobrevoo e encontrou suas moradias abandonadas. Quando organizaram uma incursão por terra já era tarde, dos 48 Kararaô contatados encontraram apenas sete vivos e muito debilitados. Afonsinho relatou ao jornalista Rubens Valente (2017):

Estavam sendo enterrados dentro de casa. Eles cavaram essas sepulturas dentro de casa mesmo, não fora. Não tinham condições de caminhar, de fazer nada (...) Só um que escapou e os outros saíram pro mato, morreram no mato. Urubu comeu. O urubu foi que comeu eles, o corpo deles (Valente, 2017, p. 19) _

Em 1971, após passar por contextos de trabalho com os Gavião e de contato com os Kayapó (Mekragnoti), Panará e Parakanã, todos no Pará, Cotrim se insere no trabalho de contato com os Assuriní, no Xingu. Uma equipe de missionários religiosos já havia iniciado a atração deste grupo. Essas investidas iniciais levaram treze indígenas à morte por doenças, segundo relatórios do próprio Cotrim. As condições de trabalho continuaram péssimas e Cotrim, desencantado com o trabalho indigenista, decidiu sair da Funai (criada em 1967, em substituição ao SPI).

As limitações da infra-estrutura da Funai durante a epidemia que assolou os Assuriní foram ironizadas por Cotrim em carta (s.d.) encaminhada ao Cel. Rondon. O sertanista, lamentando o ocorrido, agradecia em nome dos mortos a presteza “em palavras de estímulo (...) que em muito nos conforta sem, no entanto, ressuscitar os mortos” (Cotrim, carta, s.d.). Mesmo se esforçando, Cotrim não foi ouvido na época da epidemia. Considerava-se um dos culpados e não entendia como aquilo podia acontecer diante do avanço tecnológico existente. Todas as solicitações de medicamentos que fez chegaram bastante atrasadas e em parcelas ínfimas. Mas – novamente ironizava – não se esqueceram das enxadas para abrir as covas. Assim foi transformado em coveiro de índios, sendo então administrador de cemitério indígena (Freire, 2005)

Cotrim, ao sair da Funai, fez duras denúncias na imprensa sobre o genocídio que as atividades de contato da ditadura militar estavam provocando. “Já estou cansado de ser coveiro de índios. Transformei-me em administrador de cemitérios indígenas” (*Idem*).

Todas essas histórias, das quais evocamos aqui apenas algumas passagens, demonstram a letalidade dos processos de contato para os povos indígenas, seja causada pelas epidemias trazidas pelos não índios, seja pela violência explícita que estes últimos lançam mão, principalmente para se apropriarem das terras e recursos dos povos nativos.

Para complementar os dados trazidos por essas histórias e não deixar dúvidas quanto ao ponto que pretendemos aqui defender, reproduzimos abaixo a tabela 1, elaborada por Rodrigues (*Idem*, p.130) onde aparece claramente a mortalidade que se seguiu ao contato em alguns grupos indígenas no Brasil.

A ocorrência do contato gera mudanças e impactos não apenas nas condições de saúde da maioria dos povos, mas também nas suas formas de organização social. Isso porque as doenças introduzidas, principalmente as infecções respiratórias, diarreias, malária e outras doenças infectocontagiosas, além de se tornarem constantes, acabam por incapacitá-los temporariamente para as atividades cotidianas, comprometendo, inclusive, a segurança alimentar do grupo contatado e o ambiente social no qual a doença se instalou (Rodrigues, 2019, p.816). Há ainda o risco de ocorrerem mortes em massa, causando baixas demográficas catastróficas.

Tabela 1. A mortalidade em alguns grupos indígenas no Brasil.

Nome	Família linguística	Contato/período de tempo	População inicial	População final	Depopulação (%)	Principais causas de morte
Aikewara	Tupi-Guarani	1960 – 1965	126	34	33	Gripe e varíola
Asurini Tocantins	Tupi-Guarani	1953 – 1962	190	35	81,5	Gripe, sarampo, varicela
Gavião Parkatêjê	Jê	1956 – 1966	580	176	70	Gripe, malária
Awá-Guajá do Alto Turiaçu	Tupi-Guarani	1976 – 1981	91	25	72,5	Gripe, malária, calazar (L. visceral)
Kaingang de SP	Jê	1912 – 1956	1200	87	92,7	Gripe, sarampo, blenorragia, varíola
Grupos do Alto Xingu	Aruak, Karib, Tupi	1954 – 1955	650	536	18	Sarampo
Urubu Ka'apor	Tupi-Guarani	1950 – 1951	750	590	21	Sarampo
Xokleng Santa Catarina	Jê	1941 – 1943	400 a 600	106	73,5 a 82,3	Sarampo, gripe, coqueluche, gonorreia
Munduruku	Munduruku	1875 – 1956	18.910	1200	93	Sem informação
Nambikwara	Nambikwara	1948 – 1956	10000	1000	90	Gripe, malária, sarampo, tuberculose
Karajá	Karajá	1940 – 1956	4000	1000	75	Gripe, sarampo, malária, tuberculose
Suruí Paiter	Mondé	1980 – 1986	800	200	75	Sarampo, tuberculose

Fonte: Rodrigues (*Idem*, p.130)

É importante destacar que mesmo antes da ocorrência de um contato essa vulnerabilidade deve ser considerada, pois o impacto com vetores e/ou agentes patogênicos (seja em função de alterações antropogênicas no meio ambiente ou a partir de relações com outros povos indígenas ou com invasores) pode acontecer mesmo quando estes grupos se encontram em uma situação considerada de isolamento. Ou seja, os efeitos sobre a vulnerabilidade socioepidemiológica dessas populações podem existir mesmo não havendo contato direto entre eles e os não-indígenas ou entre eles e os indígenas com contato mais frequente com a sociedade nacional (Rodrigues, 2019).

Para que tragédias como essas relatadas acima não se repetissem mais é que, em 1987, a Funai finalmente modificou a política indigenista até então em curso: da obrigatoriedade do contato, passou-se ao respeito pelas decisões de isolamento dos povos indígenas e, a partir daí, uma nova prática pública se inicia, perdurando, a duras penas, até os dias atuais. A nova política do não-contato demonstrou larga efetividade na manutenção das vidas e dos direitos dos povos indígenas isolados ao longo de seus mais de 30 anos de implementação.

A violação ao direito fundamental à saúde e à vida dos povos indígenas isolados e de recente contato na situação atual da pandemia de COVID-19

O direito à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato rege-se por normativa específica em virtude das inúmeras singularidades que decorrem de sua vulnerabilidade socioepidemiológica. Considerando aspectos extremamente peculiares da situação dos povos em isolamento, as normativas sobre a saúde dessas populações destacam-se, inclusive, dentro das normativas voltadas às populações indígenas de um modo geral. São elas:

Artigo 1, item 1.5, da Portaria nº 281/PRES/FUNAI, de 20 de abril de 2000, que considera prioritária a saúde dos indígenas isolados, devendo ser objeto de especial atenção, decorrente de sua especificidade;

- a) Portaria Interministerial nº 171, de 6 de fevereiro de 2013, que institui o Grupo de Trabalho com a finalidade de elaborar diretrizes e estratégias de ações em saúde para Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, bem como Plano de Contingência da Saúde para Situações de Contato com Povos Isolados e Surtos Epidêmicos em Grupos de Recente Contato,
- b) Anexo XIV à Portaria de Consolidação nº 2, de 28 de setembro de 2017, que institui a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e recomenda a adoção de ações específicas de saúde em situações especiais como a de povos indígenas isolados e de recente contato;
- c) Portaria Conjunta 4.094/2018, que define princípios, diretrizes e estratégias para a atenção à saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato.
- d) Itens 7, 7.1 e 7.2 do Ofício Circular n. 27/2020/COGASI/DASI/SESAI/MS, de 18 de março de 2020, que tratam de povos isolados e de recente contato no âmbito do Plano de Contingência Distrital para Infecção Humana pelo Novo Coronavírus (COVID-19) e recomendações gerais;

- e) Item IV, C das Diretrizes de Proteção para os Povos Indígenas em Isolamento e em Contato Inicial da Região Amazônica, do *Gran Chaco* e da Região Oriental do Paraguai, de 2012, do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, de 2012;
- f) Art. XXVI da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 15 de junho de 2016, o qual determina que: “Os povos indígenas em isolamento voluntário ou em contato inicial têm direito a permanecer nessa condição e a viver livremente e de acordo com suas culturas”, bem como que “Os Estados adotarão políticas e medidas adequadas, com o conhecimento e a participação dos povos e das organizações indígenas, para reconhecer, respeitar e proteger as terras, territórios, o meio ambiente e as culturas desses povos, bem como sua vida e integridade individual e coletiva”;

Embora os indígenas isolados e de recente contato gozem dos mesmos direitos aos meios de proteção à saúde facultados à comunhão nacional (art. 54 da Lei nº 6.001/73), as peculiaridades de seus usos, costumes e tradições devem ser respeitados pelas políticas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (art. 196 CF/88 cc art. 231 CF/88).

Nesse mesmo sentido, a Portaria Conjunta n. 4.094/2018, que define princípios, diretrizes e estratégias para a atenção à saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, dispõe, no art. 3, que devem ser observados: i) o direito à autodeterminação e respeito aos seus usos, costumes e tradições; ii) a salvaguarda do território e do acesso aos recursos naturais tradicionalmente utilizados como fator fundamental da manutenção e promoção da qualidade de vida e bem estar da população e iii) o reconhecimento de sua vulnerabilidade social e epidemiológica em face da maior suscetibilidade ao adoecimento e à morte.

Embora os usos costumes e tradições dos povos isolados não sejam tão acessíveis a nós quanto o são os dos demais povos indígenas, uma coisa é certa: o próprio movimento de afastamento é a forma como manifestam sua vontade, pelo menos no presente momento, de não conviverem com outros grupos sociais, sejam indígenas ou não-indígenas. Respeitar “as tradições” dos povos isolados, portanto, é garantir condições para que eles possam seguir vivendo desse modo.

Diante da vulnerabilidade socioepidemiológica a que estão submetidos esses povos indígenas, o isolamento é a maior garantia do direito fundamental à saúde/vida dessas populações. O planejamento de ações em saúde, especialmente com vistas a evitar o contato, assume grande importância na redução da mortalidade indígena, sobretudo as ações de prevenção de doenças infectocontagiosas.

É importante ressaltar que a proteção da saúde dos povos isolados e de recente contato não se faz sem a proteção dos territórios onde vivem. Garantir a distância de agentes capazes de levar doenças e, ao mesmo tempo, garantir a integridade de um meio ambiente saudável onde podem ser encontrados alimentos e medicamentos tradicionais essenciais para a manutenção de uma boa imunidade, somente é possível com a integridade do território.

Assim, o direito à saúde/vida dessas populações se efetiva especialmente preventivamente, mediante a formação de barreiras sanitárias que são viabilizadas por ações de atenção aos povos indígenas já contactados, que vivem no entorno daqueles em isolamento, e por ações de combate ao ingresso de invasores nos seus territórios. A barreira sanitária deve ser a ação primordial do Estado brasileiro para a proteção da saúde dessas populações.

No momento atual, em que o Brasil e o mundo enfrentam a pandemia causada pelo novo coronavírus, a efetivação de barreiras sanitárias se torna fundamental. A título de exemplo, analisemos as Terras Indígenas Vale do Javari e Yanomami, ambas com presença de indígenas isolados e de recente contato. Os indígenas da T.I. Vale do Javari estiveram expostos ao contato com indivíduos que circulavam pelo estado da Federação que figurou por meses como o de maior taxa de mortalidade do país causada pelo novo coronavírus, o Amazonas¹³. Com relação a T.I. Yanomami, localizada no estado de Roraima, o DSEI Yanomami já registrou mais de mil casos confirmados de COVID-19, e nove óbitos¹⁴. Ambas figuraram por meses no ranking das cinco terras indígenas mais vulneráveis do país em relação à Covid-19.¹⁵ Além disso, a Terra Indígena Vale do Javari se encontra próxima aos municípios de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga, onde já foram registrados 1.185, 1.617 e 1.918 casos, respectivamente. Já a Terra Indígena Yanomami se encontra próxima aos municípios de Boa Vista, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, onde já foram registrados 4.0264, 4.431 e 2.232 casos, respectivamente.¹⁶ Os dois exemplos servem para nos mostrar o quanto o estabelecimento de barreiras sanitárias é urgente nas terras indígenas com registros confirmados de povos isolados e naquelas com a presença de povos de recente contato.

A Portaria Conjunta n. 4.094/2018, da Funai e Ministério da Saúde, define princípios, diretrizes e estratégias para a atenção à saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato e prevê em seu artigo 4 que as situações de contato, surtos e epidemias envolvendo essas populações devem ser consideradas emergência em saúde e requerem medidas imediatas e adequadas para reduzir a morbimortalidade associada à quebra de isolamento ou adoecimento.

Observe-se que foi em 30 de janeiro de 2020 que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o surto do novo coronavírus constitui uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII) – o mais

alto nível de alerta da Organização, conforme previsto no Regulamento Sanitário Internacional. A primeira e mais urgente medida a ser tomada deveria ter sido a elaboração de Planos de Contingência, também previstos na referida Portaria Conjunta n. 4.094/2018, art. 7. É neles, por exemplo, que deveriam estar elencadas, dentre outras, as ações necessárias para a efetivação de uma barreira sanitária. Tais planos são uma importante ferramenta técnica para a orientação da intervenção sanitária adequada e oportuna.

Em 01 de abril de 2020 o Opi – Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato alertou para a necessidade da elaboração de Planos Emergenciais para povos indígenas isolados e de recente contato e explicou sua urgência. À época, a Funai alegou que os planos já existiam. Porém, até aquele momento, não haviam sido publicados em nenhum local, ferindo o princípio da publicidade. De todo modo, após a disponibilização destes planos¹⁷, o Opi constatou que, de um modo geral, o que se tem hoje é, tão somente, a elaboração pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) de orientações gerais para que suas unidades descentralizadas – os Distritos Sanitários Especiais (DSEIs) – ao elaborem seus próprios Planos de Contingência para o Combate à COVID-19, considerem, em relação aos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, o disposto na Portaria Conjunta n. 4.094, de 20 de dezembro de 2018¹⁸.

Se analisados, a maioria destes Planos de Contingência específicos dos DSEI apenas faz referência à mencionada Portaria e a procedimentos que devem ser seguidos sem, contudo, adequá-la à realidade de cada local explicando de que maneira os procedimentos serão efetivados. Um exemplo gritante é a realização de quarentena. Os Planos de Contingência mencionam a necessidade de que seja realizada, porém não explicam onde, especialmente para os casos de indígenas retornando da cidade. Outro exemplo: a realização de protocolos de remoção de indígenas, quando e como removê-los em caso de doenças.

O item 7.2 do OFÍCIO CIRCULAR n. 27/2020/COGASI/DASI/SESAI/MS, que faz uma compilação de inúmeras normativas da Sesai para reenviá-las aos seus Distritos Sanitários, é categórico a respeito de ações a serem tomadas:

Para os povos indígenas de recente contato, recomenda-se: a) Avaliar a situação vacinal de acordo com o calendário específico para esses Povos (vide Nota Informava 279 7211354); b) Avaliar criteriosamente a necessidade de remoções para a rede de referência do SUS¹⁹; c) Verificar quais são os estabelecimentos de saúde da rede de referência do SUS que estão preparados para adequar um local de isolamento específico para esses pacientes; d) Preparar os profissionais de saúde dos estabelecimentos de referência para o caso de recebimento desses pacientes; e) Verificar o estado de saúde e a carteira de vacinação antes da entrada em área dos profissionais de saúde e servidores e colaboradores da Funai; f) Garantir o cumprimento dos protocolos de quarentena para entrada das EMSI em área; g) Adotar metodologias de educação em saúde adequadas.²⁰

Os Planos de Contingência dos DSEIs não podem simplesmente repetir os termos das orientações gerais, é preciso que haja adequações destas à realidade local.

Outro item primordial, também constante tanto na Portaria Conjunta 4.094/18, quanto no OFÍCIO CIRCULAR n. 27/2020/COGASI/DASI/SESAI/MS é o de que os DSEI's que possuem Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato sob sua jurisdição considerem a alta vulnerabilidade social e epidemiológica e diferenciem no Plano de Contingência as ações voltadas especificamente a essas populações. Esta diferenciação nada mais é do que um Plano de Ação específico para cada povo isolado e de recente contato. Assim, mais do que simplesmente referenciar a existência da Portaria 4.094/18 em seus Planos, é necessário que os DSEIs, em coordenação com a Funai, detalhem as ações e protocolos necessários à proteção de povos isolados e de recente contato nesse momento de quarentena e, também, para o atendimento diferenciado para cada referência confirmada de povo isolado.

Isso significa dizer que tanto as medidas de proteção, como os responsáveis por elas, precisam ser determinadas em observância ao princípio da precaução. Ações preventivas e protocolos preventivos devem ser o cerne da atuação. Assim, apenas a título de exemplo, mencionamos as seguintes ações que devem ser tomadas: a definição da localização e das equipes necessárias para a formação de barreiras sanitárias nas terras indígenas, como serão feitas as avaliações de remoção e as remoções propriamente (quais meios de transporte há disponíveis, quais intérpretes se tem à disposição, etc), onde e como serão realizados protocolos de quarentena antes do ingresso na terra indígena, como se dará o controle de vacinas e testagens, como será feito o isolamento do paciente indígena contaminado, como serão realizados rituais funerários diante do atual cenário, etc. Os exemplos são inúmeros e somente cada Protocolo de Contingência poderá exaurir a realidade de cada local, bem como definir os responsáveis por decisões em caso de cenários não previstos ou supervenientes.

Ao fim e ao cabo, a única coisa que a política de saúde indígena para povos isolados e de recente contato possui é a mera repetição das diretrizes já existentes na Portaria 4.094/18, em documentos com nomes e números diferentes. Se tais Planos de Ação já existem, não lhes foi dada publicidade. E mais, se tais Planos de Ação já existem, não lhes está sendo dada efetividade. É necessário efetivar, urgentemente, a política de saúde para povos indígenas isolados e de recente contato. A Portaria n. 4.094, em seu artigo 8º, possui orientações claras quanto ao que deve conter um Plano de Contingência para situações que envolvam povos isolados e de recente contato: i) as atribuições e competências; ii) os fluxos de atendimento e comunicação; iii) os recursos materiais e humanos; iv) os protocolos de quarentena e vigilância sanitária; v) as ações de imunização; vi) os procedimentos para remoção; vii) os registros

de atendimento e notificação; viii) os protocolos de conduta das equipes; e iv) os possíveis cenários a serem enfrentados.

Em 14 de maio, novamente o Opi verificou que ainda não tinham sido destacados dentro dos Planos de Contingência ações específicas para essas populações. (OPI, 2020b). Ademais, a importância da existência desses Planos está, também, em demonstrar a necessidade de haver atenção à estrutura (ou a falta dela) para o atendimento a esses indígenas.

Tais Planos de Contingência deveriam estar em execução plena nesse momento, a partir da articulação de redes interinstitucionais locais²¹ e em nível central²², capazes de pensar estratégias de acordo com cenários variados, uma vez que durante a pandemia as condições não são estáveis. Em recente Ação Civil Pública (ACP) com pedido de Tutela Provisória de Urgência, o Ministério Público Federal identificou que o Plano de Contingência do DSEI Yanomami:

(...) elenca 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.²³

Com as violações aqui demonstradas, o Estado brasileiro descumpre, inclusive, normas internacionais. O cumprimento de normas estabelecidas no âmbito do direito internacional não é apenas um compromisso assumido diante da comunidade global. Quando se estabelece um tratado internacional, não se trata somente de um acordo político que foi firmado entre organismos internacionais e Estados, mas sim uma obrigação com vinculações jurídicas internas ao ordenamento jurídico brasileiro. O Art. 5º, § 2º da Constituição Federal determina que “os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”. A partir da prescrição constitucional, depreende-se que os tratados internacionais que forem ratificados e incorporados pelo Estado brasileiro ao seu ordenamento jurídico interno expandem o bloco de direitos fundamentais previstos no Art. 5º.

Entre os dias 5 e 12 de novembro de 2018, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (Comissão IDH) realizou uma visita *in loco* no Brasil. O objetivo principal da visita era averiguar a conjuntura dos direitos humanos no país. Dentre os mais distintos temas tratados, as demandas dos povos indígenas isolados e de recente contato – denominado no relatório como contato inicial – foram objeto específico do Relatório Preliminar publicado após a visita. Sobre o direito à saúde e à autodeterminação desses povos específicos, o relatório destaca:

A CIDH expressa a extrema vulnerabilidade a que povos em isolamento voluntário ou de contato inicial da Amazônia estão expostos, resultante da presença das pessoas e de atividades externas relacionadas com a indústria extrativa, que interrompem o modo de vida, a visão do mundo e a representação sociocultural, além de aumentar o risco de contágio por doenças comuns, as quais não possuem imunidade (CIDH, 2018, p. 11).

Ainda no texto do relatório, este expressa uma recomendação enfática, ao prescrever, no seu item 8, que o Estado brasileiro deve:

Assegurar o total respeito e garantia aos direitos dos povos indígenas em isolamento voluntário ou contato inicial, estabelecendo mecanismos eficazes de proteção para prevenir e erradicar o acesso de terceiros aos territórios onde esses povos estão presentes. Além disso, recomenda-se fortalecer planos intersetoriais de saúde, para que contribuam à eliminação dos problemas de saúde que lhes afetem (CIDH, 2018, p.39).

Em 2013, a Comissão IDH expediu um relatório denominado *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial en las Américas: Recomendaciones para el Pleno Respeto a sus Derechos Humanos*. Neste documento, há recomendações específicas para o resguardo do direito à saúde e a forma de construção das políticas públicas em diálogo com amplos atores sociais pertinentes para tanto, incluindo a participação social. No que tange à saúde, as recomendações nos itens 16 e 17 prescrevem os seguintes conteúdos:

16. Adoptar e implementar protocolos de prevención y contingencia especializados y culturalmente apropiados en materia de salud de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial, que tomen en consideración el nivel de aislamiento o contacto del pueblo o comunidad de que se trate. La elaboración e implementación de dichos protocolos debe contar con la participación de equipos multidisciplinarios especializados en la protección de derechos de pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial.

17. Capacitar debidamente sobre la situación especial de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial a funcionarios públicos y otros actores que participen en la implementación de los protocolos de salud referidos en la recomendación anterior (CIDH, 2013, p. 82-83).

Estado brasileiro está violando o direito fundamental à saúde dos povos indígenas isolados e de recente contato. Se tal violação, em um momento ordinário, já significaria risco à vida de tais populações, durante uma emergência sanitária de proporções pandêmicas significa que o Estado brasileiro está, mesmo após inúmeros alertas, assumindo o risco de genocídio desses povos.²⁴

Conclusão

Este artigo buscou demonstrar a extrema vulnerabilidade socioepidemiológica a que estão sujeitos os povos indígenas isolados e de recente contato. A partir de exemplos históricos buscamos demonstrar como epidemias e a violência dos não indígenas se combinaram para dizimar populações inteiras. Particularmente vulneráveis à violação de direitos fundamentais – incluindo o risco de genocídio –, é necessário que o Estado observe com cautela e precaução os modos de vida e as vontades desses povos antes da tomada de qualquer decisão que possa vir a afetá-los. (Amorim e Yamada, 2016, p. 41)

Com a compilação da legislação afeta ao tema demonstramos que há diretrizes claras elaboradas pela política indigenista a serem seguidas para evitar casos como os ocorridos no passado, buscando salvaguardar a integridade física e cultural dessas populações. A política indigenista para povos indígenas isolados e de recente contato não é uma política de governo, mas sim uma política de Estado que vem sendo desenvolvida há mais de um século. O Estado brasileiro vem aperfeiçoando suas diretrizes nesse campo desde os primeiros contatos realizados pelo então Serviço de Proteção ao Índio, fundado em 1910. Trata-se fundamentalmente de uma política pública que precisa ser orientada constantemente pelo trabalho técnico e qualificado de quem acumula a expertise para a proteção desses povos, tanto profissionais indigenistas quanto indígenas.

O contexto de emergência que a pandemia de COVID-19 impôs não é subterfúgio para legitimar o desmantelamento de políticas públicas que garantem a sobrevivência desses povos. Em muitos casos, como foi apresentado, trata-se literalmente de garantir condições mínimas para tanto, após anos de contatos desastrosos. Do contrário, estaremos diante de um Estado que assume, de forma consciente, sua incapacidade de proteger a diversidade étnica que habita seu território. No limite, um ato irresponsável que pode nos levar a sermos testemunhas de um genocídio em território brasileiro, no tempo presente.

Notas

¹ Coronavírus Brasil (2020). Covid-19: Painel Coronavírus. <https://covid.saude.gov.br/> Acesso em 15 de outubro de 2020.

² Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (2020). Panorama Geral da Covid-19. <http://apib.info> Acesso em 15 de outubro de 2020.

³ As tapagens são caminhos obstruídos, de um modo geral, por galhos propositalmente retorcidos sobre a trilha impedindo o trânsito livre. Estreps são armadilhas instaladas em caminhos utilizados por outras pessoas, invasores. Consistem em lâminas afiadas de madeira, enterradas e camufladas. Têm o objetivo de perfurar os pés e pneus de

veículos, dificultando o trânsito nessas vias. Tanto as tapagens como os estrepes são avisos claros para que outros não se aproximem.

⁴ Os povos isolados se expressam ao deixar propositalmente sinais de rechaço, a própria fuga sendo uma dessas expressões. Uma das diferenças claras destes com outros povos indígenas é a impossibilidade de se organizarem em assembleias, reuniões, entre outras politicamente aceitas como legítimas. Assim, a “vulnerabilidade política” se dá também pelo fato de o Estado não reconhecer (e compreender) facilmente as formas diferenciadas de expressão dos povos indígenas nessa situação peculiar.

⁵ Trata-se dos grupos isolados Taromenane, Tagaeri e Dugakari, todos inseridos numa zona intangível delimitada pelo Estado equatoriano, sobreposta ao Parque Nacional Yasuni. (Proaño; Vela; Villaverde, 2018).

⁶ Qual não foi a surpresa das pessoas ao tomarem conhecimento de que os isolados que fizeram contato em 2014, na região do Xinane, portavam uma carteira do Corinthians.

⁷ Até 1987 a política indigenista para povos isolados pode ser denominada como “política de atração”. Muitos contatos foram forçados, fossem para retirar os indígenas de suas terras por interesses do Estado, não raro econômicos, fossem pela crença de que, assim, teriam sua integridade física resguardada. Independentemente das razões - cujo debate não caberia neste artigo, nem é nossa intenção - a política passou a ter como diretriz principal o “não contato”. Baseada no respeito pelas decisões de isolamento dos povos indígenas, a nova prática perdura – a duras penas - até os dias atuais. Pode-se dizer, grosso modo e sem considerar eventuais pressões territoriais, que a decisão por estabelecer ou não o contato fica, agora, a cargo dos próprios indígenas.

⁸ Aqui nos referimos à visibilização de ameaças e situações de violação de direitos humanos. Os detalhes sobre a presença desses povos, sua localização exata, entre outras informações sensíveis, podem colocá-los em risco e, por isso, devem ser resguardadas.

⁹ Conforme estudos efetuados pelo sertanista Américo Peret, que localizou em sobrevoo 11 aldeias ocupadas (Lima, 2019).

¹⁰ Seguimos aqui a grafia destes entônimos utilizada em Tavares, 2020.

¹¹ Trata-se de uma espécie de abrigo tradicional.

¹² Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi o órgão indigenista oficial de Estado anterior à Funai.

¹³ Segundo dados de e junho, julho e agosto de 2020, do Painel Coronavírus do Ministério da Saúde. <https://covid.saude.gov.br>

¹⁴ Segundo o site <https://covid19.socioambiental.org> , em 23 de outubro de 2020.

¹⁵ Como indicador de vulnerabilidade social considerou-se a disponibilidade de leitos hospitalares, números de casos por município, número de óbitos, perfil etário da população indígena, vias de acesso e outros fatores relacionados com a estrutura

de atendimento da saúde indígena e mobilidade territorial. <https://covid19.socioambiental.org> Dados de junho, julho e agosto de 2020.

¹⁶ Dados do Painel Coronavírus do Ministério da Saúde. <https://covid.saude.gov.br> Acesso em: 20 de outubro de 2020.

¹⁷ Os planos de todos os DSEIs estão disponíveis em https://drive.google.com/drive/folders/1ti4y0weLDsJYdL-R3r2FuxDf8XWDn2O_

¹⁸ Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em Povos Indígenas, Informe n. 4/2020/SESAI e OFÍCIO CIRCULAR No 27/2020/COGASI/DASI/SESAI/MS

¹⁹ Sistema Único de Saúde, o qual estrutura as políticas públicas nacionais em matéria de saúde no Brasil.

²⁰ EMSI: Equipe Multiprofissional de Saúde Indígena.

²¹ As redes interinstitucionais locais variam de acordo com a realidade de cada local e a configuração de cada rede é identificada a partir da instalação das Equipes de Referência Locais (Funai e Sesai, por meio das Coordenações Regionais, Frentes de Proteção Etnoambiental e Distritos Sanitários) previstas na Portaria Conjunta 4.094/18. Assim, as redes locais podem ser compostas por, além dos entes previstos na normativa, pelo Exército, pela Polícia Federal, pela Polícia Militar Ambiental, por organizações indígenas e indigenistas da sociedade civil a depender de cada realidade.

²² As redes de articulação interinstitucional em nível central também estão previstas na Portaria interministerial 4094/18, a qual prevê que Funai e Sesai ajam conjuntamente com o auxílio de órgãos e especialistas convidados. A título de exemplo veja-se que, atualmente, por força de decisão judicial (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 709, no STF) formou-se uma rede central que conta com Funai, Sesai, Gabinete de Segurança Institucional, Conselho Nacional de Justiça, Defensoria Pública da União, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e Ministério Público Federal.

²³ ACP com “finalidade a obtenção, em caráter liminar de urgência, de provimento jurisdicional condenatório da União, da FUNAI, do IBAMA e do ICMBio em obrigação de fazer consistente em apresentar plano emergencial de ações, e respectivo cronograma, para monitoramento territorial efetivo da Terra Indígena Yanomami, combate a ilícitos ambientais e extrusão de infratores ambientais (mormente garimpeiros), no contexto da pandemia de COVID-19”. Matéria jornalística https://observatorionacional.cnj.jus.br/observatorionacional/images/observatorio/coronavirus/clipping/Clipping_Especial_Indgenas_-_24052020.pdf pg 119.

²⁴ Além dos alertas emitidos pelo Observatório de Direitos Humanos de Povos Isolados e de Recente Contato, mencionados na seção anterior, ainda podemos citar: Nota Técnica emitida por pesquisadores[#] da Universidade Federal do Amazonas, da Universidade do Estado do Amazonas e do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia intitulada “Ações e Desafios para o Enfrentamento da Situação de Emergência em Saúde Pública

Decorrente do Coronavírus (COVID-19) para os Povos Indígenas da Microrregião do Alto Solimões”. Nota do *Opi* - Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato, publicada em 02 de maio de 2020 demonstra que os Planos de Contingência divulgados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena não dão conta das exigências previstas na Portaria Conjunta 4.094/2018 e, tampouco, há planos elaborados para cada um desses povos. Em 14 de abril de 2020, um ofício da Coordenação Regional da FUNAI do Vale do Javari (OFÍCIO No 6/2020/CR-VJ/FUNAI) para o Coordenador do Distrito Especial de Saúde Indígena do Vale do Javari com cópia para o Presidente da FUNAI e para o Secretário Especial de Saúde Indígena, relatando, detalhadamente, a gravíssima situação da região. No dia 13 de maio de 2020 um ofício da Coordenadora Regional da Funai do Vale do Javari (OFÍCIO No 14/2020/CFPE - VALE DO JAVARI/FUNAI) dá conta de que protocolos de quarentena não estão sendo realizados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena que atende a região, colocando em risco indígenas e profissionais que trabalham em campo. Em 25 de maio de 2020, reportagem investigativa do jornal O Globo verificou que a Base de Proteção Etnoambiental da Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo está vulnerável a ações de invasores. Também em 25 de maio pesquisadores[#] enviaram ao Ministério Público Federal e ao Chefe do Distrito Sanitário Indígena denúncias relacionadas à execução do Plano de Contingência para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) para os indígenas de Recente Contato e Isolados do Povo Awa Guajá. Em 28 de maio a União dos Povos Indígenas do Vale do Javari - UNIVAJA enviou o OFÍCIO No 13/CEX-UNIVAJA/2020 para o Comandante Militar da Amazônia (CMA) informando que 6 embarcações com caçadores e pescadores profissionais teriam invadido a Terra Indígena Vale do Javari para praticar atividades ilegais e que uma balsa de garimpo teria adentrado à mesma terra, para realizar mineração ilegal no Rio Curuena, local de presença confirmada de indígenas isolados. Também em 28 de maio, a “NOTA TÉCNICA PARA CONTRIBUIR COM AS MEDIDAS DE COMBATE À COVID-19 NA TERRA INDÍGENA ZURUAHÁ”, elaborada por especialistas[#], demonstra a inadequação do “Plano de contingência distrital para infecção humana pelo novo coronavírus (COVID-19) em povos indígenas isolados e de recente contato” elaborado pelo DSEI-Médio Rio Purus. Em 30 de maio de 2020 a Revista Época denunciou que em meio a subnotificações de casos, o Coronavírus avança na área de índios isolados.

Referências

- AMORIM, F. (2016). Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 8(2), UnB. <https://doi.org/10.26512/rbla.v8i2.16298>
- AMORIM, F. (2018). O papel dos povos indígenas isolados na efetivação de seus direitos: apontamentos para o reconhecimento de suas estratégias de vida In. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 16(1), Article 13, 149-157. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/13>

- AMORIM, F. e Yamada, E. (2016). Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 8(2), 41-60. <https://doi.org/10.26512/rbla.v8i2.16299>
- BRASIL. (2018). Portaria Conjunta n° 4.094, de 20 de dezembro de 2018. <http://138.68.60.75/images/portarias/dezembro2018/dia28/portconj4094.pdf>
- CARELLI, V. (Dir.). (2009). *Corumbiara*. Brasil: DVD. Cor
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. (2013). *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial en las Américas: Recomendaciones para el Pleno Respeto a sus Derechos Humanos*. Organização dos Estados Americanos. Washington, DC, U.S.A.
- COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. (2018). *Observações preliminares da visita in loco da CIDH ao Brasil*. Organização dos Estados Americanos. Washington, DC, U.S.A.
- FREIRE, C. (2005). *Sagas Sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX* (Tese de doutorado). UFRJ, Rio de Janeiro.
- FUNAI. (1985). Processo Administrativo n. 2224/95. Relatório referente ao levantamento efetuado na área “Vale do Corumbiara”. Marcelo dos Santos/Chefe PI Mamaindê.
- FUNAI. (2013). Processo Administrativo n. 2719/00 Relatório Técnico referente a indenização de benfeitorias de boa-fé na Terra Indígena Rio Omerê – Leila Silvia Burger Sotto-Maior/Antropóloga CGIIRC/DPT/Funai.
- FUNAI/FPEG. (2009). *Resumo Histórico da Criação da Terra Indígena Omerê, 2009*.
- HARGREAVES, I. (2004). Relatório Técnico n. 005/2004 MPMT.
- HUERTAS, B (2015). *Corredor Territorial de Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial Pano, Arawak y otros*. FENAMAD.
- HUERTAS, B. (2008). *Autodeterminación y salud. El derecho a la salud de los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial*. IWGIA.
- JESUS, W. (2005). *Informação Técnica, Ibama Ji-Paraná*. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
- LIMA, D. (2019). *Transformações, Xamanismo e Guerra entre os Kajkwakratxi (Tapayuna)* (Tese de Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília.
- LOBATO, J. (1984). *Levantamento sobre a Existência de índios Arredios nos Limites da Fazenda Mudança*. Acervo ISA. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/levantamento-sobre-existencia-de-indios-arredios-nos-limites-da-fazenda-mudanca>

- MATSURA, S. (2020). Conheça a história de dois índios salvos pelo acaso e depois desaparecidos. Globo. <https://oglobo.globo.com/sociedade/conheca-historia-de-dois-indios-salvos-pelo-acaso-depois-desaparecidos-23067970>
- MILANEZ, F. (org.). (2015). *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc.
- OGE. (2003). Oficina General de Epidemiología do Peru. Pueblos en situación de extrema vulnerabilidad: El caso de los Nanti de la Reserva Territorial Kugapakori Nahua – Río Camisea, Cusco.
- OPI. (2020A) Informe n°. 1 do Observatório de Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato - Opi. <https://povosisolados.com/2020/02/11/informe-observatorio-opi-n-01-02-2020-povos-indigenas-isolados-no-brasil-resistencia-politica-pela-autodeterminacao/>
- OPI. (2020B) O COVID-19 se dissemina entre os povos indígenas e intensifica o risco de genocídio dos povos indígenas isolados e de recente contato. INFORME OPI N° 2 – A ameaça do COVID-19 e o risco de genocídio dos povos indígenas isolados e de recente contato. <https://povosisolados.com/2020/05/14/informe-opi-n-2-a-ameaca-do-covid-19-e-o-risco-de-genocidio-dos-piirc/> https://observatorionacional.cnj.jus.br/observatorionacional/images/observatorio/coronavirus/clipping/Clipping_Especial_Indgenas_-_24052020.pdf
- PROAÑO, J., Vela, E. y Villaverde, X. (2018). *Tras las huellas del silencio: similitudes y diferencias en la cultura material de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario y de los Waorani*. Secretaria de Derechos Humanos, Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Fundación Alejandro Labaka.
- REEL, M. (2010). *O último da tribo: a epopeia para salvar um índio isolado na Amazônia*. Companhia das Letras: São Paulo.
- REIS, R. e Albertoni, L. (2017). Questões epidemiológicas e desafios no atendimento aos chamados povos isolados. Uma experiência de contato com os Korubo. *Amazônica-Revista de Antropologia*, 9(2), 808 - 831. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5676>
- RICARDO, F. e Gongora, M. (Orgs.). (2019). *Cercos e Resistência: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. ISA: São Paulo.
- RODRIGUES, D (2019). Desafio da atenção à saúde dos povos isolados e de recente contato. In: Fany Ricardo e Majori Fávero Gongora (orgs.), *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- RODRIGUES, D. (2014). *Proteção e Assistência à Saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil*. OTCA: São Paulo. https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/3/2017/08/Saude_PIIRC_-Douglas-Rodrigues.pdf

- SANTANA, C. (2020). Quando os isolados somos nós. <https://povosisolados.com/2020/04/01/isoladossomosnos/>
- TAVARES, L. (2020). Vivendo no “vazio” - Relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO) (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). PPGAS-UnB, Brasília.
- VALENTE, R. (2017). *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VAZ, A. (2019). Pueblos Indígenas en Aislamiento: Territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco - Informe Regional. Land is Life. <http://landislife.org/wp-content/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf>
- VILELA, A. (2018). Índio isolado da TI Tanaru - o sobrevivente que a Funai acompanha há 22 anos. Fundação Nacional do Índio. <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4972-indio-isolado-da-ti-tanaru-o-sobrevivente-que-a-funai-acompanha-ha-22-anos>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2019). Nenhum povo é uma ilha. In: Fany Ricardo e Majóí Fávero Gongora (orgs.), *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Reflexiones en torno al nacimiento en tiempos de pandemia de coronavirus en Leticia, sur de la Amazonia colombiana

Reflections on birth in times of coronavirus pandemic in Leticia, southern Colombian Amazon

Reflexões sobre o nascimento em tempos de pandemia de coronavírus na Leticia, sul da Amazônia colombiana

Tania Yimara Martínez Forero

Artículo de Reflexión

Dosier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19.

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

Fecha de envió: 2020-06-22 **Devuelto para revisiones:** 2020-07-10 **Fecha de aceptación:** 2021-02-09

Cómo citar este artículo: Martínez Forero, T.Y. (2021). Reflexiones en torno al nacimiento en tiempos de pandemia de coronavirus en Leticia, sur de la Amazonia colombiana. *Mundo Amazónico*, 12(1), 139-150. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88516>

Resumen

Los cuidados tradicionales y domiciliarios son, a simple vista, el modelo predominante de asistencia al parto en la región amazónica de la triple frontera (Colombia, Brasil, Perú), al cual se han venido sumando mujeres no indígenas que desean ser asistidas por parteras, tanto por la búsqueda de una atención más cercana y empática que tenga en cuenta su estado emocional, como por el miedo al contagio e intervencionismo que hoy caracterizan al espacio hospitalario, dada la emergencia sanitaria suscitada por la pandemia de COVID-19. Lo anterior plantea nuevos retos para una región donde el sistema sanitario se ha visto precarizado por la corrupción y desatención del gobierno nacional y, como tal, resulta difícil la aplicación de protocolos de prevención en el área de salud materno-perinatal. Examinar el parto planificado desde el trabajo intercultural e interdisciplinario en espacios exclusivos para esta atención, puede ayudar a proyectarnos y entender la necesidad de sumar aliados a este trabajo, con el fin de garantizar un acompañamiento a la maternidad respetado y culturalmente pertinente en el sur de la Amazonia colombiana.

Palabras clave: Parto domiciliario; salud materna; parto intercultural; parto respetado.

Tania Yimara Martínez Forero. Psicóloga de la Fundación Universitaria Konrad Lorenz. Especialista en Educación y Gestión Ambiental de la Universidad Francisco José de Caldas. Especialista en estudios Amazónicos. Doctorado en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. tymartinezf@unal.edu.co

Abstract

Traditional and home care are, at first glance, the predominant model of assistance at birth in the Amazon region of the triple border (Colombia, Brazil, Peru), to which non-indigenous women who wish to be assisted by midwives have been joining, both for the search for a closer and more empathetic care that takes into account their emotional state, as well as for the fear of contagion and interventionism that today characterize the hospital space, given the health emergency caused by the COVID-19 pandemic. This poses new challenges for a region where the health system has been precarious due to corruption and neglect by the national government and, as such, it is difficult to apply prevention protocols in the area of maternal-perinatal health. Examining planned childbirth from intercultural and interdisciplinary work in exclusive spaces for this care, can help to project ourselves and understand the need to add allies to this work, in order to guarantee a respectful and culturally relevant accompaniment to motherhood in the south of the Colombian Amazon.

Keywords: Home birth; maternal health; intercultural childbirth; respected childbirth.

Resumo

Os cuidados tradicionais e domiciliares são, à primeira vista, o modelo predominante de assistência ao parto e nascimento na região amazônica da tríplice fronteira amazônica (Colômbia, Brasil, Peru), ao qual se juntam mulheres não indígenas que desejam ser assistidas por parteiras, tanto pela busca de cuidados mais próximos e empáticos, levando em consideração seu estado emocional, quanto pelo medo ao contágio e ao intervencionismo que hoje caracterizam o espaço hospitalar, diante da emergência de saúde causada pela pandemia do Covid-19. Isso coloca novos desafios para uma região onde o sistema de saúde tem sido precarizado devido à corrupção e negligência do governo nacional, sendo, portanto, difícil aplicar protocolos de prevenção na área da saúde materno-perinatal. Examinar o parto planejado a partir de trabalho intercultural e interdisciplinar em espaços exclusivos para esse cuidado pode nos ajudar a nos projetar e entender a necessidade de unir aliados nesse trabalho, a fim de garantirmos um acompanhamento respeitado e culturalmente relevante à maternidade no sul da Amazônia colombiana.

Palavras-chave: Parto domiciliar; saúde materna; parto intercultural; parto respeitado



'El arte de partear', obra de la artista Francy Silva del pueblo murui.

Introducción

Sea una quimera inventada en los laboratorios de un poderoso integrante del Sorden mundial o un resultado de la degradación acelerada de la naturaleza, el COVID-19 y el aislamiento social consecuente a su rápida evolución como pandemia de escala mundial ha dejado en evidencia las múltiples fallas sociales que aquejan a nuestra modernidad. La pobreza de un amplio sector de la sociedad, la informalidad del trabajo, el olvido estatal y la inequidad para el acceso a servicios básicos de salud, saneamiento y educación, son solamente algunas de estas fallas. Pero el progresivo y triste deterioro de las relaciones humanas y como tal, de los sistemas sociales basados en la colaboración, es quizá la peor de las consecuencias del modelo capitalista e individualista que plantea la sociedad moderna y que afecta la vida como un derecho vinculado directamente a los otros derechos humanos.

Este modelo cultural ha impactado significativamente la práctica médica en torno al proceso procreativo, teniendo como consecuencia una nueva visión del nacimiento caracterizada por un elevado intervencionismo y medicalización, frecuentes en las salas de parto. Sin embargo, los avances de los estudios neuroendocrinos, transculturales y multidisciplinarios en torno a la maternidad y la crianza, han conducido a una serie de movimientos sociales y activistas relativos a este proceso (por ejemplo, el parto respetado, la crianza natural, entre otros), que han influido significativamente en las políticas de cuidado, pero también en las expectativas de una amplia población materna que progresivamente recurre a nuevas alternativas terapéuticas para el acceso a una atención efectiva y afectiva para el nacimiento de sus hijos e hijas.

En consecuencia, en las últimas décadas se ha venido observando una tendencia al parto planificado en casa, siendo ésta más evidente en las ciudades principales del país. Por ejemplo, en Bogotá, hoy en día se encuentran asociaciones reconocidas de partería urbana, las cuales podrían estar enmarcadas en la caracterización desarrollada por Davy Floyd (2004) sobre los sistemas de partería global humanista, toda vez que conglomeran diversas prácticas médicas y terapéuticas alternativas, sin alejarse del origen tradicional y ancestral de este rol.

Sin embargo, esta búsqueda de una experiencia positiva de parto, generalmente se ha visto restringida a servicios de salud que cobran de manera particular la atención “respetada”, siendo un paquete al que sólo algunas pueden acceder. Como tal, el conocimiento especializado se encuentra supeditado a las condiciones económicas de la mujer y su familia (Arango, Molina, Mejía y Faneyra, 2018) y, en consecuencia, aún no son un recurso de fácil acceso para la población indígena y popular.

De esta manera, esta tendencia aún no es reconocida en el sur de la Amazonia colombiana e incluso, puede que no cuente con el mismo

desarrollo, dada su apreciación cultural en la población materna indígena. No obstante, en las maternas no indígenas se está constituyendo como una opción viable que reúne una experiencia tradicional y biomédica cercana a sus expectativas. Estas diferencias son fundamentales en el marco de la reflexión del nacimiento en tiempos de pandemia de COVID-19 en Leticia, toda vez que el miedo al contagio y a las intervenciones innecesarias en los paritorios institucionales, fomentó esta elección, mostrando grandes diferencias en ambas poblaciones, las cuales resultan interesantes de resaltar.

Es así como este escrito surge de la reflexión constante que emerge de mi trabajo como doula y psicóloga perinatal, antes y después de la pandemia por COVID-19, resaltando las prácticas tradicionales observadas en el marco del trabajo de campo de mi tesis doctoral “Hacia un parto intercultural y respetado en la Amazonia colombiana” (Martínez-Forero, 2020), y el acompañamiento a partos en colaboración con parteras locales, por medio de los cuales los agentes tradicionales desarrollaron el complejo de ‘cuidos’ etnoperinatales y curaciones a familias no indígenas, que vieron en su modelo de atención una opción de acompañamiento cercano y empático con las expectativas de madre y padre.

De esta manera, realizaré una descripción general de las nociones culturales asociadas a los cuidados etnoperinatales en los pueblos del sur de la Amazonia colombiana, con el fin de analizar la importancia cultural del parto/nacimiento en las comunidades para la formación del nuevo ser, para posteriormente reflexionar en torno al parto de maternas no indígenas asistido por parteras en el marco de la pandemia y, finalmente, el necesario abordaje de las expectativas socioculturales y de la salud mental de las maternas indígenas y no indígenas en el marco de la atención intercultural a la salud procreativa.

Los cuidados etnoperinatales en la formación de la persona

El parto en casa ha sido históricamente una realidad para las poblaciones originarias de la Amazonia, dada la dispersión geográfica y baja cobertura biomédica. Sin embargo, aunque estas barreras fueran superadas, también existen nociones culturales que promueven el parto domiciliario en la población indígena. Estas nociones se relacionan con el ‘buen trato’ a la parturienta, pues su estado emocional y humores de los acompañantes pueden ser incorporados en el temperamento de la criatura, afectando así su formación inicial. En ese sentido, madre, padre, padrinos, madrinas, parteras o médicos tradicionales, deben conservar un ‘buen pensamiento’, pues de lo contrario puede nacer una descendencia rabiosa, perezosa, floja o enfermiza.

De esta manera, el deseo colectivo de un temperamento tranquilo promueve en la comunidad el buen trato o ‘trato bonito’ a las maternas desde el principio del proceso procreativo. Ello hace evidente una producción colectiva de los cuerpos que invita a que se “materne” en colectivo, encontrando incluso que las madres adquieren un estatus social que feminiza la acción pública, haciendo grupal su cuidado para proteger a quien depende de ella, es decir, a la criatura.

Sin embargo, esta construcción colectiva requiere de una formación vitalicia de hombres y mujeres para asegurar un buen nacimiento. Por ejemplo, para los pueblos Awajun y Wampis de la Amazonia peruana se nace bordeando la muerte. Por ello, han desarrollado un complejo sistema de cuidados para disminuir los riesgos perinatales a través de normas y restricciones que van desde la gestación y que, igualmente, determinan el desarrollo del neonato fuera del útero materno (Medina y Mayca, 2006). Estas restricciones no son nada alejadas del conjunto normativo de cuidados etnoperinatales que caracteriza a los pueblos del sur de la Amazonia colombiana, como tampoco lo es la noción de riesgo asociado al nacimiento de los hijos e hijas, lo cual busca ser controlado mediante el desarrollo de estos cuidados desde la infancia.

Normas de comportamiento para las niñas como los ‘cuidos’ de la matriz para que no se resfríe, dejar siempre limpio el cernidor de yuca para que sus hijos no nazcan con cebo (vérmix caseoso), barrer y botar inmediatamente la basura recogida para evitar que el feto se tranque durante sus partos, no comer aguacate porque la hace débil como lo es el árbol, no consumir castañas porque puede tener un parto seco, pues es un fruto sin agua, o fabricar su propia escoba de chambira para abrir el camino del bebé durante el parto (en el caso específico del pueblo Magüta), son algunos ejemplos del complejo de ‘cuidos’ de la fertilidad femenina que se vive desde la infancia en estas comunidades. A su vez, en los niños es común aumentar la medida del muñón umbilical durante el corte de cordón, para garantizar su potencia sexual cuando sea un hombre maduro.

A estos ‘cuidos’ se suman un sinnúmero de prácticas de producción colectiva de la gente, todas ellas orientadas a garantizar una buena experiencia de parto/nacimiento y una crianza acorde a las pautas culturales de cada pueblo. Entre estas prácticas encontramos las curaciones de los sabedores y sabedoras para incorporar habilidades distintivas, el trabajo en la chagra que forma cuerpos resistentes y adaptables a las vivencias de dolor, los relatos de parto narrados desde la ‘fuerza’, las palabras de consejo orientadas al manejo de las emociones, la participación activa en las labores domésticas, el desarrollo de habilidades en puericultura desde el cuidado de los más pequeños y un vínculo materno/paterno filial generalmente cercano. Todo ello hace parte de una formación colectiva para la “mapaternidad”, la cual invoca a esas capacidades femeninas y masculinas para el cuidado y la crianza de nueva gente.

Es así como niños y niñas reciben las curaciones espirituales, cuidados y alimentación para que sean fuertes, sanos, trabajadores, para que no sean rabiosos o lagañosos (termino local que refiere a la irresponsabilidad) y como tal, se hagan cargo de su descendencia durante la adultez. Esta formación vitalicia para la mapaternidad, es precisamente una de las más valiosas estrategias culturales de estos pueblos, donde se privilegia el 'cuido' colectivo de niños y niñas, así como del cuerpo de la mujer como dadora de vida y garante de la fertilidad social y territorial, y finalmente, pilar del buen vivir.

Pero es a partir del nacimiento de los hijos e hijas que se pone a prueba esta formación, pues el padre debe demostrar que sabe cuidar a la madre garantizando la protección de la diada madre-bebé, y la madre demostrar que puede cuidar a quien ha parido; ambos siguiendo las dietas y restricciones establecidas para cada uno de los géneros. Dichas dietas se orientan a la recuperación del cuerpo de la madre después del parto y la supervivencia del nuevo ser.

Sin embargo, el bienestar de madre y del recién nacido dependen del 'cuido' colectivo, toda vez que sus cuerpos abiertos y blandos los hace susceptibles al ingreso de cualquier patógeno biológico o espiritual. Es por ello que durante los partos se desarrollan prácticas de curación y protección tradicional, para evitar que gente no humana (atraída por la sangre del parto) rapte a quien nace, pues su espíritu aún es vago y con cualquier fuerza, llanto, o descuido, puede perder su sombra, su energía vital, su aire de vida o en palabras castizas, morir. Por tanto, la participación de sabedores o sabedoras se hace indispensable para proteger estos cuerpos de los males espirituales.

De esta manera, el parto se constituye como un espacio vital que trasciende el cuerpo de la mujer y se convierte en un hecho social-territorial, donde todas las gentes (humana, animal, vegetal, espiritual) aportan a la formación de los nuevos integrantes de la comunidad y, como tal, a la salud colectiva de su pueblo y territorio. Por tanto, presenta una importante carga física, espiritual y psíquica, donde las emociones negativas como el miedo, la vergüenza y la desconfianza en la madre, son factores de riesgo asociados a complicaciones, dada la pérdida de la 'fuerza' de la madre para pujar y, en consecuencia, inconvenientes en la formación de quien nace. Ello responde a que esta 'fuerza' es transferida al recién nacido por medio del calostro (primera leche), el cual actúa como una vacuna física desde sus inmunoglobulinas y espiritual desde la transferencia de esa energía vital como parte de sus rasgos identitarios.

Este rápido recorrido por los cuidados etnoperinatales tienen el objetivo de mostrar cómo, el parto en los domicilios responde principalmente a expectativas socioculturales de las maternas indígenas y sus parientes, quienes, en busca de una atención familiar, empática con sus necesidades y acorde a las pautas culturales de su pueblo, prefieren el acompañamiento de parteras

y médicos tradicionales quienes, a su vez, garantizarán la presentación del neonato a los seres del territorio y la protección de la triada (madre-bebé-padre) para evitar males espirituales.

Esto explica por qué la partería, como se presenta en las grandes ciudades (sistemas de partería global humanista) y la doulería, no son una necesidad de la población indígena, pues parir no requiere de conocimientos especializados, sino de la experiencia y la fuerza ganada conforme se viven los partos propios, aspecto que es evaluado para el reconocimiento local de las parteras, quienes deben ser multíparas para ello.

Parto y nacimiento en contexto de pandemia en la Amazonia

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, la población indígena, con pandemia o sin pandemia, suele recurrir a la atención tradicional domiciliaria para el nacimiento de sus hijos e hijas, decisión que se hace más indudable conforme aumenta la cantidad de partos en una mujer, sin requerir la intervención de externos a su cultura que desconozcan sus cuidados etnoperinatales. Ello fue más evidente cuando al ofrecer mis servicios de acompañamiento, la primera pregunta siempre fue ¿Cuántos hijos tiene usted? Esto me invitó a recurrir a un trabajo como colaboradora de parteras, siendo reconocida así, como una ‘ayudante’ de ellas.

Pero este acompañamiento a partos como Doula y Psicóloga Perinatal ha sido más viable y reconocido por las maternas no indígenas. Esto se ha hecho más evidente en tiempos de pandemia, toda vez que la emergencia sanitaria consecuente al COVID-19, ha traído consigo un miedo añadido en torno al nacimiento en las salas de parto de las instituciones. El riesgo de contagio y las posibilidades de un mayor intervencionismo y cesáreas para evitar el colapso de los servicios médicos, además de mostrarnos los desafíos que vive el personal sanitario en un sistema precarizado por la corrupción endémica que aqueja al sistema de salud colombiano desde hace más de dos décadas; nos demuestra que los hospitales, podrían no ser los espacios adecuados para el nacimiento de nuestros hijos e hijas, por ser lugares destinados a la asistencia de los estados de enfermedad.

A ello se suma el miedo y desconfianza que tienen algunas maternas hacia los médicos y hospitales, en contraste al bienestar y seguridad que otorga el ambiente hogareño. Esto es un aspecto muy relativo e independiente de su identidad étnica, pues, tanto indígenas como no indígenas pueden o no manifestarlo así. Realmente ello depende de las experiencias (directas o indirectas) previas de la madre y de sus expectativas socioculturales asociadas al nacimiento de sus hijos e hijas.

Estos factores condicionantes para la atención hospitalaria al parto han sido reconocidos por los sistemas sanitarios de países como Holanda e Inglaterra, entre otros, donde los gobiernos han dispuesto recursos estatales para brindar las condiciones para un Parto Domiciliario Planificado –PDP-, entendiendo que el reconocimiento de los recursos propios del cuerpo materno y el respeto por su autonomía, son factores protectores que permiten prevenir las complicaciones relacionadas con su estado emocional o *distocia emocional* (Smulders y Croon, 2002).

Sin embargo, el PDP en el contexto amazónico, y durante una pandemia como la que atravesamos, también presenta múltiples complejidades. Las condiciones climáticas adversas, fauna silvestre venenosa, problemas recurrentes con la comunicación y conectividad, dificultades para el traslado (especialmente nocturno), así como del acceso terrestre según las variantes del río, son algunos de los factores que hacen complejo dicho acompañamiento.

A su vez, el PDP requiere de la obligatoria asistencia materna a los controles prenatales con el fin de descartar riesgos especialmente relacionados con el recién nacido, toda vez que, pese a estar asociado a un menor número de intervenciones y morbilidad materna, el riesgo de mortalidad neonatal se triplica (Gonzales y Buñuel, 2010). Esto suele ser una consecuencia de prácticas inadecuadas en la atención, pero también de dificultades fetales que pueden ser detectadas mediante la valoración prenatal. Esto es un dato importante, pues el acceso a los servicios institucionales para esta valoración prenatal, se dificultaron en el marco de su ajuste a los protocolos de bioseguridad y de los servicios biomédicos en general; sin contar que, en la población materna indígena, no suelen ser desarrollados de manera cabal, tanto por las dificultades de transporte, como por los discursos médicos atemorizantes que son contraproducentes desde las nociones indígenas relacionadas con el poder del pensamiento.

A esto se sumó un impacto en la salud mental consecuente a una cuarentena nacional orientada a prevenir el contagio por medio del distanciamiento físico. Esto tuvo repercusiones en las relaciones interpersonales, la cuales, en el marco del acompañamiento partera/madre/doula, son base para la generación de confianza. La incertidumbre latente generó una carga psíquica y emocional que nos afectó a todos y todas. La vivencia materna en la que nos concentramos parteras y doulas en el marco de nuestros servicios, no tuvo el mismo impacto, teniendo en cuenta que también estábamos concentradas en la protección de nuestras familias desde un miedo constante.

La maternas no indígenas también sintieron estos cambios, pues, pese a disfrutar de la tranquilidad consecuente a la falta de visitas durante puerperios que requieren intimidad, el miedo al contagio, las cargas domésticas y las afectaciones en la vida familiar y económica, entre otros, añadieron una carga de ansiedad a todo el proceso procreativo, que como vimos, es un factor de

complicación desde todo punto de vista (tradicional y biomédico). Valdría la pena revisar estos asuntos de salud mental materna en población indígena y no indígena como aporte para el mejoramiento de los servicios biomédicos y tradicionales a la salud materno-perinatal local.

Salud integral materna en el entorno biomédico en tiempo de Pandemia

Todo lo anterior nos ha mostrado que, además del necesario trabajo articulado entre el sistema biomédico y el tradicional para una atención segura y empática al proceso procreativo, en las instituciones prestadoras de salud valdría la pena conformar un equipo multidisciplinario para el trabajo extramural, que desarrolle labores de promoción, prevención y seguimiento en los hogares, incorporando la salud mental materna como un aspecto básico para la salud materno-perinatal local.

De esta manera, el COVID-19 ha resultado un gran reto para profesionales, acompañantes tradicionales, activistas de la salud procreativa y también para madres, pues en el marco de una realidad de pandemia dejó entrever, no sólo las deficiencias de nuestro modelo cultural y del sistema sanitario, sino del necesario reconocimiento de las expectativas socioculturales maternas y su relación con una experiencia positiva de parto. Estos aspectos hoy en día son resaltados por las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2018) para la atención a este proceso procreativo dentro de las salas de parto, e incluso, fomentando la apertura de casas de maternidad o de partería cercanas a las instituciones biomédicas, para el acompañamiento al parto de baja complejidad, contando con las herramientas de seguridad para brindar una asistencia intercultural y respetada de las necesidades maternas y la posibilidad de remisión a la institución anexa, en caso de complicaciones.

En ese sentido, es importante tener en cuenta que el parto es una experiencia trascendental que impacta el bienestar físico y emocional de la mujer. En la Amazonia el parto domiciliario (incluso el auto-asistido) ha sido una realidad histórica para la población indígena; pero esta situación de pandemia lo ha impulsado invitando a maternas no indígenas a buscar un acompañamiento tradicional. Esto no sólo es producto del miedo al contagio y de un mayor riesgo de intervenciones innecesarias en los hospitales, sino también de la búsqueda de un acompañamiento más cercano y empático con sus necesidades afectivas.

En ese sentido es importante que las instituciones orienten las rutas de atención para reducir los estados de estrés materno. En el marco de la pandemia es recomendable que la madre, independiente de su identidad étnica, sepa que no va a tener ningún contacto con pacientes Covid al acudir a las salas de parto. A su vez, también es fundamental que los profesionales

responsables de la atención al parto se informen de las evidencias actuales y las recomendaciones para la atención. Por ejemplo, la OMS asegura que todas las mujeres tienen derecho a una experiencia de parto positiva, tengan o no una confirmación de COVID 19. Como tal, cualquier atención médica debe estar basada en el respeto por las expectativas socioculturales de la madre, el acompañamiento de su elección, técnicas de alivio del dolor, comunicación clara, libre movimiento y un ambiente cálido y familiar que haga sentir cómoda a la madre y garantice su confianza; tal como lo indican insistentemente los agentes tradicionales en el marco de sus nociones culturales asociadas al nacimiento.

Por tanto, teniendo en cuenta la infografía publicada por la OMS (2020), si existe sospecha de contagio, es el personal el que debe tomar las medidas de protección necesarias. La cesárea solo se debe dar cuando es médicamente justificada, y en estos casos, tanto el contacto piel con piel como la lactancia inmediatas, deben asegurarse como factores de protección de la salud física y mental de la madre y del recién nacido. Eso sí, la madre debe seguir las recomendaciones básicas de higiene respiratoria y corporal, como el uso del tapabocas y el lavado de manos y senos antes y después de la lactancia. La separación del recién nacido solo debe darse cuando la madre tiene síntomas de neumonía muy graves que le impiden atender al bebé, y para ello se debe garantizar una persona que la acompañe y le ayude en la extracción de leche y la alimentación del recién nacido.

Estas son recomendaciones para todos los agentes de atención a la procreación. Pero para ello es fundamental entender que el riesgo de contagio no da derecho a pasar por encima de las preferencias maternas. Además, antes y después del parto, las mujeres tienen derecho a la atención de su salud mental, especialmente en épocas de tanta incertidumbre. Recordemos que la relación madre e hijo es fundamental para el desarrollo humano, pero para ello se requiere de la participación de terceras personas, como los profesionales, esposos, familiares, amigos y vecinos, que desempeñen un papel activo en el cuidado de la madre, especialmente cuando se trata de maternas indígenas que mantienen cuidados colectivos para la maternidad, la paternidad y la crianza.

Conclusiones

La actual situación de pandemia por COVID-19 ha resaltado la predominancia del modelo de atención domiciliaria y acompañamiento tradicional al parto, a lo que se han sumado maternas no indígenas en su búsqueda de una experiencia más cercana y empática, donde la madre sea la protagonista de su proceso fisiológico y pueda decidir el lugar, los acompañantes, la posición para el expulsivo y el contacto inmediato con el recién nacido. Es por ello que el rol que cumplen parteras y médicos tradicionales para el nacimiento

de nuestros hijos toma gran importancia, toda vez que dicha predominancia no responde exclusivamente a condiciones geográficas y económicas, sino a nociones culturales y expectativas personales que invitan a las maternas a buscar un acompañamiento tradicional en el que pueden acceder a un trato empático y desarrollar los ‘cuidos’ etnoperinatales que caracterizan a los pueblos originarios de la región.

Ello nos invita a reflexionar en torno a la necesidad de un trabajo articulado entre los conocimientos biomédicos y tradicionales para el nacimiento de nuestros hijos e hijas, por medio de la conformación de equipos interculturales e interdisciplinarios capacitados para acompañar la planeación de un parto/nacimiento, teniendo en cuenta la cultura y expectativas de la madre, desde la aplicación de planes de parto con pertinencia cultural y de las recomendaciones internacionales en torno a los cuidados para una experiencia de parto positiva.

En ese sentido, con Covid o sin Covid, los profesionales debemos entender que para el acompañamiento a la salud materna es fundamental construir una relación significativa que reconozca sus condiciones y expectativas socioculturales. Como sociedad, es fundamental reconocer la importancia del cuidado de quien gesta, pare y cuida. Por eso, todos y todas tenemos la responsabilidad de garantizar su calidad de vida, la cual impacta positivamente en la nuestra.

Pensemos un poco en las recomendaciones que nos dan para un viaje en un avión. Los auxiliares de vuelo siempre nos dicen que ‘si estas con un niño o niña, antes de ponerle la mascarilla y auxiliarlo, debes ponértela a ti mismo’. Así mismo, para asegurar el bienestar de los hijos e hijas, debemos pensar en quien cuida principalmente de ellos y ellas. Por esto, la sociedad juega un papel fundamental en la protección de quienes nacen, desde el cuidado de la salud materna. Recordemos que el buen trato a la mujer y a la madre son la base de una cultura sana, fértil y abundante.

Referencias

- ARANGO, J. D., Molina, D., Mejía, C. y Faneyra, L. (2018). La atención a las madres durante el proceso de parto en algunos servicios de salud de la ciudad de Medellín: un acontecimiento enmarcado en el neoliberalismo y la mercantilización de la vida. *Gerencia y Políticas de Salud*, 17(35). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgsp17-35.amdp>
- DAVIS-FLOYD, R. (2004). Ways of knowing: Open and closed systems. *Midwifery today with international midwife*, 69, 9-13.
- GONZALES DE DIOS, J. y Buñuel, J. C. (2010). El parto domiciliario triplica la mortalidad neonatal respecto al parto hospitalario. *Evidencias en*

pediatría, 6(3), 14-17.

MARTÍNEZ-FORERO, T. (2020). *Hacia un parto intercultural y respetado en la Amazonia colombiana* (tesis doctoral en Estudios Amazónicos). Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Leticia, Colombia.

MEDINA, A. y Mayca, J. (2006). Creencias y costumbres relacionadas con el embarazo, parto y puerperio en comunidades nativas Awajun y Wampis. *Revista peruana de medicina experimental y salud pública*, 23(1), 22-32.

OMS. (2018). Recomendaciones de la OMS para los cuidados durante el parto, para una experiencia de parto positiva Transformar la atención a mujeres y neonatos para mejorar su salud y bienestar. Ginebra: Organización Mundial de la Salud (archivo PDF). Recuperado de: <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/272435/WHO-RHR-18.12-spa.pdf?ua=1>

OMS. (2020). Embarazo, parto, lactancia y COVID-19: Infografías. Disponible en: <https://www.who.int/reproductivehealth/publications/emergencies/COVID-19-pregnancy-ipc-breastfeeding-infographics/en/>

SMULDERS, B. y Croon, M. (2002). *Parto seguro: una guía completa*. Barcelona: Medici.

¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas

*Where are we going to take our ill? Narratives of two awajún leaders about
COVID-19, Concorcanqui, Amazonas*

*Onde vamos a levar nossos doentes? Narrativas de duas lideranças awajún
sobre o covid-19 em Condorcanqui, Amazonas*

Cynthia Cárdenas Palacios
Lucero Reymundo Dámaso

Dossier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19.

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

Fecha de envió: 2020-06-22 **Devuelto para revisiones:** 2020-12-15 **Fecha de aceptación:** 2021-01-19

Cómo citar este artículo: Cárdenas Palacios, C., y Reymundo Dámaso, L. (2021). ¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos? Narrativas de dos líderes awajún sobre el COVID-19 en Condorcanqui, Amazonas. *Mundo Amazónico*, 12(1), 151-168. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88499>

Resumen

Desde que se detectó el primer caso positivo de COVID-19 a fines de marzo en la Amazonía peruana, el virus se propagó a un ritmo acelerado en los territorios indígenas. En la provincia de Condorcanqui del departamento de Amazonas se encendieron las alertas sobre la rápida diseminación del virus entre la población Awajun y Wampis. En este artículo presentamos las narrativas de dos líderes y profesionales awajún, Clelia Jima y Zebelio Kayap. En sus relatos interpelan la acción del Gobierno peruano develando las trampas burocráticas que impidieron la implementación de acciones específicas para pueblos indígenas en esta pandemia. Del mismo modo, nos hablan de las iniciativas que las organizaciones indígenas impulsaron para salvar sus vidas. En las voces de Clelia y Zebelio se tejen interrogantes y reflexiones profundas a partir del conocimiento que les confiere la experiencia y los años de lucha contra la indolencia del Estado.

Palabras clave: Awajún; Wampis; COVID-19; sistema de salud; Estado peruano.

Abstract

In the Peruvian Amazon, since the first positive case of COVID-19 was detected at the end of March, the virus spread at an accelerated rate in the indigenous territories. In the province of Condorcanqui,

Cynthia Cárdenas Palacios Educadora por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, magíster en Antropología por la Universidad Federal do Pará, en Brasil. cintiacardenas@gmail.com
Lucero Reymundo Dámaso Antropóloga egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ganadora del XX Concurso Anual de Investigación del Consorcio de Investigación Económica y Social. lucero.reymundo@unmsm.edu.pe

in the Amazon region, alerts on the rapid spread of the virus among the Awajun and Wampis populations were raised. In this article we present the narratives of two Awajun leaders and professionals, Clelia Jima and Zebelio Kayap. In their stories, they question the action of the Peruvian Government, revealing the bureaucratic traps that prevented the implementation of specific actions for indigenous peoples in this pandemic. In the same way, they tell us about the initiatives that indigenous organizations promoted to save their lives. In the voices of Clelia and Zebelio questions and reflections are woven, deep knowledge that gives them the experience and years of struggle against the indolence of the State.

Keywords: Awajún; Wampis; COVID-19; healthcare system; Peruvian state.

Resumo

Na Amazônia peruana, desde que foi detectado no final de março o primeiro caso positivo de COVID-19, o vírus se propagou a um ritmo acelerado nos territórios indígenas. Na província de Condorcanqui, região do Amazonas, foram lançadas alertas sobre a rápida disseminação do vírus entre a população Awajún e Wampis. Neste artigo apresentamos as narrativas de dois líderes e profissionais Awajún, Clelia Jima e Zebelio Kayap. Em seus relatos, interpelam a ação do Governo peruano, revelam as armadilhas burocráticas que impediram a implementação de ações específicas para povos indígenas nesta pandemia. Da mesma forma, nos falam das iniciativas que as organizações indígenas impulsionaram para salvar suas vidas. Nas vozes de Clelia e Zebelio tecem-se interrogações e reflexões, conhecimentos profundos que lhes conferem a experiência e os anos de luta contra a indolência do Estado.

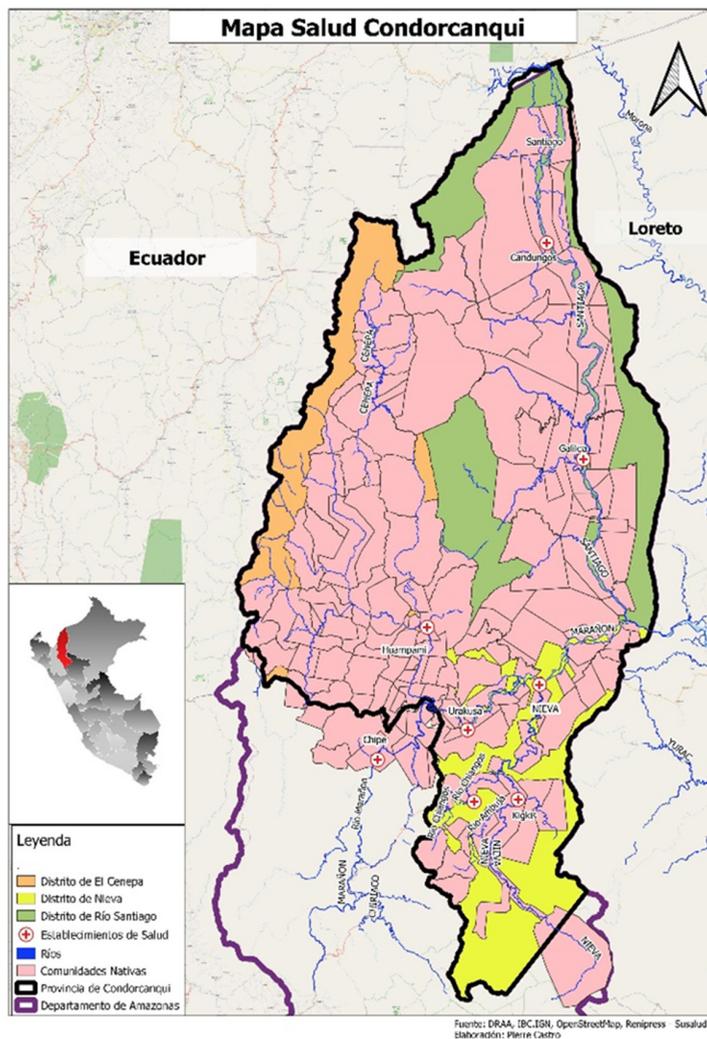
Palavras chave: Awajun; Wampis; COVID-19; sistema de saúde; Estado peruano.

Introducción

En el Perú, el primer caso de contagio de COVID-19 se registró el 6 de marzo de 2020. Con el fin de evitar la transmisión del virus en las comunidades el Gobierno peruano dictaminó una serie de medidas sanitarias que consistían en la inmovilidad social, el cierre temporal de fronteras nacionales y regionales, la subvención económica a hogares vulnerables y la paralización momentánea de actividades económicas, comerciales y educativas, entre otras; además de acciones para fortalecer la atención en salud, que antes de la pandemia se encontraba en estado crítico, tales como la transferencia de presupuesto, la implementación de protocolos de atención frente al COVID-19, la conformación de comités regionales de atención y la contratación de personal de salud. Pese a estas medidas, el contagio masivo de la población terminó colapsando el sistema de salud público, lo cual nos llevó a una crisis sanitaria sin precedentes que se sintió con mayor énfasis en los territorios indígenas de la Amazonía, donde se recibía del Estado una oferta de salud aún más precaria.

Ante esta situación, las organizaciones y pueblos indígenas se declararon en emergencia sanitaria y adoptaron acciones locales, como el aislamiento comunal, la restricción del paso de foráneos, el monitoreo de sus fronteras y vigilancia comunitaria. Paralelamente, activaron redes de solidaridad entre sus aliados y, para evitar contagios y muertes masivas, exigieron al Gobierno peruano la ejecución de un plan de salud diferenciado. Sin embargo, las trabas burocráticas y la falta del sentido de urgencia produjeron una respuesta estatal lenta y tardía¹. Recién el 21 de mayo, setenta días después de declarada la emergencia sanitaria nacional, el Ministerio de Salud

(MINSA) aprobó el “Plan de intervención para comunidades indígenas y centros poblados rurales de la Amazonía peruana frente a la emergencia del COVID-19”, con un presupuesto de 88’426.234 soles. Para la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP)², este presupuesto resultaba insuficiente para atender a los 64 pueblos indígenas amazónicos. Finalmente, la transferencia de este presupuesto se autorizó 32 días después, el 23 de junio. Esta lentitud en la ejecución del Plan no logró prevenir y reducir la propagación y el impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas. Es más, algunas de las acciones de asistencia social estatal terminaron convirtiéndose en vectores de contagio³.



Mapa 1 Salud Condorcanqui

El fracaso del Estado peruano para atender la salud de los pueblos indígenas amazónicos en el contexto del COVID-19 no es un episodio aislado y nuevo; por el contrario, su oferta, además de precaria, es casi inexistente. En el Censo de Comunidades Nativas⁴ de 2017 se muestra que solo el 32% de las comunidades cuentan con un establecimiento de salud, y la mayoría son puestos sin personal médico. Por otro lado, aunque en 2017 se promovió la incorporación de la variable étnica en los registros de salud⁵, no existió un reporte diferenciado de casos hasta cinco meses después de iniciada la pandemia. De acuerdo a la información oficial, hacia noviembre de 2020, en la Amazonía indígena se reportaron 26.990 personas contagiadas y 159 muertes. En esta oleada de contagios masivos una de las poblaciones más golpeadas fueron los Awajún, con un total de 7.399 casos confirmados (MINSA, 2020)⁶.

COVID-19 entre los Awajún de Condorcanqui, Amazonas

Condorcanqui es una de las siete provincias del departamento de Amazonas, ubicada en el norte de la Amazonía peruana, cerca de la frontera con Ecuador. Su población es mayoritariamente indígena, de un total de 42.470 habitantes, el 62,5% son Awajún y el 22,5% son Wampis. De acuerdo a información de la Dirección Regional de Salud Amazonas (DIRESA) hacia el 17 de diciembre de 2020, se confirmaron en esta región 27.621 casos positivos, de los cuales 5.975 correspondían a Condorcanqui. El 82,5% de casos son de indígenas amazónicos. No se puede conocer la cifra total de Awajún fallecidos por COVID-19, así como tampoco la cifra nacional de indígenas amazónicos, ya que en la información de mortalidad no se ha considerado la variable étnica.

La alta tasa de contagio entre los Awajún se produjo aun cuando se adoptaron medidas de aislamiento al inicio de la pandemia. La falta de apoyo estatal para fortalecer el cerco epidemiológico indígena, los retornantes⁷ y la apertura de actividades económicas en los siguientes meses, permitieron el incremento exponencial de los casos y con ello se desencadenó una dramática situación que reforzó, como veremos en los testimonios, sentimientos de desconfianza en las medidas del Estado. Frente al sufrimiento desatado por la pandemia, los Awajún desarrollaron diferentes estrategias. En los momentos más álgidos activaron y fomentaron la creación de espacios de solidaridad con diversos grupos de actores, que iban desde autoridades, funcionarios, iglesia católica, cooperación internacional, investigadores con trabajo en la zona, y población en general.

Activando redes de solidaridad

Este escenario posibilitó la gestación de espacios colaborativos entre la población Awajún y la sociedad civil. Así se crearon varias campañas de recaudación económica para instalar una planta de oxígeno en Condorcanqui,

comprar equipos de protección, insumos y medicamentos para los establecimientos de salud en las diferentes comunidades⁸. Para visibilizar aún más la problemática producida por el COVID-19, los líderes, lideresas y representantes indígenas, solicitaron a sus aliados que contribuyeran con la difusión de su situación a través de otras plataformas de comunicación. Es así como retomaron contacto con Cynthia Cárdenas, una de las autoras de este artículo, quien había trabajado con ellos en la Organización Regional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Norte del Perú (ORPIAN-P), para que apoyara a difundir sus demandas.

Este artículo es una pieza de esa red de colaboración. Aquí presentamos las narrativas de dos líderes Awajún sobre la proliferación del COVID-19 en la provincia de Condorcanqui, con énfasis en El Cenepa. Los testimonios de Clelia Jima y Zebelio Kayap fueron recogidos mediante llamadas telefónicas y audios de la aplicación WhatsApp, entre el 6 y el 25 de junio del 2020. Los temas eran dictaminados por la urgencia que nuestros interlocutores sentían al momento de la comunicación. El crítico escenario de enfermedad y muerte en la provincia (y en el país, en general) imposibilitaba generar un esquema de entrevista, y al ser este un escrito de colaboración, el diálogo con ellos era abierto, exploratorio e imbuido de emociones. Las restricciones sanitarias y la inmovilidad en estos meses nos obligó a que el soporte telefónico y de Internet fuera nuestra principal herramienta para registrar los hechos; sin embargo, la baja conectividad en la zona interrumpía la continuidad de la comunicación. Si bien las conversaciones telefónicas se mostraban como la mejor herramienta, la confianza y cercanía fue el motor para poder comprender mejor la complejidad de la situación.

Hemos optado por mantener los relatos completos pues sus reflexiones nos permiten aproximarnos en primera persona a las experiencias Awajún sobre el COVID-19. En la construcción de las narrativas intentamos preservar en todo momento la temporalidad en la que enunciaron los relatos, así como la riqueza de la oralidad. Para facilitar la comprensión hemos ordenado temáticamente sus intervenciones. La primera narrativa es de Clelia Jima, una de las principales lideresas Awajún involucradas en política. Es licenciada en enfermería con una larga trayectoria de trabajo en organizaciones indígenas e instituciones públicas y privadas. Ha sido Consejera Regional de Amazonas, ex coordinadora del centro Waymaku del Vicariato Apostólico de Jaen y actualmente es docente de la Universidad Nacional Toribio Rodríguez de Mendoza de Amazonas. La segunda narrativa le pertenece al Apu Zebelio Kayap, profesor del Instituto de Educación Superior Pedagógica Víctor Andrés Belaunde, ex presidente y actual asesor de la Organización de Desarrollo de las Comunidades Fronterizas del Cenepa (ODECOFROC). Cuando era presidente de ODECOFROC lideró la lucha contra la minera Afrodita, por lo cual fue sometido a juicio y finalmente absuelto de las falsas acusaciones.

Presentamos las narrativas de estos dos líderes y al finalizar el texto esbozamos algunas reflexiones surgidas de los cuestionamientos de Clelia y Zebelio al abordaje de la pandemia entre la población Awajún por parte del Estado peruano, y de las acciones indígenas llevadas a cabo para contrarrestar el contagio, brindar atención a la población y reducir el impacto.

Clelia Jima

Situación de los Awajún de Condorcanqui frente al COVID-19

Desde el 6 de marzo, antes de que se decretara el Estado de Emergencia, las comunidades nativas se encontraban aisladas por acuerdo de sus líderes y autoridades. Se estaba priorizando la seguridad de las fronteras que nos limita con Loreto, en Saramiriza; por la frontera con el Ecuador, en Candungos y Cahuide en el Río Santiago. En el distrito de El Cenepa no se ha manejado adecuadamente el control de la frontera. En la comunidad de Shaim nos informaban sus ciudadanos que los mineros ilegales salían hacia Ecuador y retornaban a sus comunidades desobedeciendo los acuerdos comunales, con la complicidad de sus familiares que los acogían en sus domicilios. Esto era muy complicado de manejar, porque cuando se terquea un Awajún nadie lo para. Y entonces había conflicto en la comunidad.

En Wawico se reforzaba el control por parte de la provincia de Condorcanqui. Los habitantes de las comunidades nativas que viven en el distrito de Nieva⁹ en su mayoría se fueron a sus comunidades de origen para evitar el contagio.

Los retornantes

Los ciudadanos Awajún residentes en diferentes ciudades de Lima, Chiclayo, Jaén, Bagua, Iquitos, San Lorenzo y Pucallpa solicitaron apoyo para alimentación y para el pago de sus habitaciones. Algunos eran estudiantes, otros salieron en busca de un trabajo. Los estudiantes se quedaron en las ciudades, en su mayoría, para seguir con sus cursos virtuales, los ciudadanos que solo por una aventura salieron de sus comunidades, se sumaban al número de los que salieron a trabajar. El apoyo de las autoridades tanto en víveres como económico, les ayudó a mantenerse unos días.

Conforme iban pasando los días, la prolongación del Estado de Emergencia les obligó a algunos ciudadanos a retornar a sus provincias, distritos y comunidades nativas de origen. Al llegar, no les importó los protocolos dictaminados por el MINSA y el mismo Estado peruano facilitó también que ingresen. Aquí, el hambre los obligó a caminar siete días y siete noches para llegar a Santa María de Nieva. No les interesó si venían contagiados o no. La idea era llegar.

Algunos detenidos en Corral quemado¹⁰ llamaban insistentemente. A algunos ciudadanos no les fue difícil pasar los controles, como el caso del apu de la comunidad de Tutino, que con un grupo de jóvenes empezaron a caminar desde Jaén. Pasaron los controles y llegaron a la altura de San Pablo por el río Marañón. Los familiares los recogieron y los mandaron a la cuarentena comunal, allá por una quebrada conocida por los lugareños como Kunchin. Se escucharon rumores que otros estaban ingresando, que en los controles no se les veía, pero llegaban a sus domicilios.

Mientras tanto, el Gobierno Regional de Amazonas empadronaba más de 1.600 ciudadanos retornantes, así nos informaban. De los cuales, se registraron más de 400 Awajún y Wampis, de esos, solo 16 fueron trasladados e hicieron la cuarentena. Otros ciudadanos tenían que caminar. Esta era la opción más rápida, sin trámites, solo coger sus pertenencias y empezar a caminar.

Brindando atención a pacientes de COVID-19 con un sistema de salud precario

Antes del 4 de abril, decíamos, por ahora no tenemos ningún caso en la provincia de Condorcanqui. Por parte del sector salud, han priorizado la prevención y están preparados, pero no fue suficiente. El Hospital Santa María de Nieva no está preparado para atender a los pacientes de COVID-19, decía. Ese hospital es de nivel II-1¹¹, no cuenta con la Unidad de Cuidados Intensivos (UCI), ni con respiradores mecánicos. Y el centro de referencia más cercano desde Santa María de Nieva es Bagua Chica, a 6 horas de viaje; desde ahí 10 horas para llegar a Chachapoyas donde hay otro hospital. Desde las comunidades de El Cenepa, Río Santiago y Nieva es más tiempo y más complicado el traslado.

Como pueblos indígenas no sentimos el apoyo del Gobierno Regional, ni Nacional. Con lo que tenemos nos estamos defendiendo, pero no es suficiente, decíamos. Recursos humanos y logística insuficiente sumados a la desorganización de los equipos de respuesta rápida. Si llega el virus a Condorcanqui nos va sorprender, decíamos en su oportunidad.

El COVID llegó a la provincia de Condorcanqui el 4 de mayo, a la comunidad de Paantam. Las rondas comunales detienen a los caminantes y llaman al SAMU¹². El SAMU, desobedeciendo la normativa¹³ tomó la muestra a tres caminantes de Chiclayo y salieron positivo. Son jóvenes portadores de este virus, pero no aparecen los síntomas. Estaban en cuarentena junto con sus familiares, ya que tuvieron contacto con ellos. Las rondas custodian extremadamente, hasta amenazaron con disparar si no obedecían el protocolo y solicitaron al SAMU del Gobierno Local el apoyo con alimentación y protección, mascarillas, guantes e insumos para la limpieza.

Tarde o temprano iba a llegar, decíamos todos en su momento. Para ello teníamos que estar haciendo algo, organizándonos, haciendo triaje diferenciado¹⁴, pero lo que hemos podido realizar ha sido con la logística deficiente que contamos. Está claro que no se han adoptado medidas adecuadas para el retorno controlado y sin riesgo de las poblaciones indígenas. Esto ha puesto en peligro la salud pública de los ciudadanos de la provincia. En especial de la población vulnerable: adultos mayores, personas con VIH/SIDA, diabetes, hipertensión, desnutrición crónica, anemia, pobreza.

Frente a ello, hermanos, hermanas Awajún y Wampis e hispanos no nos asustemos, decíamos. Les pedíamos calma, manejemos nuestras emociones con mucha sabiduría e inteligencia. Ahora nos toca afrontar con lo que podamos, de acuerdo a nuestros conocimientos que el filósofo Bikut nos enseñó relacionado a la higiene personal y en el domicilio. Apliquémoslo, era la invocación a la ciudadanía de parte de la unidad de los pueblos indígenas de la Red de Salud Condorcanqui a mi cargo.

El filósofo Bikut dictaminó las normas de convivencia. Dentro de ellas rescata la higiene personal y la higiene comunitaria que hemos dejado de lado, porque Bikut nos había dicho: laven sus manos después de ir al baño, laven sus manos para preparar los alimentos; hijos, cuando se van al baño y limpien sus partes íntimas tienen que lavar sus manos, porque si no sus manos tienen gusanos, así decía.

Esos gusanos les pueden transmitir enfermedades, por eso deben lavar sus manos, decía. ¿Entonces qué utilizaban? Anteriormente utilizaban el *sekumut*¹⁵ para el baño diario y para lavado de mano limón, toronja y ceniza. Hay muchas enseñanzas que nos dejó Bikut: el entorno de la casa, cómo manejarlo limpio, sin presencia de excrementos porque eso trae moscas que conllevan microbios. Todo eso decía el filósofo Bikut porque era un visionario, después de tanto haber tomado *toe*¹⁶, desde chiquito hasta que se volvió visionario. Entonces es una enseñanza que hemos dejado de lado, y muchas de las veces pensamos que las enseñanzas que nos dan los académicos de afuera son nuevas y mejores, pero eso no es así, nosotros tenemos nuestras enseñanzas ancestrales, que tenemos que retomarlas en esta pandemia.

Siendo realistas debemos reconocer que con lo que podemos, estamos afrontando esta situación. Esto le decíamos a la ciudadanía para que de alguna manera se sensibilice y tome conciencia, porque veíamos que la población lo tomaba como una gripe fuerte que iba pasar. Porque así dicen los indígenas que tienen sus plantas para curarse, pero no se les puede postergar. Esto nos indicaba que nos conllevaría a una muerte segura.

Algunos y pocos serán beneficiados por los servicios de salud. Otros, en su mayoría, utilizaremos este servicio imaginariamente, decíamos.

Hablar la lengua del Estado

La Resolución Ministerial 240-2020¹⁷ del MINSA, teníamos que leerla obligatoriamente. Eso lo recomendó el encargado del SAMU para hablar con propiedad. El personal de salud estaba leyendo a fin de poder explicar mejor y poder replicar a cada rincón de Condorcanqui. Eso era lo que teníamos como meta. Posterior a ello, el 6 de mayo, el doctor nos recomienda que había que cuidarse bastante. El personal de salud no contaba con equipo de protección y ya teníamos 10 casos positivos a prueba rápida, asintomáticos, todos viajeros y eso es preocupante. Teníamos en cuarentena a un total 56 personas y para ello necesitábamos adecuar algunas acciones.

Todo el mundo está en pánico y esto subirá de nivel, pero nosotros debemos seguir articulados, fortalecer a las organizaciones, hablar el mismo idioma que el Estado y para ello debemos leer y leer, hablar con propiedad y estar unidos. Entonces se coordinaba con ESSALUD para que sus asegurados también pudieran atender y sumarse al trabajo del MINSA.

Así fue como llega el COVID-19 a nuestra provincia de Condorcanqui y lo que hemos venido haciendo. Aquí quiero precisar algo, según el CENSO del INEI del año 2017 somos un total de 42.470 habitantes. Cabe mencionar que este dato no se ajusta a la verdad, toda vez que ese CENSO 2017 no fue bueno, tuvo sus falencias pues en vez de aumentar, la población de Condorcanqui disminuyó. Pero la realidad nos dice otro dato. Según informes de las entidades públicas nos dice que somos más de 60 mil habitantes, contamos con 337 comunidades nativas, 12 localidades mestizas y 18 puestos militares que respaldan nuestra frontera. Entonces yo creo que esto se debe tener en cuenta, a fin de que se pueda trabajar acertadamente. Sacando conclusiones yo llego a pensar que ni siquiera saben bien cuántos somos.

Zebelio Kayap

Respuestas anacrónicas del Estado peruano para enfrentar la pandemia

En memoria del profesor Hernán Kinin

Hernán Kinin fue un profesor y comunicador awajún. Trabajó varios años en el colegio de la comunidad Nazareth, en el distrito de Imaza. El día 20 de junio falleció por COVID-19. La falta de médicos y medicinas se llevó a este guerrero indígena. Hernán fue un luchador, defendiendo siempre su territorio, fue injustamente acusado por el Baguazo¹⁸ y siempre dio la cara a la justicia. Estuvo apoyando el proceso de conformación del Gobierno Territorial Autónomo y en los últimos días reportando lo que sucedía en las comunidades como periodista indígena. Hace unos días también falleció el

profesor Gerardo Shimbukat por no haber oxígeno en el Hospital de Nieva. Ya van nueve hermanos awajún muertos por esta pandemia.

Los Awajún somos un pueblo luchador, un pueblo ambientalista, que hemos enfrentado varias enfermedades como malaria, SIDA, sarampión y hoy en día estamos luchando contra el COVID-19. Pero en esta época que nos toca vivir, el Gobierno nos ha abandonado totalmente, los puestos y centros de salud en Imaza, Nieva, Río Santiago, Marañón y El Cenepa están desabastecidos. Nosotros lamentamos mucho esta situación porque estamos perdiendo a los sabios y sabias, a los líderes. Este COVID-19 se los está llevando. Estamos preocupados. Si se mueren los sabios y sabias se pierde todo el conocimiento, la sabiduría ancestral y el tesoro que como Awajún tenemos.

El Gobierno trajo el virus

Inmediatamente supimos lo del coronavirus, las comunidades nos organizamos, cerramos las fronteras y solicitamos al Gobierno que atendiera a los pueblos indígenas. Sabíamos que si esa enfermedad entraba a nuestro territorio, bien difícil iba ser. ¿A dónde vamos a llevar a los enfermos? Esa era nuestra preocupación.

En los primeros días todo normal, pero de ahí había jóvenes Awajún, estudiantes en Lima, en Trujillo, en Jaén, que se han desesperado porque no tenían con qué sustentar su economía en la ciudad. Nadie les daba apoyo y estaban lejos de su familia. Caminando han empezado a volver a sus comunidades. En la comunidad de Kusu Pagata habían llegado jóvenes caminando, bordeando, bordeando las montañas desde la ciudad de Trujillo. Ellos nunca habían sido chequeados. En Kusu Kubain igual, están contagiados.

Los estudiantes que han retornado están llevando clases virtuales, sobre todo los del Tecnológico. En las comunidades no hay Internet, y los estudiantes para que puedan enviar sus trabajos, para que asistan a clases virtuales están viajando desde sus comunidades hacia los centros poblados. Realizando viajes de dos, tres, cuatro, hasta cinco horas para poder acceder al internet y comunicarse con sus profesores, ya se están contagiando.

Es muy lamentable que el Ministerio de Educación no haya tenido en cuenta las realidades diversas que estamos viviendo. Donde no hay acceso a Internet, ni energía eléctrica, ha dispuesto clases virtuales. Los estudiantes están siendo contagiados. Tenemos una señorita Wampis del río Santiago y un joven también, que se quedó en Chiriaco. Los dos están contagiados. Ahora estamos viendo con los colegas cómo atenderlo, aunque estamos lejos no podemos abandonarlo.

Necesitamos información para explicarle a la gente cómo actuar ahora que están contagiados. Es una situación bien complicada, en todos lados se están contagiando, hasta en la frontera. La última comunidad fronteriza se ha

contagiado. ¿Saben por qué? Por el reparto de los bonos¹⁹, de los programas sociales ¿No sé qué le habrán informado al Ministerio de Desarrollo? Ahí, la gente de la frontera ha ido hasta Huampami, Imaza o Nieva. Ahí han cobrado el bono, en la mescolanza con las personas de diferentes cuencas. En esa circulación no ha habido una medida de prevención y protección. Ahí es claramente donde nos hemos contagiado. No pasó ni más de una semana de lo que han ido a cobrar y ya están contagiados. Ahí es donde mayor contagio ha habido. En vez de resolver el problema, el Gobierno trajo el virus.

De la automedicación y otros miedos

Algunos Awajún no le creen a la enfermedad, piensan que es una gripe simple, no creen que es coronavirus. En Huampami, Kusu Kubain y Kusu Pagata hay algún muerto y dicen “nos hemos muerto por brujería”. Yo les digo, “no, estás con gripe, estás con coronavirus”. Yo no sé cómo ellos están conceptualizando la enfermedad.

Estamos hablando con mis paisanos para que identifiquen los síntomas. Pero acá viene otro problema, no quieren sacarse pruebas rápidas ni acudir al centro de salud, porque dicen me “van a llevar a Bagua, no quiero morir en el hospital, me van a cremar”. Cuando detectan en las ciudades pacientes y si de repente se mueren, ahí los van a cremar. Ese tipo de mensaje se había lanzado en el inicio de la pandemia. Ahí genera una mala fe, diríamos. Prueba de ello: allá en Lima murió una paisana y salió la noticia de que la cremaron, a los Tupikas también los cremaron, toda esa noticia las comunidades ya la saben. Eso asusta a la gente. Si un Awajún se muere, bien difícil que se dejen cremar. Eso no es coherente con nuestra cosmovisión. Ese es el punto principal que no se ha trabajado bien, no han sido coherentes con nuestra cultura. Por eso yo decía hay que trabajar un protocolo intercultural de acuerdo a las cosmovisiones.

La gente en las comunidades se ha escondido, se han ido a sus chacras. El Juez de Paz me ha llamado, y me dice “es la primera vez que durante 45 años de vida he encontrado tantas personas enfermas con fiebre”. Yo tengo dos niños que están contagiados, me han llamado y me han hecho llorar, mis dos muñecos, por eso estoy colérico porque la ayuda no llega. Menos mal que en mi casa habían comprado pastillas, se había hecho un botiquín con panadol antigripal y aspirina. En una cajita, ahí lo tienen guardado. Como la tía estudia enfermería se ha ido corriendo a ver a mis hijos y los ha encontrado con fiebre. Ahí le dio esas pastillas, más azitromicina, ya están un poquito mejor. Aunque tosen, ya no tienen fiebre. Yo les he dicho que con hojas de limón, ajo-sacha les hagan baños de vapor.

Ya que el Gobierno hasta la fecha no está interviniendo nuestros territorios, lo único que le queda a la gente es automedicarse y se están administrando

plantas medicinales para salvaguardar la vida, porque la enfermedad no espera. O nos vamos a morir o nos vamos a sanar porque hay mucha automedicación.

Las políticas del COVID-19 vienen desde arriba

¿Por qué invertir tanto en *spots* publicitarios y no en atención médica a los pacientes? ¿Acaso el personal de salud no está concientizado? Hemos visto varios *spots* elaborados por el Ministerio de Cultura que no llegaron nunca a las comunidades Awajún y Wampis. Ahí, el Ministerio tiene que reflexionar, ¿cuál es la repercusión de su campaña de prevención del COVID? Faltan equipos de protección al personal, medicamentos, poner luz a cada puesto de salud, acceso a energía eléctrica e Internet para que puedan reportar a tiempo la información. Y les falta tener una estrategia de comunicación desde los puestos de salud, adaptada a cada realidad. ¿De qué sirve si nos hemos sensibilizado, concientizado, pero no hay medicinas y equipos para atendernos?

Otra cosa que cuestionamos como pueblo Awajún y Wampis es que el Gobierno, mediante Resolución Ministerial N° 308-2020-MINSA²⁰ ha sacado un Plan con 88 millones de soles para la atención médica en pueblos indígenas, pero lamentablemente el Plan viene de arriba, pensada desde Lima, una concepción más occidental.

Nosotros planteamos que ese pensamiento tiene que salir desde el territorio de las comunidades. En primer lugar, los promotores de salud, técnicos sanitarios y enfermeros técnicos que atienden en las comunidades tienen que estar bien capacitados. Ya pasó el tema de la sensibilización. Que se tienen que cuidar, que se tienen que tapar la boca, que se tienen que aislar, que los que vienen de la ciudad y están contagiados entren en cuarentena. Ya no, eso ya pasó. Estamos en un escenario bien diferente, donde la gente está contagiada. Le hemos dicho al Ministerio de Cultura y al Ministerio de Salud que la información la deben dar los promotores, pero no nos hace caso.

Ahora que hay contagio masivo en las comunidades, ¿cómo se va a atender? Esa es la preocupación, ni siquiera hay equipos de unidades de cuidados intensivos en el Hospital de Nieva. Si la gente se agrava en esta situación ¿a dónde los van a llevar? En esta zona tan inhóspita de qué manera se van a atender. El Plan Nacional para pueblos indígenas tiene que cambiar, tiene que venir de las comunidades. En Lima desconocen totalmente la realidad de lo que estamos viviendo los pueblos indígenas en El Cenepa.

Es una desesperación, la verdad. No hay nada del gobierno. Yo estoy asustado. Hay que denunciar al Estado por discriminación y por abandono. La gente no va morir por falta de medicina, la gente va morir por abandono.

El SAMU indígena, una respuesta de las organizaciones

Las organizaciones indígenas llevamos meses solicitando al Gobierno Regional que intervenga las zonas de frontera, pero hasta ahora no tenemos respuesta. El pueblo Awajún siempre ha apoyado al Estado, estuvimos en el conflicto bélico contra el Ecuador, en el año 1941, en 1981 y en 1995. Ahí hemos estado frente a frente, defendiendo la Cordillera del Cóndor. Cedimos al Estado territorio para la creación del Parque Nacional en beneficio de toda la población y el Estado lo único que nos ha traído es la Minera Afrodita²¹ que causa daño al cerro Kumpanam.

Ahora estamos abandonados por el Gobierno de turno. No puede continuar el abandono. No podemos seguir muriendo por COVID. Durante años y años el Gobierno nos ha abandonado en educación, en salud. Por eso no hay puestos ni centros de salud bien equipados, con unidad de cuidados intensivos, con pruebas y medicina. El presidente Vizcarra tiene que atender de inmediato al pueblo Awajún que siempre ha apoyado al Estado en la seguridad nacional.

Frente a esto, hemos formado nuestro SAMU indígena intercultural, para que pueda atender a los pacientes de COVID-19 que están en El Cenepa. Tenemos cuatro promotores de salud y un especialista de plantas medicinales. Ellos atienden en la comunidad de Mamayake, donde está su sede de ODECOFROC. Con ayuda de la cooperación hemos conseguido donaciones de medicamentos y colchones para hacer un centro de aislamiento de enfermos. Además, hemos habilitado un número de teléfono para recibir llamadas de las comunidades para casos de COVID. Queremos que el SAMU indígena tenga una coordinación directa con la Micro Red de Salud Huampami y con la Red de Salud de Condorcanqui. Por eso, inmediatamente hay que fortalecer la Micro Red de Salud de Huampami, de Nieva y de Río Santiago y la Red de Salud de Condorcanqui.

Eso es lo que hago presente ante ustedes, ojalá me hayan entendido.

Reflexiones finales

Los datos oficiales del MINSA consignan hasta diciembre del 2020, un total de 3.786 casos confirmados de Awajún en Condorcanqui, sin embargo, no existe información sobre el número de fallecidos aun cuando este pueblo ha perdido a causa de esta enfermedad a líderes como Santiago Manuín, Francisco Juwao, los hermanos Arturo y Hernán Kinin, Solicio Impi, Gerardo Shimbukat, Alejandro Paati, Hilda Nachijan, Sabino Petsa, entre otros. Con la pregunta “¿A dónde vamos a llevar a nuestros enfermos?”, Zebelio Kayap nos interpela sobre la ausencia y el abandono histórico en que el Estado peruano ha tenido a la Amazonía. En el contexto de la pandemia, ante la presión de los líderes, lideresas y representantes indígenas, el gobierno anunció un Plan de salud para esta población, pero una vez más la desarticulación entre sectores,

la excesiva burocracia, el desconocimiento de la Amazonía, entorpecieron dicha intervención. Las secuelas del COVID-19 todavía afectan a los indígenas que se contagiaron sin que el Gobierno peruano haya fortalecido los servicios de salud en los territorios amazónicos.

En las experiencias cotidianas relatadas por estos dos líderes, el Estado aparece una vez como el otro a quien se acude, pero en quien no se confía porque no sabe escuchar las demandas ni las propuestas indígenas. En los momentos de mayor expansión del virus, el Estado se perdía en viejas retóricas de interculturalidad construidas desde el centralismo limeño, en la formulación de normas y leyes que escondían su falta de voluntad para resolver los problemas de la Amazonía indígena, un lugar que en el imaginario nacional suele emerger muchas veces como vacío e inhóspito. Es más, al no contemplar el contexto amazónico las propias iniciativas del Estado, se convirtieron en agentes de contagio²².

Ante la amenaza de la pandemia, los Awajún mostraron una vez más su pronta capacidad de respuesta, materializada en las estrategias locales desarrolladas para evitar una tragedia. Primero establecieron un cerco epidemiológico comunitario como principal medida de prevención; más tarde, para detener el contagio masivo, emplearon el uso de plantas medicinales y medicamentos, buscaron información sobre la enfermedad, activaron redes de solidaridad, todo con el fin de fortalecer la atención en el primer nivel de salud y así salvar sus vidas y evitar las muertes. En este escenario, los promotores²³ fueron piezas claves ante la falta de personal, pues también asumieron la responsabilidad de atender a las personas contagiadas. Además, los representantes indígenas exigieron que estos formen parte de la estrategia del Estado para efectuar una atención más rápida y efectiva.

La importancia de la figura de los promotores de salud en las comunidades indígenas reside en varios aspectos. Desde la mirada Awajún, la principal razón radica en el vínculo de confianza, en la relación comunidad-promotor, porque son indígenas, viven en las mismas comunidades, hablan la misma lengua, brindan un buen trato durante su atención y, especialmente, porque comparten las nociones Awajún de salud, enfermedad y curación. En el testimonio de Zebelio apreciamos que muchas personas prefirieron autoatenderse pues no confían en el sistema de salud estatal. Esta desconfianza es histórica y se basa en la forma en cómo el Estado se ha relacionado con esta población²⁴. En momentos críticos los Awajún piensan que el Estado, a través de los procedimientos médicos, al operar sobre sus cuerpos, pretende desaparecerlos. Además, la experiencia con los promotores de salud demuestra que para que las intervenciones estatales sean adecuadas y pertinentes a la realidad de los pueblos indígenas, como plantean Zebelio y Clelia, deben ser construidas en el nivel comunitario, en el saber-hacer, de abajo hacia arriba y no desde los discursos.

Los Awajún vienen exigiendo al Estado peruano que fortalezca el primer nivel de atención, y que se establezcan brigadas de salud incluyendo a los promotores y técnicos indígenas para asegurar una atención de calidad en su lengua materna. Debido a las distancias en que se encuentran los establecimientos de salud de mayor nivel y la falta de recursos para el traslado, al presentarse los primeros síntomas de COVID-19 la población acudiría a los enfermeros técnicos y promotores, quienes por normas del sector tienen restricciones en determinados procedimientos que resultan vitales en el contexto de la pandemia. La negativa del sector a escuchar las voces indígenas y flexibilizar sus normas impide incluir estos recursos humanos valiosos en la lucha contra el virus en las comunidades nativas. La pandemia ha visibilizado que la noción de interculturalidad estatal en salud, ese enfoque tan de moda en los últimos años, apela a un diálogo unilateral, donde se espera que los indígenas ocupen el lugar de oyentes pasivos. Una retórica que no ha conseguido modificar la relación del Estado con los pueblos indígenas, ni ha salvado vidas en la crisis sanitaria más profunda del país.

El momento más álgido de la proliferación del COVID-19 trajo dolor y sufrimiento entre los awajún. Este pueblo vivió momentos dramáticos al ver a sus líderes, lideresas, sabios y parientes enfermarse y perder la vida por el virus, así como por la desidia del gobierno peruano. Ante las respuestas esquivas, silencios y medidas implementadas caóticamente, una vez más los indígenas, usando el lenguaje del Estado, articulando los conocimientos occidentales con los conocimientos indígenas, intentaron detener la catástrofe. Zebelio y Clelia nos señalan en sus testimonios que solo será posible evitar episodios similares si el sistema de salud se basa en lo local, promoviendo un diálogo de saberes coherente y articulando la estructura organizativa y logística de las organizaciones indígenas con las del Sector Salud.

Notas

¹ Sobre el sentido de urgencia, véase: Chirif, 2020.

² AIDSESEP es la organización indígena peruana más importante de la Amazonía. Actualmente está conformada por 9 organizaciones regionales, 109 federaciones de base que agrupan a 1.809 comunidades nativas. A diferencia del Estado peruano, que reconoce oficialmente a 51 pueblos indígenas amazónicos, de acuerdo a AIDSESEP en la Amazonía viven 64 pueblos indígenas.

³ Véase: Cárdenas, 2020; Lazo y Rodríguez, 2020; Cárdenas, Belaunde y Reymundo, 2020.

⁴ La Comunidad Nativa es una figura legal introducida por la Ley 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva, promulgada en 1978, mediante la cual se reconoce el derecho de propiedad de la tierra de las poblaciones indígenas.

⁵ La aprobación del registro para la pertinencia étnica en el sistema de información de salud se produce en 2017, mediante Resolución Ministerial 975-2017-MINSA.

⁶ La mayor concentración de población Awajún se encuentra en el departamento de Amazonas, pero este dato hace referencia al pueblo Awajún ubicado a lo largo del territorio amazónico.

⁷ El término “retornantes” hace referencia al éxodo de un grupo numeroso de ciudadanos que, luego de varias semanas de cuarentena, empezaron a salir de las principales ciudades peruanas hacia sus lugares de origen. Muchas de estas personas se encontraban en las ciudades en calidad de trabajadores temporales o estudiantes. Prohibida la movilidad interna, estas personas tuvieron que regresar caminando varios días, en la mayoría de los casos sin ayuda de las autoridades.

⁸ Algunas campañas fueron organizadas por el Vicariato Apostólico de Jaén, los colectivos Somos Amazonía, Plataforma Pueblos Amazónicos en la Pandemia de COVID-19, Conectar para actuar, entre otros.

⁹ Nieva es uno de los distritos que conforma la provincia de Condorcanqui.

¹⁰ Localidad limítrofe entre la región de Amazonas y Cajamarca.

¹¹ En el Perú, el Ministerio de Salud ha categorizado a los establecimientos en tres niveles de atención. La categoría II-1 hace referencia a hospitales que ofrecen servicios de atención ambulatoria, emergencia y hospitalaria de especialidades básicas y daños de baja complejidad. Sin embargo, como este hospital no presta atenciones especializadas, los pacientes que requieran un tratamiento de mayor nivel son trasladados hacia el Hospital de Bagua.

¹² El SAMU es un Sistema de Atención Móvil de Urgencias del Ministerio de Salud.

¹³ La normativa para la prevención y tratamiento del COVID-19 exige que sean los doctores quienes realicen el tamizaje y prescriban el diagnóstico. De esto hablaremos más adelante.

¹⁴ De acuerdo al MINSA, el triaje diferenciado es el primer paso del proceso de atención. En este se formulan preguntas específicas para identificar signos y síntomas relacionados a infecciones respiratorias agudas de COVID-19.

¹⁵ Tubérculo parecido a la sachapapa que no es comestible y se usa como jabón para el aseo personal y el lavado de la ropa.

¹⁶ *Brugmansia suaveolens*, planta enteógena usada por los Awajún para purgarse, tener visiones y conectarse con los seres no humanos.

¹⁷ Norma del Ministerio de salud que modifica el Documento técnico de Prevención, diagnóstico y tratamiento de personas afectadas por COVID-19 en el Perú.

¹⁸ En el año 2009, los pueblos indígenas afiliados a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP) acataron las movilizaciones indígenas en contra de los decretos legislativos conocidos como “las leyes de la selva”, aprobados en el gobierno de Alan García. Por más de 50 días las carreteras, aeródromos y ríos

fueron tomadas por los manifestantes indígenas en diferentes partes de la Amazonía. Pese a que el gobierno y los líderes indígenas se encontraban dialogando, el 05 de junio el gobierno ordenó el desalojo violento de los manifestantes Awajún y Wampis establecidos en la curva del diablo. Los luctuosos sucesos ocurridos en Bagua representan uno de los puntos de inflexión importante en la historia peruana, pues empezaron a formularse mayores políticas públicas para la población indígena.

¹⁹ Para reducir el impacto negativo de la pandemia en las economías de los hogares peruanos en pobreza y pobreza extrema, el Gobierno peruano dictaminó, el 16 de marzo, mediante Decreto de Urgencia N° 027-2020, una transferencia monetaria extraordinaria denominada “Bono Yo me quedo en Casa”. La medida estuvo a cargo del Ministerio de Desarrollo e Inclusión social. Los beneficiarios debían acercarse a las agencias bancarias para poder cobrar el bono. Esto provocó aglomeraciones y que muchas personas en las zonas rurales se trasladasen hasta las ciudades. Posteriormente, a medida que se ampliaba la cuarentena, el Gobierno destinó otros bonos con los mismos efectos contrarios al aislamiento social.

²⁰ Esta Resolución Ministerial aprueba, el 21 de mayo, el Documento Técnico Plan de Intervención del Ministerio de Salud para comunidades indígenas y centros poblados rurales de la Amazonía frente a la Emergencia de COVID-19. A este plan se le asignó un presupuesto total de 88'426.253 soles. Hasta la fecha, el Ministerio de Economía y Finanzas no transfiere el presupuesto al Ministerio de Salud, por lo que el plan no ha sido ejecutado.

²¹ La Minera Afrodita tiene una concesión minera en la franja de la Cordillera del Cóndor, y tiene la autorización de explotación en la cabecera de los ríos Cenepa y Comaina. Para mayor información, ver: ODECOFROC (2009). *Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún la Cordillera del Cóndor a favor de la minería*. Lima: ODECOFROC, IWGIA.

²² La movilización de estrategias de asistencia social, realizadas por el Estado peruano para reducir el impacto del COVID-19 en el país, como lo fueron las transferencias económicas, la entrega de alimentos y la educación virtual, se convirtieron en agentes de contagio.

²³ El promotor, actualmente se denomina agente comunitario en salud. Es una persona, hombre o mujer, que realiza voluntariamente tareas relacionadas con el cuidado de la salud, está reconocido por el sector Salud y recibe capacitaciones.

²⁴ Véase: Santos Granero y Barclary (2010), ODECOFROC (2009).

Referencias

CÁRDENAS, CYNTHIA. (2020). Crónica de un contagio anunciado en el río Corrientes. *Servindi*. <https://bit.ly/3hqRRBZ>

CÁRDENAS, CYNTHIA; Belaunde, Luisa Elvira y Reymundo, Lucero. (2020). Las políticas del gobierno como un vector de contagio. *Servindi*. <https://bit.ly/3aNX45M>

- CHIRIF, ALBERTO. (2020). ¿Conocen en el Ministerio de Cultura qué significan las palabras emergencia y urgencia?. *Servindi*. <https://bit.ly/3aLztCB>
- DIRECCIÓN REGIONAL DE SALUD AMAZONAS. (2020). Sala situacional COVID-19, Amazonas. <http://www.regionamazonas.gob.pe/covid19/>
- FLORES, XIMENA; Cárdenas, Cynthia; Reymundo, Lucero; Lazo, Rodrigo y Belaunde, Luisa Elvira. (2020). Cinco awajún muertos en el distrito de El Cenepe. *LaMula*. <https://bit.ly/3mSWbv1>
- LAZO, RODRIGO y Rodríguez Alzza, Carolina. (2020). El principal vector de la Covid-19 en la Amazonía rural es el Estado peruano. *OjoPúblico*. <https://bit.ly/3hn2ZzJ>
- MINISTERIO DE SALUD DEL PERÚ. (2020). Sala de población indígena con COVID-19. <https://www.dge.gob.pe/portalnuevo/informacion-publica/sala-de-poblacion-indigena-con-covid-19/>
- ORGANIZACIÓN DE DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES FRONTERIZAS DEL CENEPE (ODECOFROC). (2009). Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo Awajún en la Cordillera del Cóndor a favor de la minería. Lima.
- SANTOS GRANERO, Fernando y Barclay, Federica. (2010). Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana. *Anthropologica*, 28(28): 21-52.

La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios

The jungle without forests. Story about gold, deforestation and COVID-19 among the Arakbut from a native community in Madre de Dios

A selva sem florestas. História sobre ouro, desmatamento e Covid-19 entre os Arakbut, de uma comunidade nativa em Madre de Dios

Lucero Reymundo Dámaso

Artículo de investigación

Dossier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19.

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

Fecha de envío: 2020-06-30 **Devuelto para revisiones:** 2020-09-07 **Fecha de aceptación:** 2020-11-10

Cómo citar este artículo: Reymundo Dámaso, L. (2021). La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios. *Mundo Amazónico*, 12(1), 169-186. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88352>

Resumen

En este artículo se aborda la incorporación de la comunidad nativa San José de Karene, del pueblo Arakbut, a la minería aurífera hace medio siglo. Además, se presenta una discusión sobre las transformaciones sociales y ecológicas generadas por la dependencia del oro, la deforestación de sus territorios, el abandono de las prácticas agrícolas y las estrategias frente a los desafíos de la pandemia y la post-pandemia.

Palabras clave: minería aurífera; deforestación; COVID-19; alimentación; Arkabut.

Abstract

This article addresses the incorporation of the native community San José de Karene, home of the Arakbut people, into gold mining half a century ago. In addition, it provides a discussion on the social and ecological transformations generated by the dependence on gold mining, the deforestation of their territories, the renunciation of agricultural practices, and the responses of the Arakbut to the challenges of the pandemic and post-pandemic.

Keywords: gold mining; deforestation; COVID-19; feeding; Arkabut.

Lucero Reymundo Dámaso. Antropóloga egresada de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ganadora del XX Concurso Anual de Investigación del Consorcio de Investigación Económica y Social. lucero.reymundo@unmsm.edu.pe

Resumo

Este artigo trata da incorporação da comunidade nativa de San José de Karene, do povo Arakbut, à da mineração de ouro meio século atrás. Além disso, é apresentada uma discussão sobre as transformações sociais e ecológicas geradas pela dependência do ouro, o desmatamento de seus territórios, o abandono das práticas agrícolas e as respostas dos Arakbut aos desafios da pandemia e pós-pandemia.

Palavras-chaves: mineração de ouro; desmatamento; Covid-19; alimentação; Arkabut.

Introducción

Cuando estaba en la comunidad San José de Karene recogí un relato compartido sobre el estado de las relaciones sociales. Muchos hombres y mujeres manifestaban que la historia de su comunidad podía dividirse en un antes y un después de la entrada de la minería aurífera. “Antes éramos unidos”, “no había envidias”, “antes cazábamos”, “ahora la minería nos ha dividido”. San José de Karene es una comunidad nativa conformada por indígenas Arakbut, anteriormente denominados Amarakaeri, del grupo étnico Harakbut, cuya lengua es el Harakbut o Haté¹. Se ubican en el río Colorado y río Pukiri, en la cuenca del río Madre de Dios, en el sureste peruano, al interior de la zona de amortiguamiento de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Los Arakbut de San José se involucraron en la minería aurífera tempranamente, por lo que ese “antes”, más que apelar a una temporalidad histórica donde el oro no existía en sus vidas, se refiere a la percepción del resquebrajamiento de los vínculos de la convivialidad, profundizado por la deforestación de sus bosques y la dependencia de los bienes del mercado para la alimentación de los hijos. Empleo el concepto de “convivialidad” en el sentido que Joanna Overing y Alan Passes (2000) describieron como una forma de socialidad indígena que privilegia la afectividad en la construcción cotidiana de los vínculos sociales, porque me ha permitido comprender el peso disruptivo de los nuevos sentimientos que la actividad extractiva ha generado y que actúan por encima de las redes de generosidad y la cordialidad que los Arakbut reconocían como principios de una buena convivialidad.

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la situación de la minería del oro en San José de Karene y cómo la pandemia ha representado para ellos un momento oportuno para reconfigurar sus relaciones con el mundo exterior, en particular con los mineros mestizos que trabajan en sus territorios. Para abordar este tema, bosquejo un breve análisis de la irrupción del frente extractivista en territorio indígena y sus principales impactos en la economía de subsistencia, la alimentación y la comensalidad, entendida esta última como el compartir alimentos en la intimidad con el fin de fabricar el cuerpo y generar lazos consanguíneos entre los miembros de la familia (Crocker, 1978; Belaunde, 1992). Este artículo se basa en información recogida en mi experiencia de campo en 2019 en la comunidad San José de Karene. No pretendo que lo dicho sea extensivo a la experiencia de todos los Arakbut;

considero que otras comunidades Arakbut también insertas en la economía del oro, como Puerto Luz, Barranco Chico o Boca Inambari, han desarrollado formas particulares y propias de asumir el trabajo minero y merecen un espacio propio de reflexión.

Al encuentro con la sociedad nacional: oro y deforestación²

Desde la “hazaña” de Fitzcarrald y el arribo de los caucheros a la región a fines del siglo XIX y, posteriormente, de los misioneros dominicos a comienzos del XX, varios subgrupos Harakbut fueron contactados y diezmados por las epidemias. Antonio Sueyo, Arakbut de la maloca *Kupodn nerit tapoeri*, recuerda el inicio del resquebrajamiento del mundo que conocía con las repentinas muertes de jóvenes y ancianos de su maloca, a causa de las enfermedades del aire o del aire contaminado llamado *wawíe* (Sueyo y Sueyo, 2017). Sin embargo, fue la seducción de las herramientas de metal lo que acercó a los Arakbut a las misiones dominicas en la década de 1950. Es así que la maloca *Wakutadneri*, quienes más tarde formarían la actual comunidad de San José, permaneció en la misión dominica de Shintuya casi diez años, hasta que en 1968 huyeron de las muertes que seguían reduciendo al grupo, esta vez por actos de brujería de los *taka*, enemigos, que ahora convivían con ellos en la misión.

Se reubicaron entre sus ríos, primero en el río Pukiri, y más tarde en el Karene, dando origen a la actual comunidad San José de Karene (Gray, 2002a). Al llegar encontraron un pequeño número de mineros no indígenas con quienes, de acuerdo a Thomas Moore, sostenían relaciones de cordialidad y reciprocidad hasta que a fines de la década de 1970 emergieron los conflictos cuando el Estado peruano autorizó que sobre las fértiles tierras en oro aluvial de la zona, personas naturales solicitaran derechos mineros por encima de otros derechos³. Para ese entonces, los primeros jóvenes escolarizados de la comunidad ya habían impulsado el trabajo minero artesanal, organizado por los grupos de parentesco para complementar la economía familiar (Gray, 2002a). Desde ese momento, en los siguientes veinte años, el alza del precio internacional del oro abrió paso al proceso migratorio de campesinos empobrecidos del surandino, en especial del altiplano peruano hacia los lavaderos de oro de Madre de Dios. Cuando en 1986, San José de Karene obtuvo el reconocimiento legal de su comunidad y la titulación de su territorio por parte del Estado peruano⁴, las relaciones con los mineros en el río Pukiri, denominados “patrones”, se tornaron hostiles. Los actos de amedrentamiento contra la comunidad se volvieron moneda corriente y tras algunos episodios de violencia en 1987, los “patrones” tomaron el control del río Pukiri y desde entonces nadie se aventura sin reticencias hacia esta zona (Gray, 1986; Aikman, 2009).

Actualmente, sobre el río Pukiri se descargan los sedimentos del intensivo trabajo minero río arriba, en el distrito de Huepetuhe; sus playas no tienen bosques ni albergan ningún espécimen apto para el consumo. En la memoria de la comunidad el despojo del Pukiri es un evento significativo que consolida el predominio de la empresa extractiva aurífera frente a la legalidad y legitimidad de su territorio.

En las últimas dos décadas el desorden en la legislación peruana respecto a la pequeña minería facilitó la aprobación de derechos mineros en territorios indígenas sin consulta previa y abrió la puerta a la informalidad/ilegalidad de esta actividad. Las concesiones no otorgan autorización del inicio de operaciones ni su consecuente formalidad, para alcanzar este reconocimiento se debe apelar a otro procedimiento administrativo, que muy pocos logran. Por esta razón, el 41.46% del territorio de San José está superpuesto por concesiones mineras de titulares no indígenas, informales, y por la explotación de depósitos en los cauces del Pukiri son considerados ilegales. El año pasado conocí a un grupo de personas que poseen estos derechos y trabajan en el río Pukiri, a quienes los Arakbut ya no llaman “patrones”, sino “concesionarios”. Estos han establecido pequeños feudos en la orilla del río, custodiados por tranqueras y rústicos miradores atendidos por peones que advierten el paso de los desconocidos. Otro pequeño poblado de mineros, llamado Delta 4, se ha instalado dentro del territorio de San José en los últimos años e impulsaron en las oficinas del Gobierno Regional el reconocimiento legal de su asentamiento. Esta acción fue rápidamente bloqueada por la comunidad en coordinación con su organización, la Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD).

En la historia minera de la región los Arakbut han ido ocupando un lugar a medida que la economía minera iba creciendo exponencialmente y asentando núcleos de población ocupada en la extracción o en actividades derivadas (como Delta 1 y Boca Colorado) alrededor de las comunidades indígenas. Parafraseando a Aikman (2009, p.60), sin importar las fiebres del oro las personas que vinieron llegaron para quedarse. Apelando a lo que Viveiros de Castro señalaba para los Araweté sobre la metamorfosis, el proceso de “volverse-Otro” (1992, pp. 1,3), se puede decir que los Arakbut también se han ido “volviendo-Otro”, en tanto sus relaciones con los *amiko*⁵ se intensificaban. Se han apropiado de sus herramientas, de la educación, del lenguaje de las leyes, la organización política, pero por encima todo, del conocimiento de extraer oro, transitando de una minería artesanal a otra que combina métodos semi-mecanizados. Los Arakbut de San José no trabajan para ningún patrón, son independientes (Gray, 2002c) y a diferencia de otras comunidades como Puerto Luz, evitan contraer deudas u obligaciones morales relacionadas al trabajo extractivo con personas ajenas a su grupo de parentesco (Pinedo, 2014). Las incursiones de los mineros *amiko* a sus territorios han sido negociadas bajo un explícito acuerdo llamado “invitado”,

una modalidad que otorga acceso a las tierras comunales para que se extraiga oro a cambio de una regalía semanal en gramos de oro.

A diferencia de otras actividades económicas, la minería les asegura un ingreso económico rápido y sustancioso que les permite cubrir los costos que demanda la vida en la sociedad nacional: cubrir la educación secundaria y superior de sus hijos en las ciudades, proveerse de bienes de alimentación y vestido, y poner en funcionamiento los motores para extraer oro. En San José, algunas familias lograron acumular un capital y adquirieron motores de extracción más costosos y productivos llamados “traca”, también emplean peones andinos y establecen campamentos mineros alejados del núcleo residencial de la comunidad. Quienes no pueden acceder a esta tecnología se las arreglan con motores simples (como la “caranchera” o “balsa”) y con la renta que proveen sus “invitados”. El trabajo minero se organiza alrededor de los motores disponibles, aunque toma formas variadas en cada familia de acuerdo, entre otras razones, a la capacidad y potencia de sus máquinas para extraer la arenilla con oro, la composición etaria de los hijos, la cercanía del depósito aluvial a la comunidad y las horas de trabajo.

En la región, el avance agresivo de la minería aurífera se ha reflejado en los bosques y en las fuentes de agua. El proceso de deforestación en las zonas con depósitos aluviales en Madre de Dios (río Pukiri, Inambari, Huepethue, Karene) se profundizó desde 2007, cuando el Gobierno de Alan García inauguró el tramo III de la Interocéanica Sur, mega proyecto de infraestructura vial que une Brasil y Perú. Lejos de lograr su objetivo comercial, esta carretera aceleró la presión demográfica sobre las tierras indígenas de la provincia y expandió las fronteras de la minería ilegal a lugares como La Pampa, Delta 1 y Huepetuhe (Tavera, 2017). Entre 1985 y 2017, la deforestación en Madre de Dios a causa de la minería informal significó la pérdida de un total de 95,751 hectáreas de bosque, de las cuales el 67.45% corresponde a los años 2010-2017. De acuerdo con información pública de deforestación, producida por el Ministerio del Ambiente, es posible saber que en San José de Karene el área de deforestación entre 2001 y 2018 es de 4,363.2 hectáreas, lo que representa el 20.71% del territorio total. De acuerdo con el Instituto del Bien Común, San José sería la cuarta comunidad nativa en el Perú con mayor extensión de áreas deforestadas: calculan que en el periodo 2001-2015, perdieron un total de 4,274 hectáreas a causa de la minería aluvial (IBC, 2020).

En la figura 1 se aprecia que la deforestación de la comunidad se concentra en el margen del río Pukiri y a los lados de la carretera que los conecta a un centro neurálgico de la producción ilegal de oro en la región: Delta 1 (Bajo Pukiri). Es precisamente desde las cercanías a Delta 1 que se produce la mayor pérdida del bosque, pero también desde donde irradia el foco de las actividades comerciales relacionadas al oro: talleres automotores, casas de compra-venta de oro, bodegas de alimentación, empresas de envío de dinero, restaurantes, bares. Los otros centros poblados circundantes, como Boca

Colorado, también son hijos del crecimiento de la minería en la provincia. Por otro lado, en la imagen también se observa que en el margen derecho del río Pukiri y el río Karene, el Estado peruano ha otorgado la titularidad de derechos mineros a personas no indígenas.

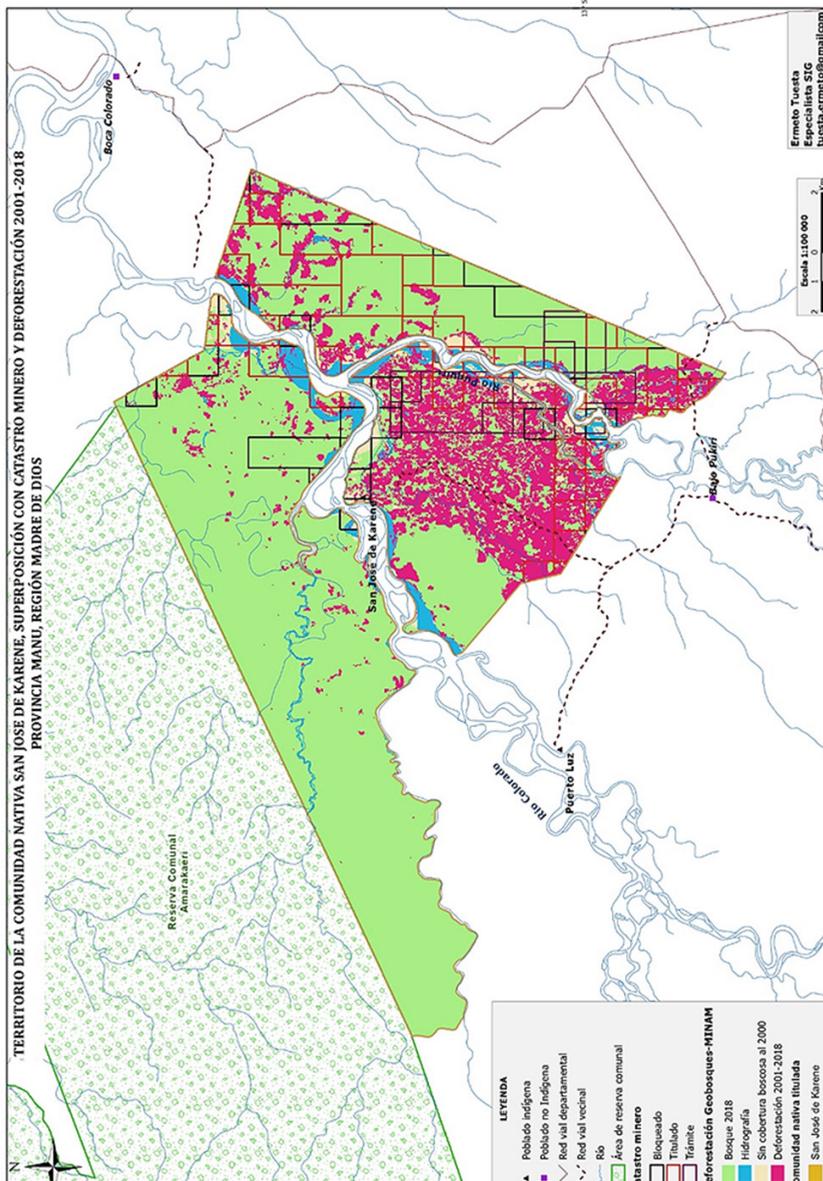


Figura 1: Estado de las concesiones mineras y la deforestación en San José de Karene

Fuente: Ministerio de Energía y Minas y Ministerio del Ambiente.

Elaboración: Ermeto Tuesta

En San José, las personas aseguran que la extracción ha provocado el agotamiento de los depósitos aluviales a la vez que los ha dejado sin bosques. Esto último es una fuente de preocupación que ha abierto tensiones entre dos grupos de la comunidad, quienes tienen un motor grande y pueden trabajar independientemente y quienes sostienen sus ingresos sobre la base de sus “invitados”. No obstante, debajo de este conflicto subyace otro problema igual de preocupante: la erosión de los lazos de convivialidad, producto de la introducción de sentimientos disolutivos traídos por la minería, la rápida monetización de su economía y la pérdida de sus bosques. Los Arakbut, con toda la razón de su lado, ven con preocupación que su actividad extractiva los está alejando y dividiendo, enfrentándolos entre parientes y amigos. En la siguiente sección pretendo retratar esta fragilidad desde las transformaciones en la economía de subsistencia, la alimentación y los espacios de comensalidad, con el fin de entender las estrategias y la agencialidad indígena para reordenar, reconfigurar y rehacer sus vínculos con la minería y, de paso, con los *amiko*⁶.

Alimentación en tiempos del oro

Involucrados ya en la actividad minera a mediados de la década de 1980, los productos alimenticios traídos por el oro, como el arroz, aceite y azúcar, se articulaban por ese entonces a la subsistencia indígena, basada en la agricultura, la caza (mitayo) y la pesca, cada uno ligado a los saberes y habilidades de cada género (Gray, 1986). Atrás había quedado la producción de *wawin*, chicha de maíz, a cargo exclusivamente de las mujeres y el uso ritual del tabaco y la coca. En 2019, cuando realizaba mi trabajo de campo para la tesis de licenciatura encontré un fenómeno que otros antropólogos han identificado en distintas partes de la Amazonía indígena: la monetización de las economías familiares repercutía tremendamente en la economía de subsistencia, afectando en consecuencia las relaciones de género, la autonomía y otros campos de la vida social indígena (Belaunde, 2011; Pinedo, 2014).

En San José, las labores de extracción dejan poco margen de tiempo para el cuidado de las chacras. Las horas al día que una familia dedica a la minería están supeditadas a la capacidad de sus motores. Un motor grande y potente entraña una serie de responsabilidades cotidianas (supervisar el trabajo de los peones, comercializar el oro, comprar víveres, cocinar, mantener y cuidar motores, comprar combustible, cuidar a los hijos) que ocupan gran parte del día. En cambio, las familias con motores pequeños, y aquellas desposeídas que solo dependen del “invitado”, emplean su tiempo con mayor flexibilidad: se acomodan fácilmente a las eventualidades y es frecuente la tenencia de una chacra cultivada. En general, para las mujeres indígenas, en quienes recae el cuidado de las chacras, la minería ha significado más responsabilidades —no solo como cocineras en los campamentos o en sus casas o como jefas de sus

motores, sino compartiendo las labores subsidiarias de la minería—, lo que ha devenido en la disminución y el abandono de las prácticas agrícolas.

El número de familias sin parcelas cultivadas es bastante alto, aunque la mayor diferencia radica entre los matrimonios mixtos donde la mujer es *amiko* y los matrimonios indígenas⁷. Para entender este último punto, es importante señalar que la unidad doméstica de la comunidad es la familia nuclear consanguínea y el matrimonio es permitido en los clanes exogámicos. Las mujeres *amiko* que se unen en matrimonio con un Arakbut provienen de distintos lugares del país; cuando llegan a la comunidad en ocasiones les toma años entablar buenas relaciones con la parentela del esposo y están negadas de su apoyo, es más, las mujeres que vienen de zonas no rurales no poseen los conocimientos necesarios para hacer una chacra y terminan invirtiendo gran parte del tiempo en las labores extractivas y domésticas. En el caso de los matrimonios con hombres *amiko*, la ocupación del esposo es enteramente minera, compra un motor y arma un campamento en tanto la mujer se dedica a la crianza de los hijos, al mantenimiento de sus chacras y a las labores subsidiarias de la minera, aunque las mujeres abandonadas con hijos trabajan las chacras de la madre. Este contexto de retraimiento agrícola es acompañado por la desaparición de una importante diversidad de cultivos, como los diecisiete tipos de piñas (Gray, 2002c) y papa de monte, y además algunas zonas altas propicias para sembrar barbasco están deforestadas.

La situación del mitayo es más delicada. La deforestación ha provocado la pérdida de hábitats de especies animales y el sonido de los motores que trabajan 24 horas succionando depósitos aluviales ahuyenta a los pocos animales a la redonda. Para encontrar alguna presa, los hombres deben cruzar el río Karene, enrumbarse a las quebradas e internarse sigilosamente en los bosques sin presencia de campamentos. Entre las presas que encuentran con más frecuencia están las pavas y carachupas; y entre las más difíciles de encontrar y las más deseadas, los picuro. Dejaron de cazar huanganas hace muchos años porque los hombres aseguran que su consumo podría *cutiparlos*; infligirles daño e incluso la muerte ya que en San José solo quedan dos ancianos curanderos. Ante la orfandad de los sabios, evitan el consumo de cierto tipo de carne del monte por el peligro de los *toto*, espíritus malignos. La pérdida de las chacras y de la carne del mitayo tienen grandes implicancias para la vida indígena. En esta sección nos limitaremos a señalar las transformaciones de las prácticas culinarias, inclinadas ahora hacia los alimentos foráneos.

Las fuentes de consumo de proteína animal más importantes en la actualidad son las conservas de pescado, el pollo y los peces frescos del río Karene. El pollo es una carne apreciada pero poco consumida por la falta de suministro eléctrico que no permite un refrigeramiento prolongado. El estofado de pollo es uno de los platos preferidos de la gastronomía *amiko* que han adoptado en sus cocinas cotidianas. Las conservas, conocidas como “portolas”, se preparan

con arroz, fideos y plátano o yuca. Sin embargo, la pesca fresca tiene un valor que ninguna otra carne comprada en las tiendas de alimentación podría superar; incluso las familias con poco tiempo disponible con frecuencia están a la espera de que sus vecinos oferten pacos, boquichicos o sábalo. Las formas más comunes de consumir los peces son friéndolos, envueltos en hojas de Bijao a la parrilla, envueltos en paca (una especie de bambú) y en caldos, si son pequeños atrapados con barbasco. En general, la culinaria actual incluye la fritura como forma principal de preparar los alimentos, el arroz como la fuente de carbohidratos más consumida y los refrescos azucarados (gaseosas o jugos) como acompañantes populares.

Estas nuevas formas de alimentarse, más “modernas”, sin duda quiebran un sistema económico de intercambios recíprocos entre los géneros, que tempranamente Gray (2002a) anotó como distintivo de las relaciones Arakbut. Gow (1989) identificó en el caso de los Piro (Yine) del Bajo Urubamba, que la economía de subsistencia englobaba la producción de alimentos y los dominios de la sexualidad, donde mujeres y hombres adultos son sujetos productores que pueden intercambiar cierto tipo de alimentos y gratificación sexual bajo una relación simétrica; así, esos alimentos son *generizados*; es decir, producidos únicamente por uno de los géneros en el ámbito de acción que les corresponde, trabajo agricultor (femenino) y casería de presas (masculino).

En el contexto Arakbut, dichos ámbitos de producción ya no gozan de un lugar central en la economía familiar. Los intercambios monetizados han propiciado nuevas relaciones económicas y modelos foráneos de masculinidad y femineidad (Belaunde, 2011). Para entender los cambios en la relación simétrica entre los géneros en las comunidades del río Karene es importante trasladar la mirada hacia las estrategias económicas de cada familia, y en particular a la cotidianidad del trabajo minero indígena, que ha demandado el despliegue de habilidades y conocimientos propios de cada género⁸. Por otro lado, el avance de la deforestación ha contribuido a tales transformaciones. Sin bosques no hay mitayo, pero tampoco la fuente de los conocimientos de la vida indígena. La transmisión de los saberes, entre padres e hijos, sobre la selva, los ríos y los animales se ha interrumpido y ha imposibilitado la continuidad de un sistema de intercambio característico algunas décadas atrás. El bosque de los abuelos ha desaparecido y a los nietos les queda un paisaje lunar, agreste, interrumpido por matas espesas de árboles (Aikman, 2003, p.158).

A pesar de que el lado formativo de la relación padre-hijo y los afectos comprometidos están en transición hacia algo que aún no conocemos del todo, en San José hay otro aspecto de la socialidad indígena que se ha afianzado como un espacio importante en la relación matrimonio-hijos. Los actos de comensalidad involucran la combinación de productos industriales

(arroz, fideos) y alimentos del dominio femenino (yuca, plátano) y generan un interés especial en las personas, quienes disponen de la noche como el momento más importante para el consumo de alimentos en familia. Padres e hijos se sientan alrededor del fogón, o de un televisor si hubiese, y se cuentan los sucesos del día intercalados por bromas, rumores, reprimendas o consejos en Harakbut. El ambiente es de una festividad a pequeña escala. La comida de la noche, después del fútbol, es la más sustanciosa y la más esperada, la que vigoriza el cuerpo; a diferencia del desayuno y del almuerzo, que se prepara con mesura porque los niños reciben en el colegio porciones de alimentos de un programa del Estado peruano⁹. A lo largo del día, los cuerpos de los niños pequeños son constantemente alimentados, los padres no soportan el llanto de sus hijos y de inmediato llenan sus bocas con frutas, golosinas, refrescos, a la mínima señal de disgusto. Si bien los tentáculos del mercado nacional han alcanzado a alimentadores y alimentados no han borrado las nociones de dolencias asociadas a un inadecuado consumo de especies. Cuando los niños pequeños se enferman, algunos padres se culpan de no haber seguido las restricciones alimenticias asociadas a la covada, práctica bastante dejada de lado, o de haber sido *cutipado* por no seguir el procedimiento adecuado del tratamiento de ciertos animales que van a ser ingeridos, por ello buscan a los viejos que curan o, si el caso es grave, llaman a curanderos de otras comunidades.

La actitud de los Arakbut frente a las nuevas prácticas culinarias y alimentos industriales es ambivalente. Por un lado, en el día a día añoran la carne de mitayo y cuando encuentran alguna presa la consumen con alegría; los hombres que viven en campamentos sin la compañía de una mujer se aprovisionan de sacos de arroz, azúcar, fideos y mitayan en busca de carne. Las mujeres con varias chacras miran con desdén a aquellas que conviven con mineros *amiko* y que “quieren ser como ellos”, tanto que “hasta del plátano se han olvidado”. Sin embargo, cuando son criticados desde afuera por este cambio, se defienden afirmando que “no nos entienden, cuando vienen nos dicen que vivamos como nuestros antepasados, que comamos lo que comían los antiguos, que hagamos *wempus*¹⁰. No pues, ellos quieren que retrocedamos”. No se debe tomar el término “retroceder” como un juicio de valor de la primacía de los bienes y el conocimiento *amiko* sobre lo indígena; por el contrario, sugerir un estado impoluto frente a la influencia del mundo exterior equivale a paralizar un proceso relacional genuinamente indígena, donde precisamente el exterior, el Otro, marca la producción del parentesco y la socialidad, como muchos etnógrafos amazonistas han sugerido (Gow, 2007; Vilaça, 2002; Kelly, 2005).

Este es el nudo gordiano de la historia, un tramado complejo donde por una parte los Arakbut de San José están desencantados de la minería aurífera en la comunidad, en particular de la relación con los mineros *amiko*, y por el otro, al interior de la comunidad la convivialidad parece pender de un hilo

precisamente por los golpes que han sufrido de las aceleradas transformaciones venidas por el oro. En ambos lados, la constante es la imposibilidad de escapar de la minería, pero el contexto de la pandemia se ha presentado como una oportunidad para ajustar las relaciones con el mundo, con los *amiko*.

El desencanto del oro: conflictos internos y externos

“Antes la comunidad era unida, antes se compartía la cerveza, ahora la gente se va a Delta a tomar. Cuando éramos niños, nos íbamos a pescar y a cazar y siempre traíamos carne y compartíamos con los vecinos. La comunidad antes se organizaba para que todos vayan a pescar. Ahora ya no. Son egoístas. La minería no nos ha sacado de la pobreza, cuando estuvo la fiebre del oro hubo familias que sacaron bastante oro pero al parecer no supieron ahorrar para el futuro”

Esta frase le pertenece a un comunero, pero representa en su justa medida un pensamiento compartido en San José. La minería ha instaurado el desorden y vulnerado dos principios importantes de la socialidad Arakbut *e'pak* y *e'yok*, desear y dar: una persona tiene que demostrar ser generosa dando, no debe acumular y debe redistribuir generosamente los recursos (Gray, 2002b). Pero en los nuevos tiempos los indígenas con grandes motores que lograron acumular un pequeño capital y autosostenerse independientemente mediante la extracción, están lejos de encarnar los valores de la generosidad y son tachados de “ambiciosos”, una actitud que consideran propia de los *amiko* involucrados con la minería. La “ambición” es el deseo de poseer más motores, extraer más oro, tener más dinero, trabajar más horas, y no estar satisfecho con nada. Las personas sostienen que viven en un tiempo de egoísmo y envidia generalizada, dos nuevos sentimientos con una alta carga disruptiva de la convivialidad, favorecido por el desmedro de las prácticas de la economía tradicional que ha cortado las redes de generosidad.

Precisamente, en San José entran en disputa dos tipos diferenciados de intereses: las familias con motor grande (grupo minoritario) y quienes tienen motor pequeño y/o un invitado (grupo mayoritario). Desde que se abrió paso a la modalidad del invitado a inicios del nuevo milenio, el número de *amiko* en tierra indígena no pudo ser contenido ni regulado por la autoridad comunal. Los invitados son figuras problemáticas, nadie reconoce de buenas a primeras tener uno y se les considera la principal fuente de deforestación en el territorio. Independientemente de que a algunas familias les cueste aceptarlo públicamente, invitar un *amiko* a cambio de una regalía es una práctica extendida que las familias con motor grande buscan extirpar. La tensión se evidencia cuando el tema es tratado en asambleas, pero en pocas ocasiones conduce a un enfrentamiento abierto porque en la comunidad la práctica política de la discrepancia se expresa mediante una protesta silenciosa en la intimidad del hogar y la resistencia a acatar las decisiones

comunales. Solo un par de familias se han reubicado lejos del núcleo residencial de la comunidad para evitar posibles enfrentamientos, son las familias discordantes. Los chismes, los rumores y las acusaciones de ser “ambiciosos” amenazan el vínculo comunal; sin embargo, otras fuerzas contribuyen a diluir las tensiones.

Santos Granero (2000) señala que en la Amazonía indígena la disolución de los lazos de convivencia sucede con frecuencia por la baja tolerancia a los conflictos, cuyo génesis es la irrupción de sentimientos contrapuestos a los ideales mismos de la convivencia (parentesco, comensalidad, solidaridad, entre otros). En San José, la mixtura de ambición, envidia y egoísmo, sentidas por los Arakbut como malos afectos, no han conducido a la fragmentación territorial de la comunidad por tres razones principales, entre otras que puedan existir.

En primer lugar, necesitan de los ingresos monetarios que la minería les genera rápidamente, pues a medida que se han relacionado con la sociedad nacional, nuevas necesidades como el acceso a la educación superior se imponen aún cuando resultan restrictivas por sus elevados costos. Sostener a los hijos en la ciudad los empuja a involucrarse más en la extracción o a buscar un invitado (o más de uno). La misma educación secundaria es un factor para trabajar en el oro porque la comunidad solo tiene una escuela de educación primaria. En segundo lugar, el patrón de residencia contrarresta la exteriorización pública de los conflictos. Las personas tienen una casa en el núcleo residencial de la comunidad y un campamento cerca de los depósitos aluviales que explotan. Los mineros con grandes motores generalmente viven en sus campamentos y se acercan a sus casas en la comunidad algunas horas al día. Una última razón proviene quizá del único evento que congrega diariamente a buena parte de las familias: las tardes de fútbol. Desde las cinco hasta las siete de la noche, las personas salen de sus casas y campamentos para participar y mirar el fútbol; se sientan en los alrededores de la loza y en las gradas de madera que han instalado y alientan a los miembros de su familia en competición. En este momento, la bebida gaseosa tiene una gran importancia como líquido socializador, es compartida por todos los miembros de una familia como refuerzo de sus lazos de parentesco. Pero la reunión propiciada por el fútbol también refuerza los buenos gestos de la convivencia, es un momento donde se alivian las tensiones, un espacio ritualizado donde las personas conversan, se bromean, pactan acuerdos, intercambian rumores, resuelven escaramuzas; los niños juegan imitando a los adultos y las bodegas movilizan sus productos, todo esto con la finalidad de reforzar los lazos hacia dentro, hacia la comunidad. Sostengo que esta fuerza que afianza los lazos hacia adentro, aun frágil como es, también se ampara en la percepción de que la vida en el mundo exterior es más dura y caótica que en la comunidad, una idea que es forjada por la acumulación de experiencias con los *amiko* que concluyeron en relaciones fracasadas.

Todos los Arakbut en San José son conscientes de que las relaciones de parentesco que han establecido con los *amiko* están mediadas por el oro, y que cuando este desaparezca dejarán la comunidad porque no tendrían nada que hacer, porque ellos no comparten su “identidad”. Antes de esta decepción, la alianza matrimonial con los *amiko* era deseada y buscada, era una fuente de aprovechamiento del conocimiento del Otro; las familias aconsejaban esta unión porque consideraban a los hombres *amiko* potenciales yernos trabajadores. En definitiva, el aumento de los abandonos de mujeres e hijos, que en teoría se identificarían con el patrilineaje, han llevado a muchas madres a advertir a sus hijas los riesgos de correr la misma mala suerte. Pero este sufrimiento no es exclusivo de las mujeres, los hombres casados con mujeres *amiko* que han sido abandonados también son separados de sus hijos, hecho que les causa mucho dolor.

Reconfigurar sus relaciones con los *amiko* es un camino de largo aliento. Al respecto de los yernos, son más reticentes a actuar o proponer porque quienes lo han intentado señalan que ninguna familia apoyaría tales cambios, ya que todos tienen al menos una hija casada con un *amiko* y restar privilegios sobre el acceso a los yacimientos significaría dejar a unos niños desprotegidos. La otra propuesta que ha circulado varios años sin mucho éxito es echar a los invitados del territorio. El argumento de este punto es claro: ellos son los principales depredadores del bosque, que además se llevan los beneficios fuera de la comunidad.

Un episodio crucial que antecede a las estrategias de re-involucramiento con los *amiko* en el contexto de pandemia, surgió con las políticas nacionales del Gobierno peruano de erradicación de la minería ilegal en la región Madre de Dios. El 29 de octubre de 2019, las fuerzas del orden que implementan las interdicciones del Plan Mercurio¹¹ bombardearon por primera vez las zonas del Pukiri apropiada por “concesionarios” en territorio comunal. Este suceso generó temor entre la población por varias semanas, tenían represalias y venganza, creyendo que tales medidas del Gobierno eran a pedido de la comunidad. Las personas aseguraban que en Delta 1 corrían amenazas hacia algunos comuneros a quienes tildaban de líderes de esta supuesta campaña. Posterior a este suceso, el ambiente se tiñó de un intenso debate a favor y en contra de las interdicciones mineras del Estado peruano. Algunos aseguraban que la interdicción tendría un carácter favorable para la comunidad, pues muchas familias habían perdido el rumbo del sentido común y tenían muchos invitados. Otros expresaban sentimientos contradictorios pues no querían ser perjudicados, aunque creían que la comunidad “había tocado fondo” al no poder controlar la pérdida de los bosques ni la entrada de los *amiko*; en cualquiera de los casos, era extensivo el malestar. Lo que ocurrió en los meses siguientes fue la organización de la comunidad para eliminar la principal figura de los conflictos, los “invitados” y aprovecharon el contexto de la pandemia para reconfigurar sus relaciones con los *amiko*.

La pandemia como marco de acción

La pandemia por COVID-19 representó el momento adecuado para implementar las decisiones que la autoridad comunal había consensuado sobre el reordenamiento de la actividad minera. Desde que el Gobierno peruano anunció la Emergencia Sanitaria a mediados de marzo del 2020, San José de Karene estableció oportunamente un cerco epidemiológico que le sirvió para poner en funcionamiento las medidas de su acuerdo comunal. Estas medidas sanitarias apelaban a la memoria de los *wawie* que afectaron en el pasado a sus familiares (Fausto, 2020) y mantuvieron cerradas las carreteras que los conecta a Delta 1 por unas semanas, ordenaron el aislamiento comunal e impidieron la entrada de ajenos. Esto coincidió con el decaimiento de la actividad minera por las restricciones de tránsito y circulación impuestas por el Estado, ya que el precio del oro cayó y escaseó el combustible, elemento fundamental para los motores.

El consenso al que la comunidad llegó era la expulsión de los invitados y la priorización del trabajo indígena mediante el apoyo económico a las familias desposeídas para que pudieran adquirir un motor y generen ingresos independientes. Es más, se comprometió a las familias con mayor poder económico que disminuyeran sus motores en beneficio de una igualdad formal de las condiciones de extracción. Entre marzo y mayo, las autoridades comunales se encargaron de hacer respetar la decisión y vigilaron que las familias cumplieren su parte, aun aquellas que oponían resistencia.

Sin embargo, el paso más importante viene de la intención de desembarazarse de la dependencia del oro retomando la agricultura. La necesidad de hacer chacras se ha hecho más visible y el año pasado muchas familias empezaron el proceso de la roza y quema, después de mucho tiempo. Para obtener ingresos, cuatro familias han implementado piscigranjas cercas de sus chacras con la esperanza de colocar sus especies en el mercado local. Otra comunidad Arakbut minera cercana, Barranco Chico, con problemas similares a nuestro estudio de caso, ha reubicado su núcleo residencial huyendo de la deforestación minera y ha ingresado a programas de desarrollo productivo del Estado peruano para impulsar alternativas económicas. San José está en la lista de espera del Programa Nacional de Conservación de Bosque que impulsa la reforestación de la selva mediante una transferencia económica condicionada. Al respecto de los “concesionarios” mineros con quienes mantienen un largo historial de conflictos, el camino para desalojarlos del territorio es la vía legal. Un grupo de comuneros de San José están interesados en llevar adelante el proceso de anulación de los derechos mineros, que cuenta ya con un antecedente positivo en las leyes peruanas para la autonomía indígena¹². Por el momento no pueden tomar acciones inmediatas.

A fines de julio de 2020, la enfermedad de COVID-19 alcanzó, al menos, a 70 personas de la comunidad, confirmadas como positivas por prueba rápida. Hasta la fecha que escribo este artículo, solo una mujer de aproximadamente 50 años enfermó gravemente y tuvo una larga recuperación. Los estragos de brote no fueron trágicos, como sucedió en otros pueblos de la Amazonía norte. Sorprendida por la fortaleza de los que resistieron al virus, los Arakbut me comentaban, riendo, que sus cuerpos eran fuertes porque habían sido alimentados de pequeños con productos del bosque, a diferencia de nuestros cuerpos hechos en su totalidad con comida de ciudad. Yo reía con ellos porque esta afirmación, más allá de su contenido veraz, reforzaba el valor que seguía teniendo para la gente de San José sus bosques, los alimentos de la chacra, la carne de mitayo y los peces del Karene, ámbitos donde se reproducen los principios de la generosidad que marcan la convivialidad indígena.

Las alternativas productivas son el primer paso. Si bien el precio del oro no puede ser igualado por la venta de castaña, peces o productos agrícolas, y dejar la minería no es una opción a corto plazo, los vientos de cambio apuntan a reformar las relaciones con los *amiko* y establecer desde la comunidad las condiciones para una convivencia que no repercuta negativamente en las relaciones entre Arakbut. La intención es volver a domesticar lo que ingresa desde afuera, desde el exterior, retomar el control y la agencialidad de los procesos que vienen desde la sociedad nacional con la finalidad de conciliar su inserción en la minería y los ideales de convivialidad.

Notas

¹ El Harakbut se considera una lengua aislada; sin embargo, en los últimos años existe un debate sobre la filiación de esta lengua con el katukina y katawixí, véase William Adelaar (2000). Propuesta de un nuevo vínculo genético entre dos grupos lingüísticos indígenas de la Amazonía occidental: Harakmbut y Katukina. En Luis Miranda. (Ed), *Actas del I Congreso de Lenguas Indígenas de Sudamérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Ver también: Marcelo Jolkesky. (2011). “Arawá-Katukina-Harakmbet: correspondências fonológicas, morfológicas y lexicais”. Ponencia presentada en el Encuentro Internacional de Arqueología y Lingüística Histórica de Lenguas Indígenas Sudamericanas. Brasilia: Universidade de Brasilia.

² Para conocer sobre el posicionamiento estratégico de recursos como el caucho y el oro, que condujeron a la ruptura del relativo aislamiento de la cuenca del río Madre de Dios, a fines del siglo XIX, y a la creación de Madre de Dios como departamento del Perú, véase: Sala i Vila (1996) y García (2003).

³ Comunicación personal.

⁴ En 1978 el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, encabezado por Juan Velasco Alvarado, promulgó el Decreto Ley 20653, Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de Selva y Ceja de Selva, que reconocía la

existencia legal y personería jurídica de las Comunidades Nativas.

⁵ *Amiko* es la palabra harakbut que designa a las personas no indígenas. En este texto, lo uso en su sentido genérico, refiriéndome principalmente a los mineros no indígenas.

⁶ Sobre el caso de otras comunidades nativas vinculadas al trabajo extractivo y la deforestación en Madre de Dios, véase Moore (2018).

⁷ El fenómeno de los matrimonios mixtos se debe al avance de la minería en la provincia. Usualmente, los enamoramientos de mujeres *amiko* comienzan en Delta 1, las conocen en los bares o como dependientas de algún negocio comercial. En el primer caso, es difícil conocer las tareas que desempeñaban, ya que estos suelen ser lugares de trata y explotación sexual. En el otro lado de la orilla, los hombres *amiko* entran en contacto con las mujeres Arakbut a través de sus ocupaciones como peones en los motores de sus padres, de algún familiar o vecino.

⁸ Las mujeres que tienen una participación marginal en la minería buscan generarse ingresos económicos abriendo pequeñas iniciativas comerciales; por ejemplo, las cinco bodegas de la comunidad son administradas por mujeres.

⁹ El Programa Nacional de Alimentación Escolar fue creado en 2011 con la finalidad de garantizar raciones de alimentos en las escuelas de educación primaria.

¹⁰ *Wempu* es un bolso que las mujeres tejen con la fibra del árbol de cético (*Cecropia membranacea*) para trasladar productos de la chacra o contener las raíces de barbasco en la pesca. Problemas como la deforestación y la dificultad del método de hilado del cético, han promovido un *wempu* más popular y colorido, hecho de hilos de plástico que reciclan de los costalillos de rafia.

¹¹ El Plan Mercurio es un mega-operativo policial y de las Fuerzas Armadas que da cumplimiento a los objetivos del Plan Integral contra la Minería Ilegal en Madre de Dios; esto es, erradicar a los mineros ilegales en la región. Para lograrlo, aplican una estrategia de desalojo basada en los bombardeos, el ataque y la destrucción de las instalaciones llamada “interdicción minera”.

¹² Conversación personal Walter Quertehuari, Presidente del Ejecutor del Contrato de Administración de la Reserva Comunal Amarakaeri.

Referencias

AIKMAN, S. (2003). *La educación indígena en Sudamérica interculturalidad y bilingüismo en Madre de Dios, Perú*. Lima: Instituto Peruano de Estudios.

AIKMAN, S. (2009). The contradictory languages of fishing and gold panning in the Peruvian Amazon. *Maritime Studies*, 8(2): 53-72.

BELAUNDE, L. E. (1992). *Gender, commensality and community among the Airo-Pai of western Amazonia (Secoya, Western-tukanoan speaking)* (Tesis de doctorado en Filosofía). London School of Economics.

- BELAUNDE, L. E. (2011). La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos. En Centro Peruano de Estudios Sociales (Ed.), *La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos* (pp. 181-206). Lima: CEPES.
- CROCKER, W. H. (1978). Estórias das épocas de pré e pós- pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-canelas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 68.
- FAUSTO, C. (2020). ‘Vamos fazer lockdown na aldeia’: governança indígena e desgoverno. Nexo [portal web]. <https://bit.ly/2ZlB7n7>
- GARCÍA, A. (2003). Madre de Dios: proceso de ocupación humana y configuración del espacio regional. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). Lima: FENAMAD y IWGIA.
- GOW, P. (1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, 24(4): 567- 582. <https://doi.org/10.2307/2804288>
- GOW, P. (2007). La ropa como aculturación en la Amazonía peruana. *Amazonía Peruana*, 15(30): 283-304.
- GRAY, A. (1986) *And after the Gold Rush...? Human Rights and Self-Development among the Amarakaeri of Southeastern Peru*. Dinamarca: IWGIA.
- GRAY, A. (2002a). *Los Arakmbut de la Amazonía peruana: Mitología, espiritualidad e historia*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- GRAY, A. (2002b). *El último chamán. Cambio en una comunidad Amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- GRAY, A. (2002c). *Derechos indígenas y desarrollo. Autodeterminación en una comunidad amazónica*. Lima: IWGIA y el Programa para los pueblos de los bosques.
- INSTITUTO DEL BIEN COMÚN (IBC). (2020). Madre de Dios: Análisis de la deforestación en San José de Karene. Hoja Informativa N.º 5. Lima.
- KELLY, J. A. (2005). Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1): 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>
- MOORE, T. (2003). La etnografía tradicional arakmbut y la minería aurífera”. En B. Huertas y A. García (Eds.), *Los pueblos indígenas de Madre de Dios. Historia, etnografía y coyuntura* (pp. 58-90). Lima: FENAMAD y IWGIA.
- MOORE, T. (2018). La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originarios. En Chirif, A. (Ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático* (pp. 195-222). Lima: IWGIA.

- OVERING, J. and Passes, A. (2000). Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. En Overing, J. and Passes, A. (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Londres y Nueva York: Routledge.
- PINEDO, D. (2014). *The Politics of Sociality: Social Networks and Indigenous Mobilization in Peruvian Amazonia* (Tesis de doctorado en Filosofía) . Universidad de Florida.
- RÁEZ, E. (2009). Viene más pobreza. *Perú: El problema Agrario en Debate*, SEPIA XIII.
- SALA I VILA, N. (1996). Apuntes sobre una región de frontera la creación del Departamento del Madre de Dios (Perú). En García Jordán, P. (Coord.), *Las raíces de la memoria: América Latina, ayer y hoy*. Quinto Encuentro Debate.
- SANTOS GRANERO. (2000). The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazon. Em Overing, J. and Passes, A. (Eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 268-287). Londres y Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203184653-15>
- SUEYO, A. y Sueyo, H. (2017). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura.
- TAVERA, T. (2017). Transformaciones socio-espaciales y fortalecimiento de la minería ilegal en el departamento de Madre de Dios. Documento. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VILAÇA, A. (2002). Making Kin out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2), 347-365. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.00007>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonia society*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226768830.001.0001>

Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)

Kurunavirus. An urarina look at the creation of diseases and new contagions in the Chambira river basin (Peruvian Amazon)

Kurunavirus. Um olhar urarina sobre a criação de doenças e novos contagios na bacia do rio Chambira (Amazônia peruana)

Emanuele Fabiano
Samuele Nuribe Arahuaata

Artículo de investigación

Dossier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19

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

Fecha de envío: 2020-07-06 **Devuelto para revisiones:** 2020-11-03 **Fecha de aceptación:** 2020-11-23

Cómo citar este artículo: Fabiano, E., y Arahuaata S.N. (2021). Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana). *Mundo Amazónico*, 12(1), 187-200. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88921>

Resumen

Los Urrarina del río Chambira (Amazonía peruana), al igual que otros grupos y comunidades indígenas de la región, enfrentan nuevamente un evento epidémico potencialmente catastrófico. A pesar de la falta de conocimiento sobre los efectos o la forma de propagación de la nueva enfermedad y valiéndose de la poca información disponible, respondieron con prontitud frente a la propagación del COVID-19 disponiendo el cierre de acceso a la cuenca y adoptando medidas de auto aislamiento. El presente artículo es una reflexión sobre la experiencia de estos últimos meses, y nace a raíz de varias conversaciones que tuvieron lugar entre los dos autores a lo largo de todo el periodo de cuarentena. El texto plantea una discusión sobre el coronavirus (*kurunavirus*), su origen y propagación, valiéndose para ello de un mito urarina inédito que relata la creación de las enfermedades. Finalmente, se resalta cómo el discurso mítico, al contradecir las interpretaciones meramente biológicas, confiere un origen social a las enfermedades infecciosas, cuya vacuna se vuelve efectiva a través de la autonomía y la organización, únicas estrategias virtuosas para enfrentar la emergencia actual.

Palabras clave: Urrarina; Amazonía peruana; origen de las enfermedades; mitología urarina; COVID-19.

Emanuele Fabiano. Pontificia Universidad Católica del Perú - PUCP, Grupo de Antropología Amazónica - GAA. efabiano@pucp.edu.pe

Samuele Nuribe Arahuaata. Profesor urarina originario de la C.N de Nueva Unión, río Chambira, Loreto, Perú.

Abstract

The Urarina of the Chambira River (Peruvian Amazon), like other indigenous groups and communities in the region, are once again facing a potentially catastrophic epidemic event. Despite the lack of knowledge about the effects or the way the new disease is spreading, and using the little information available, they responded promptly to the spread of COVID-19 by arranging for the closure of access to the basin and adopting measures of self-isolation. This article is a reflection on the experience of the last few months, and arises from several conversations that took place between the two authors throughout the quarantine period. The text raises a discussion about the coronavirus (*kurunabirus*), its origin and spread, using an unpublished Urarina myth that tells the creation of the diseases. Finally, it highlights how the mythical discourse, by contradicting the merely biological interpretations, confers a social origin to the infectious diseases, whose vaccine becomes effective through autonomy and organization, the only virtuous strategies to face the current emergency.

Keywords: Urarina; Peruvian Amazon; origin of diseases; urarina mythology; COVID-19.

Resumo

Os Urarina do Rio Chambira (Amazônia peruana), assim como outros grupos e comunidades indígenas da região, enfrentam mais uma vez um evento epidêmico potencialmente catastrófico. Apesar da falta de conhecimento sobre os efeitos ou a forma como a nova doença está se espalhando, e utilizando as poucas informações disponíveis, eles responderam prontamente à propagação da Covid-19, providenciando o fechamento do acesso à bacia e adotando medidas de auto-isolamento. Este artigo é uma reflexão sobre a experiência dos últimos meses, e surge de várias conversas que ocorreram entre os dois autores durante todo o período de quarentena. O texto levanta uma discussão sobre o coronavírus (*kurunabirus*), sua origem e propagação, utilizando um mito urinário inédito que conta a criação das doenças. Finalmente, destaca como o discurso mítico, ao contradizer as interpretações meramente biológicas, confere uma origem social às doenças infecciosas, cuja vacina se torna eficaz através da autonomia e organização, as únicas estratégias virtuosas para enfrentar a emergência atual.

Palabras chave: Urarina; Amazônia peruana; origem das doenças; mitologia da urarina; Covid-19.

“La enfermedad llega, y viene de lejos”.

Manuel, hermano mayor de Samuel, se queda en silencio cuando le pregunto sobre la situación por el Chambira, ahora que el contagio llegó a Perú. El estado de emergencia ha sido declarado en todo el país; muchos confían en una resolución rápida, mientras la enfermedad que recién empezamos a conocer llega de Europa y sigue percibiéndose como una amenaza lejana. La respuesta de Manuel tarda unos segundos. Los sonidos que entran por su teléfono llegan a mí oído: pasos pesados arrastrados encima de un piso de tablas; las voces de fondo se mezclan hasta crear una lengua incomprensible, entrecortada por golpes rítmicos, un ruido metálico de un viejo motor *peque-peque*. “Me encuentro en una bodega comprando –me contesta finalmente Manuel–, nadie sabe nada, por el momento. Nadie se preocupa”. Me explica que cuando llegó, a primeras horas de la mañana, todas las bodegas de Ollanta, un pueblo ribereño ubicado en la boca del río Chambira, seguían cerradas. “Las personas no saben mucho –sigue explicándome–, dicen que es algo que se parece a una gripe. Primero ha salido de los chinos, después pasó por los gringos y ahora está en Perú, pero aquí está todo normal”. Está comprando gasolina, brea y clavos para la construcción de un nuevo bote. Pienso que, si la propagación del contagio se da con la misma rapidez que parece haber caracterizado el contagio en Europa, no pasará mucho tiempo antes de que las autoridades comunales decidan cerrar

la cuenca. Navegando río arriba, ya pasando Nuevo San Juan, a menos de una hora en bote de Ollanta, el río Chambira entra en territorio urarina y la señal telefónica empieza a perderse, hasta desaparecer. Pienso aprovechar el poco tiempo que Manuel pasará en la bodega para abastecerse y conseguir las herramientas que necesita para asegurarme de que él pueda llevar, además de mis saludos para su padre y el resto de la comunidad, unas pocas informaciones de primera mano, y que así todos estén enterados de la seriedad de lo que se nos viene más adelante. Así que aprovecho para conversar, le pregunto acerca de las comunidades urarina: ¿Se están organizando?, ¿están pensando en medidas de protección? Manuel trata de explicarme que, si algo está llegando, una nueva enfermedad, la mayor parte de las personas no están enteradas de las consecuencias o de lo que está ocurriendo en otras regiones del país.

La experiencia urarina de las epidemias está constantemente asociada a la distancia, a la lejanía, a una presencia amenazadora que con su llegada atenta contra la autonomía de las comunidades o a un acto de violenta prevaricación. Según una percepción errónea, la población urarina que hoy vive en la cuenca del río Chambira-Urituyacu y Corrientes, a diferencia de muchas otras sociedades indígenas en el Perú, parece haber permanecido en un estado de relativo “aislamiento”. Si bien es cierto que debido a la longevidad de los modelos de explotación de tipo patronal y a que por razones histórico-geográficas las actividades del pueblo Urrarina se han concentrado en las cuencas en las cuales habitan, la presencia de personas foráneas tuvo una incidencia profunda en los mayores acontecimientos socio-económicos que caracterizaron la vida urarina durante todo el siglo XX. Lo prueba la frecuencia con la que el pueblo Urrarina ha sido afectado por eventos epidémicos, lo cual demuestra no solamente un contacto permanente y constante con la población no indígena de la región, sino también cómo estos contactos han seguido modelos de explotación sistemática de la población local por parte de colonos y agentes no indígenas. Manuel sigue hablando, no está lloviendo y la señal es buena. Levanta la voz para que sus palabras no desaparezcan absorbidas por los ruidos del puerto: “La gente dice que las enfermedades llegan por río; y esta no es una novedad: también los viejos dicen lo mismo. Los ayahuasqueros¹ saben eso muy bien. Con la gripe es lo mismo. Dicen que esta nueva enfermedad es como una gripe, pero más fuerte y busca a los viejos y a los enfermos primero...”.

Hablamos un rato más, me cuenta de su bote y de su esposa, luego nos despedimos con la promesa de comunicarnos nuevamente lo más pronto posible para que pueda actualizarlo y de que él se encargará de advertir a la gente de la comunidad, sobre todo a los mayores. Manuel, al igual que otros hombres y mujeres de su edad, conoce los efectos que podría tener una nueva epidemia. Es una lección que se aprende a través de los cuentos de los padres y por experiencia propia: si una simple gripe aún sigue matando, ¿qué podría ocasionar algo “más fuerte”? “La enfermedad llega”, me dice antes de despedirse, luego de una larga pausa “¡y viene de lejos!”.

Busca el pelo, encuentra la cura.

El 19 de abril hablo con Emanuele, co-autor de este artículo. Él, al igual que yo, se encuentra separado de su familia a causa del estado de emergencia decretado en todo el Perú desde el 16 de marzo. Conversamos con frecuencia, y cuando lo hacemos, nos detenemos en especulaciones sobre las posibles consecuencias de la propagación de la enfermedad entre las comunidades urarina de la cuenca del Chambira. Debido a la falta de comunicación y al relativo aislamiento de muchas de estas comunidades, no es posible alcanzar un claro entendimiento respecto a la situación actual, al punto de que, en las últimas semanas, en reiteradas ocasiones, rumores de contagios han pasado de boca en boca, de comunidad en comunidad, a través de la radiofonía. Simples chismes, en el mejor de los casos; otras veces se trata de malentendidos o informaciones equivocadas, que al salirse de control alimentan miedos e incertidumbre. A pesar de que no tienen datos oficiales ni testimonios directos de contagio, las noticias corren y con ellas aumenta la preocupación.

Ya es de noche cuando termino mi trabajo, pero antes de acostarme, me comunico con Emanuele con un mensaje: "Mira esto, dicen que es cierto". Quiero saber qué opina al respecto. Luego, acompaño mis palabras con una imagen de fondo azul, en la cual aparece un mensaje que dice lo siguiente:

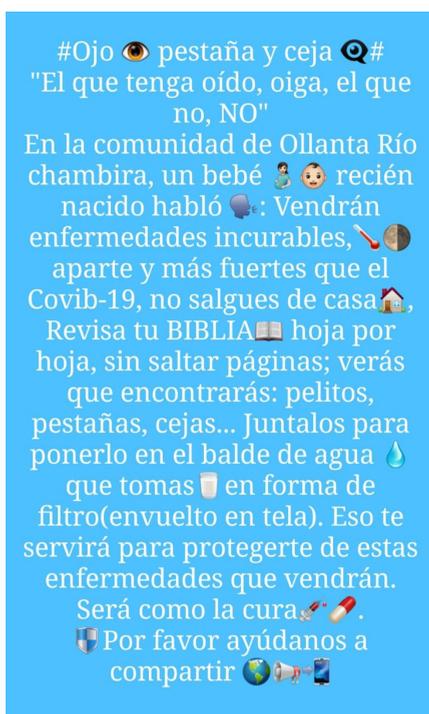


Figura 1. Autor/a desconocido/a, abril 2020.

Nos reímos con gusto cuando me contesta que confía más en los *aaïi*, un tipo de cantos urarina que se usan para sanar distintas patologías y que, si lo de tener pelos fuera cierto, él estaría protegido de cualquier enfermedad y por mucho tiempo (Fabiano, 2014; 2015). La noticia de que el hallazgo de pelos hubiera podido representar un recurso para una cura, le comento, ha tenido una gran difusión, y fueron muchas personas las que, al enterarse del mensaje, emprendieron una búsqueda cuidadosa. A medida que iban revisando las páginas de sus biblias, encontraban pelos que luego juntaban y fotografiaban. Con cada foto, una persona más quedaba convencida, e invitaba a los demás a que hicieran lo mismo. Al parecer, nadie contaba con una verdadera explicación; sin embargo, seguían encontrando pelos en gran cantidad, al punto de que, incluso los que en un principio tomaron el mensaje como una broma, quedaron confundidos al enterarse de que sí, en realidad lo que decía el mensaje parecía cierto.

Yo mismo me enteré por mi hermano Salomón; después pregunté a un amigo que se encontraba en Ollanta, y él me dijo que esto no estaba sucediendo solamente en su casa, sino también en pueblos cercanos, a lo largo de todo el río Marañón.

Junto a Emanuele nos preguntamos qué diría un anciano al respecto, qué nos comentaría un *ayahuasquero* al enterarse del mensaje. “Hace falta quien tome ayahuasca para que confirme qué es lo que está pasando en el mundo – sugiero a Emanuele –. Ya son pocos los buenos *ayahuasqueros*, habría que buscar a uno legítimo para confirmar, para que le podamos preguntar si es cierto lo que dice el mensaje. Con toda seguridad podría ver con mucha más claridad lo que está ocurriendo”.

Un “buen *ayahuasquero*” (*jaera*), además de tener mucha experiencia en la preparación del macerado a base de *ayahuasca* (*kuaairi*) y del canto empleado para que este sea eficaz y no resulte peligroso durante su ingesta, es también la persona cuyas capacidades permiten hacer de trámite entre Nuestra Tierra (*Kana Atane*), es decir, el mundo que como humanos ocupamos, y el Mundo del Cielo (*Kuanra Nenaja*), donde viven los Arara. Además de desempeñar la función de terapeuta, es el responsable de la sobrevivencia y la salud de los miembros de su propio grupo y, más en general, de la humanidad entera (Fabiano, 2020).

Tales conocimientos y la importancia de esta función se originan en un tiempo mítico, en el cual *Kana Kuaaïnera*, Nuestro Creador, a través de la creación de *inunu* (*Banisteriopsis caapi*) e *akaa* (*Brugmansia suaveolens*) concedió a sus hijos, los humanos que en este entonces poblaban la tierra, alimentos y cuidados, permitiendo, por lo tanto, que prosperen. Aun hoy en día la presencia de los *ayahuasqueros* es reconocida como una condición necesaria para que las chacras sean fértiles y productivas, los animales aumenten y los humanos sepan cómo sanarse de las numerosas enfermedades que nos pueden

afectar. Así como de los ataques de los espíritus *ijniaene*². Esto demuestra no solamente la relevancia de esta función, sino también la responsabilidad personal que cada *jaera* asume frente al resto de la comunidad, su grupo y su propia familia.

Para entender cómo un *jaera* actual está en la capacidad de reconocer las enfermedades, identificar sus causas y finalmente sanarla, es preciso conocer cómo estos conocimientos llegaron a los humanos. El mito se refiere a un tiempo lejano, los albores de la humanidad actual, una época en la cual Kana Kuaaünera (Nuestro Creador), padre y gobernante del mundo de los Arara, al enterarse de la falta de alimentos en la tierra, decide donar a sus hijos humanos plátanos, yuca, camote, etc., para que ellos puedan alimentarse. A pesar de sus buenas intenciones, el primer intento del Creador termina en un fracaso: la fuerza contenida en los alimentos, debido a su alta concentración, actúa como un veneno, y los humanos después de consumir los vegetales terminan falleciendo. Fue así que Kana Kuaaünera tomó la decisión de dejar en los nuevos alimentos solo la cantidad de fuerza necesaria y de concentrar el excedente en dos plantas –*inunu* y *akaa*– cuyas propiedades resultaron extremadamente beneficiosas.

Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con los primeros cultivos, Kana Kuaaünera comprende la peligrosidad y considera más prudente probarlos personalmente antes de donarlos a la humanidad. La ingesta de estas plantas se revela una poderosa herramienta que permite acercar los humanos al mundo de los Arara, estableciendo una forma inédita para interactuar y dialogar, intercambiar conocimientos y conocer al mundo. Si son empleados de modo responsable, respetando algunas indicaciones, estos conocimientos garantizarían la vida de los humanos; en caso contrario, alimentarían desconfianzas y engaños, y podrían convertir a las personas en *ijniaene*, espíritus dañinos propagadores de enfermedades.

A pesar de la prudencia de Kana Kuaaünera, no todos los habitantes del Mundo del Cielo comparten su decisión y en su impaciencia y rebeldía, Neuri, un ser vinculado a la Gente del Cielo (*Arara*), decide donar a la inexperta humanidad estos valiosos conocimientos.

Su acto de generosidad, sin embargo, termina difundiendo las primeras enfermedades, las cuales, como avispas, empiezan a picar a las personas, enfermándolas; alimentando, además, la discordia y determinando la comparsa en la tierra de los primeros brujos (*benane*). Cura y enfermedad nacen así al mismo tiempo.

Sin embargo, es otro el mito que relata el origen de las distintas enfermedades que hoy en día afectan a la humanidad: una historia de muerte y venganza, de la rabia descontrolada del *jaera* que se convierte en enfermedades, que vale la pena conocer íntegramente.

Como se crearon las enfermedades.

[versión en urarina³]

Niijetau leeiijn kacha kani kuraajai sijiiri neein kuraajai leeiijn kacha, nii jetaute nii jetaute aitukuuaje aitukuuaje kuaairi kuuane aite, kani chaelai, chaelai kani enüia ichanaaneein aianüne tabaäü enüia rürünerateraaünicha naa jetau naeenaje, chaae kacha ichananeein aianüne een kacha kataitakareeünicha naain jetau aite, kani kabelarai ichanaa neein aianüne, kabelarai kataitakareeünicha naain jetau aite, chaaen taibiae ichanaaneein aianüne taibiae kataitakareeünicha naai jetau aite aitukuuaje aitukuuaje, nii jana jetau te dede rainari siri dede rainari siria jaaün jetau kü jetau chaeritae: kauachaajeeüra kaairi charijieeiniji chatuuneein bakaüa ichanaaneein aianüne kauachaajeeüra kaairi naain jetau chaeritae, rei kumasai rei jetau aite, charijieeiniji bakaüa ichanaaneein aianüne tabara chuaae kaa kani rainari tukuetaain chuaae kani üsi biine tütetüteriin ruuaje nichaae sarüriin, jeen üünraa cherurara binaeenera kunelatee kunelateeniiüra katanaka rainari naain ruuaje nichaae sarüüra, naain jetau aite naain jetau aitukuuaje aitukuuaje rei, nii jana jetau te nituuanii baia jetau inaae kuneteküre kü jetau kuaairi kuua jana kunetekürüüa jaaün kü jetau akaaürü rei een kani baibiji chuaae jaüatiin kü jetau laüjüaain nenatete, kü nenatetuaa jaaün jeen üünraa chajaainra faaüte kuitüküüüicha aansai, naain jetau kü kani kaniichürüüa naain ekuun laüakane jaaün, nii jaaün jetau jeen üünra chajaainra kajiiara faüüachaaüra naa jetau, nii jaaün jetau te kü akaaürü rei nuua nuuakiin jetau aain küüani nekürüjüaain kü nenatiia, nii jaaün jetau kü “kaakaina, kakainaa, kaakaina kakainaa” naain jetau kü nenatiia kü nenatiia nuuanuuakiin jaaün jetau kü, jeen chajaainchaa faüachaaüra kajii faüachaaüra naain jetau kü kaniichürüüa, nii jana jetau te inaae aain neein jetau akaaürü aktiia jetau jaaun naain kü meleniia üüe, ni jaaün jetau uaa kü jetau kürüüakutaain kü jetau faujuaain suurüüa kü faujuaain suuin kü jetau kuütüri muluurüa kü kuütüri muluun jetau kani enakataaün jetau naajuain jabübükürüüa jabübükürüüa jaaün kü: küraai, küraai, küraai, küraai naain jetau naain lureri kuuriniia läüne läüniia, läüne läüniia jaaün jetau te jaaja, jaaja, jaaja kuaiteeü kuaiteeüra naa nii jaaün jetau te kuaiteen siituaa jaaün: tai tai tai tai tai küraai, küraai, küraai, küraai nanaai jetau katü kürai küraaianaain läüne läüniia nii jaaün jetau te inaae inaae inuuneein teeürüüa baia jetau inaae kü jianeein ratiriiüre, jianeein ratiriiürüüa jaaün jetau te akaaürü kaajietukuriin jetau aitukuuaje airekuuajii nerera naain jetau tabara chuaae üsi biine tütetaain jetau chuaae nii rainari tukuetaain ruuaje nichaae sarüüa. Uua jeen kani cherura binaeene kunelatee kunelateeniiüra katanaka rainari naain sarüüa, nii jana jetau te fuu nirijieein baikiin tijaeekiin jetau inaae laü, laü, laü, laü laü laü laü naa, nanaain jetau baikiin tijaeekuua nii jaaün jetau te inaae nituuaniiiane jaaün kaüüin jetau, jeen chajaächetera kanara kanara sunaara nenatekera nenatechaachera, naain jetau kü eta jekaa jekaa kaain kü nenatetuaa kü nenatetiin jetau kaakaina kakainaa, kaakaina kakainaa naain

nenatetuua jaaün nenatetuua jaaün jetau te uua inaae jetau lüüekutariin januri kataaün takaain terüüüituuu, neterüjüüaituuu nii jana leeucha jetau te kuaiteen uua kumaaiichaaünra naain jetau üsi ruuan jetau kakaakajaain nichaatiia, kuaiteen jetau januri kataaün takaain neterüjüüaituuu, jaasusu nii jana jetau inaae laaen kajiianeein laü, laü, laü, laü laü laü naa jetau kani rainari jiarana, inaae kaniichane jaaün, nii jana jetaute ne rei ukuala nii sjiüri ukuala nii jaaün jetau te rei bereekürü rarariin jetau ke barebareriin jetau jeen üünraa raütari raütariira kumerira binaaenera kuaaritaaiira katanaka rainari” naa jetau naa jaaün jetau te inaae küraakiin küüin jetau küraturae, jeen naainra kana temürara küüinra tüjüeteniiüra katanaka rainari naa jetau, naain letuaa kana temüra küüa kuina. Nituuanein jetau inaae kana temüra küüin inaae kanijie, nituuanein jetau te nekuaaünelü kaa saraanfi, itulere jaseri, itulere üjüee, narunaa, nuta küna, itulere een itulere kuütüri küna, itulere nekuaaünaelü saraanfi neein küüacha lemütiincha küüacha kuduuaikiin kani künai küüani künai. Nituuanein jetau te nekuaaünelü kaa saraanfi.

[versión en castellano]

En los tiempos antiguos había un hombre llamado Sijiüri. Este hombre, cuando tomaba ayahuasca, decía:

- Si me muero por culpa de la lupuna⁴, sacudiré a [los *ijniaene* de] la lupuna; si muero por culpa de las personas, haré desaparecer a las personas; si muero por culpa de las serpientes, haré desaparecer a las serpientes; si muero por culpa de los otorongos⁵, haré desaparecer a los otorongos...

Así siempre decía Sijiüri.

El hombre tenía un *rainari*⁶ del cielo y cada tanto hablaba con él:

- Si alguna vez los *bakaiia* me atacan, me tienes que defender. ¡Sé bueno en defenderme, mi mascota!

Sijiüri decía a su esposa:

- Si es que muero por culpa de los *bakaiia*⁷, coloca sobre una tabla este *rainari* y préndele fuego, luego suéltalo en el río y dile: “Anda y haz víctimas de los que han matado a tu dueño!”.

Así siempre decía Sijiüri.

Después de un tiempo lo atacaron mientras estaba tomando ayahuasca, entonces al ver que estaba siendo atacado, saltó encima de una de las vigas de la casa y desde allí comenzó a cantar, *kakina, kakaina, kakaina*, y los que lo estaban persiguiendo le dijeron:

- ¡Bájate, maldito, aquí vas a ver lo que te vamos a hacer!

Pero él no hizo caso y se quedó sentado, cantando. Así que nuevamente los demás insistieron:

- ¡Bájate, maldito, aquí vas a ver lo que te vamos a hacer!

Aun así, él se convirtió en *ain*⁸ y siguió cantando, *kakina, kakaina, kakaina*.

Los demás siguieron insistiendo para que baje:

- ¡Bájate, maldito!

De tanto insistir, ya convertido en *ain*, el hombre saltó desde arriba rugiendo, *jaauun*. Al ver que saltó, los que lo estaban esperando lo rodearon y lo mataron a golpes; luego, le cortaron la cabeza y empezaron a jugar con ella, como si fuera una pelota. Cuando lanzaron la cabeza, esta se revolcaba y sonaba, *küraai, küraai, küraai*. Al ver esto, los hombres que habían matado a Sijiüri se reían *jaaja, jaaja, jaaja* y dijeron entre ellos:

- Hazlo de nuevo, hazlo de nuevo...

Entonces cuando lanzaban la cabeza en el suelo sonaba *tai tai tai tai tai*, y decía *küraai, küraai, küraai*.

Después de haber hecho esto, regresaron a la casa. Inmediatamente, la mujer de Sijiüri salió e hizo lo que su esposo siempre había deseado. Hizo tal como le había indicado cuando estaba vivo.

Ella dijo:

- Él siempre me lo decía y tengo que cumplir con su deseo.

Entonces hizo lo que Sijiüri quería: buscó una tabla, encima de ella prendió fuego y colocó el *rainari*. Luego soltó la tabla en el río para que se la llevara la corriente, y dijo:

- ¡Anda y haz víctimas entre los que han matado a tu dueño!

Cuando lo soltó vio que estaba bajando por el río y sonaba *laii, laii, laii, laii, laii, laii*.

Mientras tanto, los que habían matado a Sijiüri decidieron celebrar.

- ¡Vengan, vamos a cantar la canción de nuestra víctima!

Se agarraron en parejas y empezaron a bailar y a cantar: "*kakina, kakaina, kakaina*".

Mientras estaban celebrando, algo partió por la mitad a uno de ellos, y otra persona dijo:

- Ya me estoy sintiendo mal-; y se acercó a la candela para calentarse. Mientras se calentaba empezó a cantar la canción: “*kakina, kakaina, kakaina*”

Así que algo lo partió a él también por la mitad.

El *rainari* empezó a sonar *laii, lai, lai, lai lai lai lai*.

El hermano menor de Sijiüri juntó a todos sus hijos y habló a *rainari*:

- Mira mi rostro, soy yo *katanaka*⁹ *Rainari!*-, al decir esto, *rainari* empezó a calmarse-. Ve al Origen y cálmate por allá.

Así lo mandó al Origen y *rainari* desapareció.

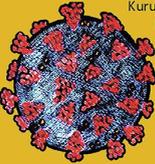
Así fue cuando se crearon el sarampión, la gripe, la diarrea, el vómito, la conjuntivitis, el dolor de cabeza. Así fue.

#liLureriAsaaechaNeeü – #Quedate en casa

Kurunavirus

raru kúna naajuaiüri aina ne. Jataain inaae ala ne te rautiin neraisine.

Cha kurunavirus ne chatuanein ichareei ii nenajaü türüüne kuataa



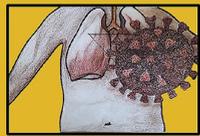
Kurunavirus te leinjün künai enaacha kacha müküera ne, jaseri tukuanlia, nete rautiin nerainaa naineniaska kana müküüne, rakatena rijjicha, tabaaürü ke te kaaün uure. Juaareein kacha te müküe, biinaakürü te jataain enaacha müküe.

Chatukuanein kacha müküe

Nii künai kurunavirus te jasaäkane aina akaü rijjijeein kana kaje mitúnaa kaje kaaünein kacha ke nerae, eta biji müküüne, eta rei ereein chaen nii künai aina nena kuaaka akaü kuaaka naja küüani kaje kuaaünein.

Chatukuanein nii künai aina nia chünukuua ii nenajaü nena naja kuitüküreei

Nii künai aina nia kacha ne te: Rautelanaala naunaain, jaberuku kúna, aterujueein, lenune kujuaitelanaala, kaeletajeein, amianeneenetuje lanaala, raru eluunu, ajaa,



li nenajaü türüüne kurunavirus naja jereneine:

- li nenajeü neeü, neseeü kuelanaala chaen leeuchaaürü nenaajaaürü türüelanaala.
- Eta aina arajjin netaujiae lanaala, nekuatijianaa ke, barüüe aina amianena ke, beseta ke chaen eta aina netaujaain barüüe kue lanaala.
- li nenajaü türüüne leeucha kaje ünakaürü kachaaürü, rüküüle ke nekuretenakaürü, enüüa ke amianenakaürü chaen nese kaje ünakaürü naja jeerelanaala nabana üüaain inara ke neralaaürüüa ne kuataa.
- Suruenaain inara biji küleeküche akaü aina jabuun ke.

¡Chünukuua kaaün künaitia naja kuarakiche ne, rei aitüküche te nenajaüüacha neene, biinaakürü ruua türüe lanaala!



Texto elaborado en castellano por: Emanuele Fabiano; revisado por: Juana Cabrera y Celina Albanus; traducido al idioma urarina por Jerry Inuma López; revisado y corregido en idioma urarina por Samuel Nuribe Arahuata. Diagramación y dibujos por: Juana Cabrera y Hugo Rodríguez.

Figura 2 - Debido a la falta de señal telefónica o internet, el material informativo ha sido pensado como un “guión” que puede ser leído por radiofonía. El texto fue elaborado en castellano por Emanuele Fabiano, revisado por Juana Cabrera y Celina Albanus; fue traducido al idioma urarina por Jerry Inuma López, y revisado y corregido en idioma urarina por Samuel Nuribe Arahuata. La diagramación y dibujos estuvieron a cargo de Juana Cabrera y Hugo Rodríguez. Abril 2020.

En mayo comienza a circular la noticia de que el alcalde de Trompeteros y otras 15 personas se encuentran en cuarentena en la ciudad de Nauta, luego de recorrer las comunidades del río Corrientes en una embarcación en la que viajaban varias personas positivas de COVID-19¹⁰. La noticia empezó a rebotar de comunidad en comunidad, de radiofonía a radiofonía.

Logro comunicarme nuevamente con Manuel, no se sorprende cuando le cuento de Trompeteros y de cómo se ha puesto en peligro la vida de muchas personas. Él me comenta que por el río Patoyacu cuentan que en los últimos días muchos reportan casos de personas enfermas y que la pandemia se está expandiendo por el río Corrientes. No sabe cuantificar el número de enfermos, tampoco sabe decirme si todas las informaciones son de fiar; sin embargo, me dice que muchos ya tienen miedo, y que se han convencido de que algo grave está ocurriendo.

A pesar de que a los pocos días del inicio de la emergencia sanitaria decidieron controlar el ingreso a su territorio, bloqueando cualquier acceso a la cuenca, temen que el número de casos de infectados pueda crecer rápidamente, sobretodo por culpa de los comerciantes o de los trabajadores de la petrolera¹¹. En ese momento, la enfermedad no llega todavía al Chambira, pero ahora se percibe su cercanía. Me dice que se habla de una joven urarina y de su hija contagiadas, quizás de una familia entera o de un profesor de visita, originario de otra comunidad. No es fácil entender cuando se trata de una falsa alarma, me confía con sinceridad. Pregunto entonces a Manuel cómo piensan enfrentar en su comunidad esta situación, ahora que el peligro ha aumentado. Me contesta que se quedarán en casa, como siempre hicieron en el pasado:

“La gente de la comunidad ha entendido que tienen que enfrentarse al virus con sus propios recursos, recurriendo a sus conocimientos. Ya tenemos experiencia de eso y sabemos que la forma mejor es ‘quedarse en casa’, como le dicen ahora.”

No puedo dejar de pensar en las casas de las comunidades, en la decisión que las familias de Nueva Unión tomaron hace más de un año de dejar la quebrada Espejo, en donde vivieron por décadas, para reubicarse en la ribera del río Chambira, un lugar inhóspito, afectado por derrames, sin chacras y sujeto a inundaciones estacionales por largos meses cada año. Manuel sigue hablando, y me explica:

“Nos quedaremos en las casas que hemos dejado, ya casi todas las familias volvieron a la antigua comunidad, en la quebrada. Ya no es sano quedarse aquí. La gente ya volvió y se quedará en su casa, que es donde vivíamos antes. Ya se están cultivando nuevamente las chacras, están arreglando los techos... Esperarán hasta que pase todo, como siempre se ha hecho en estos casos.”

La posibilidad de recibir el bono universal familiar prometido por el Estado peruano no se menciona ni una vez en nuestra conversación. Sin

embargo, muchos esperan que las ayudas económicas permitan saldar las deudas que han contraído con los comerciantes, a los cuales acudieron durante estos meses de emergencia, comprando a crédito jabón, arroz o combustible. Manuel me comenta que al no tener chacras, muchas personas se han endeudado para comprar alimentos. Junto al constante aumento del número de contagios en el Distrito de Urarinas, crece también la preocupación: ¿levantar el bloqueo, viajar hasta Concordia y quizás recibir algo no significa exponerse al virus?

Terminamos de revisar el mito sobre el origen de las enfermedades y se me ocurre preguntar a Samuel si cree que el riesgo sea justificado, si piensa que las comunidades recibirán un beneficio real accediendo a las ayudas prometidas.

- Quizás esta vez nos será suficiente mirar la enfermedad y decirle: “Mira mi rostro, soy yo katanaka Rainari!”, para que desaparezca... – sugiero, con preocupación.

Samuel se ríe con gusto, se burla y me dice *biinaa* (viejo) cuando menciono los “cuentos de los antiguos”, luego contesta:

- Probablemente esta vez no funcionará; aun así, al enfrentar la enfermedad muchos se darán cuenta de que no tenemos que esperar siempre que alguien venga y nos diga qué hacer, y que haciendo las cosas juntos podemos lograrlo.

Notas

¹ Término empleado en castellano regional por los urarina para identificar la persona que además de preparar los macerados a base de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) también está familiarizada con los principales cantos terapéuticos (*para mayores detalles, véase Fabiano, 2019; 2017*)

² El término *ijinianeene* o *nijniaene* identifica una categoría muy amplia de entidades no humanas cuya característica principal es la de poseer las habilidades necesarias para perseguir y ejecutar ataques patógenos hacia los humanos, empleando dardos invisibles o raptando el espíritu de la víctima (Fabiano, 2020)

³ Grabado en la C.N. de Nueva Unión, enero 2019. Narrador: Medardo Arahuata Manizari; transcripción: Samuel Nuribe Arahuata, Humberto Nuribe Arahuate; traducción: Samuel Nuribe Arahuata, Emanuele Fabiano. Una primera versión del mito ha sido recopilada por Emanuele Fabiano en 2014. La transcripción completa que presentamos aquí corresponde a una nueva grabación de la misma versión realizada en 2019, en el marco del proyecto participativo “Naaürüüa Urarinaaürü - Lo que cuentan los urarina”, que tiene como objetivo la recopilación, transcripción y traducción de una parte de la literatura oral del pueblo urarina y cuyos resultados serán publicados integralmente en los próximos meses.

⁴ *Ceiba pentandra*.

⁵ *Panthera onca*.

⁶ *Megasoma actaeon*. Las cabezas de este coleóptero son usadas por los *jaeri* urarina en la fabricación de la *kumai*, una corona de forma circular de fibras vegetales ornada con plumas. Es usada durante la ingesta de macerados psicótopos.

⁷ Término empleado como sinónimo del étnonimo *candoshi* y que, por extensión, es empleado por los urarina para identificar poblaciones indígenas guerreras que practican el canibalismo y se caracterizan por tener un *éthos* guerrero .

⁸ Otorongo que vive en el Mundo del Cielo (*Kuanra Nenaja*)

⁹ Término usado como signo de respecto y deferencia.

¹⁰ <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/30/04/2020/covid-19-recorre-comunidades-achuar-y-urarinas-del-rio-corrientes>

¹¹ <https://www.servindi.org/actualidad-informe-especial/03/06/2020/rio-uruguayacu-no-queremos-que-pase-aqui-lo-que-ocurre-en-el-0>

Referencias

FABIANO, E. (2014). Función terapéutica de los cantos Urarina. In: Descubriendo nuestras identidades. *I Congreso Latinoamericano de Etnopsicología* (pp. 137-150). Ayacucho: Fondo editorial de la Universidad UDAFF.

FABIANO, E. (2015). *Le corps mange, tout comme ma pensée soigne. Construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamannique urarina* (Tesis de Doctorado). EHESS, París, Francia.

FABIANO, E. (2017). Dos corazones: etnofisiología y procesos de pensamiento/memoria entre los Urarina de la Amazonía peruana, En: A. Cancellier., A. Cassani. y E. Dal Maso (eds.), *El corazón es centro. Narraciones, representaciones y metáforas del corazón en el mundo hispánico* (pp. 223-240), Linneo-o. Saperi Nomadi 3. Padova: CLUEP.

FABIANO, E. (2019). Lo sciamanismo e le arti della contaminazione. Processi di apprendistato e tecniche di cura tra gli Urarina dell'Amazzonia peruviana. En: S. Beggiora (ed.), *Il Cosmo Sciannico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe* (pp. 285-308). Milano: FrancoAngeli.

FABIANO, E. (2020). L'Apocalisse reversibile. Fine di un Mondo, dialogo interspecifico e cambiamenti ambientali tra gli Urarina del fiume Chambira (Amazzonia peruviana). En: V. Bonifacio and R. Vianello (eds.), *Il ritmo dell'esperienza Dieci casi etnografici per pensare i conflitti ambientali* (pp. 19-46). Padova: CLEUP.

FABIANO, E. (2021) The Spirits of Extractivism: Non-Human Meddling, Shamanic Diplomacy, and Cosmo-Political Strategy Among the Urarina (Peruvian Amazon). En: D. Riboli., P. J. Stewart., A. J. Strathern. and D. Torri (eds), *Dealing with Disasters. Palgrave Studies in Disaster Anthropology* (pp. 43-74). Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-56104-8_3

Breves narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura do Coronavírus em Manaus, Brasil

Brief indigenous narratives about the infection, treatment and cure of Coronavirus in Manaus, Brazil

Breves narraciones indígenas sobre la infección, el tratamiento y la cura de Coronavirus en Manaus, Brasil

Dagoberto Lima Azevedo
Jaime Moura Fernandes
Jonilda Hauwer Gouveia
Liliane Lizardo Salgado
Sílvio Sanches Barreto
Justino Sarmento Rezende

Artigo de investigação

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

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

Data de envio: 2020-06-22 **Devolvido para revisões:** 2021-01-12 **Data de aceitação:** 2021-02-08

Como citar este artigo: Azevedo, D. L., Fernandes, J. M., Gouveia, J. H., Salgado, L. L., Barreto, S. S., e Rezende, J. S. (2021). Breves narrativas indígenas sobre a infecção, tratamento e a cura do Coronavírus em Manaus, Brasil. *Mundo Amazónico*, 12(1), 201-215. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88515>

Resumo

O artigo apresenta as narrativas de indígenas antropólogos sobre como eles realizaram seus tratamentos quando foram infectados por coronavírus em Manaus e realizam as leituras sobre o Covid-19 a partir da perspectiva antropológica. Os diversos tratamentos da Covid-19 começam pelo uso dos *base* (“*benzimentos*”) próprios de seus avós, passam pelo aproveitamento das cascas de árvores para prepararem os chás e na utilização dos medicamentos fornecidos pelos profissionais de saúde. O leitor conhecerá essas práticas que levaram a vencer a Covid-19.

Palavras-chave: Indígenas; Coronavírus; Tratamento; Terapêuticas indígenas.

Abstract

This article presents narratives by indigenous anthropologists, narrating the way they heal themselves from coronavirus during the pandemic in Manaus. These complex and diverse treatments for COVID-19 start with the use of *base* (“*blessings*”) known by their ancestors and is carried out with the use of medicinal teas made from tree cortex and the aid of some biomedical advice and

Dagoberto Lima Azevedo Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). limaazevedo@gmail.com

Jaime Moura Fernandes Universidad Federal de Amazonia UFAM. jaimediakara@yahoo.com.br

Jonilda Hauwer Gouveia Universidad Federal de Amazonia UFAM. jonilda.hauwer@yahoo.com.br

Liliane Lizardo Salgado Universidad Federal de Amazonia UFAM. lilianelizardo49@gmail.com

Sílvio Sanches Barreto Universidad Federal de Amazonia UFAM. basais@bol.com.br

Justino Sarmento Rezende Universidad Federal de Amazonia UFAM. justinosdb@yahoo.com.br

drugs. In this work, we will outline in detail how this process was carried out and how the COVID-19 was defeated by them.

Keywords: Indigenous; Coronavirus; Treatment; Indigenous therapies.

Resumen

El artículo presenta las narraciones de antropólogos indígenas sobre cómo realizaron sus tratamientos de salud cuando fueron infectados por el coronavirus en Manaus mientras hacían sus lecturas sobre el COVID-19 desde la perspectiva antropológica. Los diversos tratamientos para el COVID-19 empiezan por el uso de los *basese* (“bendiciones”) propios de sus abuelos, pasan por el aprovechamiento de las cortezas de árboles para la preparación de “chás” – mates y por la utilización de los medicamentos abastecidos por los profesionales de la salud. El lector tendrá conocimiento de estas prácticas que los llevaron a vencer el COVID-19.

Palabras clave: Indígenas; Coronavirus; Tratamiento; Terapias indígenas.

Introdução

O objetivo desse artigo é mostrar que o ano de 2020 os habitantes desse patamar terra foram atingidos por uma pandemia, Covid-19. Da China espalhou-se por diversos países. Chegou ao Brasil e no estado do Amazonas, capital e no interior, até ao município mais indígena do Brasil, São Gabriel da Cachoeira, donde os autores desse artigo são provenientes. Nunca se imaginou que chegaria tão rápido para paralisar os ritmos de vida. Houve uma explosão rápida de casos de Covid-19 em Manaus, nos municípios do Estado do Amazonas. Em alguns lugares foram infectadas muitas pessoas. É importante notar que mesmo que não houvesse estruturas de atendimento às vítimas da Covid-19 nos municípios, os indígenas conseguiram combater com suas próprias medicinas baseadas nas plantas, raízes, caules, folhas. Faziam tomando os chás mesclados, complementados com os efeitos de *Basese*, isto é, tratamentos com forças de prevenção, proteção e cura dos especialistas de diferentes povos indígenas. Por essas razões se explica o óbito de menos pessoas do que se imaginava.

A metodologia é a descrição da própria experiência por ter sido infectado, ter feito o tratamento e de ter vencido a Covid-19. Está presente também a experiência de isolamento/distanciamento social. O presente texto não trabalha com estatísticas exatas de números de afetados, curados e falecidos.

Os resultados são a tomada de consciência e a valorização de nossos conhecimentos originários, como os *basese* – “*benzimentos*” de cura; *wetidarese* – *imunização das doenças*. A retomada dos conhecimentos que estavam adormecidos sobre o aproveitamento das medicinas extraídas plantas: cascas, folhas, raízes.

Conhecimentos dos povos do noroeste amazônico sobre os seus cuidados à saúde

Os conhecimentos dos povos originários amazônicos garantem a sustentabilidade da vida, como afirma *Jaime* (Desana) ao dizer que “o conhecedor *Desana*, sempre teve controle sobre o período de ataque dos vírus que circulam no ciclo de estação “*Puêkiiri*”(enchentes dos rios) e “*Kiimari*”(época de verão), que chamamos os vírus “*Doatise Bükürã*” (seres causadores de doenças). Esses vírus percorrem no “*Upimã*” (caminho de estrelas). Quando são provocados pelos seres humanos, reagem causando as doenças. Os “*ümiikori pehti*” (o fim dos dias) são provocadas pelos “*Uhpi mahsa*” (guerreiros da via láctea/seres das constelações). O conhecedor *Desana* consegue fazer a leitura do calendário lunar de “*Doatise Puêkiiri*” (enchentes dos rios que provocam doenças). Ele prepara o benzimento chamado de “*wehtiro*”, isto é, que torna as pessoas livres dos ataques dos vírus causadores de doenças.

Segundo *Dagoberto* (Tukano), um *Kumu* (mestre cerimonial) Domingos Valle, Tuyuka de Bella Vista (Colômbia/2010), disse que “os velhos conhecedores do calendário ecológico realizam benzimentos de proteção conforme as épocas próprias para certos trabalhos, e para a proteção de doenças do tempo. Quando não se benze adequadamente – bem especificado o que pode vir a atingir as pessoas podem sentir-se doentes e com a sua alma ou coração agitados. Nós, velhos, contamos as épocas por meio das constelações. As enfermidades circulam entre os diversos patamares que formam esse cosmo. Em algumas épocas chegam ao patamar onde habitam as pessoas. De algumas doenças, os especialistas conheciam a origem e combatiam. E, para outras não, sentiam muita dificuldade para combater.”

O próprio *Dagoberto* fala que os *Pamtrimasa* (pessoas que surgiram das águas), povos do noroeste amazônico, há anos vêm se tratando de *Doatise* (doenças) com ervas da floresta e da roça e com o *Basese* (xamanismo). Recorrem ao *Basegti* (xamã) para ele acionar e efetivar agenciamento de ações: proteção, prevenção, neutralização, cura. Em tempo de pandemia, como no tempo atual, me faz lembrar a necessidade de conjugar a esterilização *Yepamasa* (Tukano) com as orientações das autoridades sanitárias dos não indígenas, enquanto estou em quarentena na metrópole do Amazonas. Reforça cotidianamente nele a compreensão de como ele se constitui e circula a partir do *basenização Yepamasa* (rituais de proteção dos Tukano).

Segundo a narrativa da *Jonilda* (Tariana), a Covid-19 é um inimigo cruel, impiedoso e devastador das vidas. Está no controle e levando consigo muitas vidas, sem considerar cor, gênero, etnia, riqueza, pobreza ou seja lá o que for. Nenhuma arma humana conseguiu derrubar tal força, nem pelo menos se igualar; estamos de mãos atadas. Então ela reflete sobre essas forças (o que

envolve conhecimentos aprofundados sobre a natureza, para nos prevenir e proteger), levando a nossa alma para o mundo de plenitude espiritual, onde poderemos estar realmente seguros de todos os males e clamar pelas forças da natureza para que nos sejam redobradas a sua bondade. É exatamente isso que a natureza nos oferece, expondo e direcionando saberes extraordinários sobre si mesmos para que possamos gozar e aproveitar esse campo de conhecimento a respeito dos agenciadores da nossa saúde. O exemplo são os animais, que fazem parte desse cabedal de conhecimentos entre os povos indígenas, pois estão envolvidos no papel de agenciamento dos benzimentos. Conseguir associar o conhecimento cultural, o papel dos animais e os conhecimentos ecológicos nos mostra, por exemplo, como ocorre a escolha de um pequeno animal no momento do benzimento de proteção, isto é, colocar na pessoa a roupa de animais pelos quais a Covid-19 não se sinta atraído, como pássaros, gafanhotos, peixes etc.

O *Silvio* (povo *Bará*) relembra que os velhos se reuniam na calada da noite para uma roda de conversa falando sobre avanço de uma epidemia. Preveniam-se por meio de *Wetidarese*, que significa *invisibilizar* e *proteger* a pessoa para que o inimigo não enxergue nem ataque. O estudo coletivo da categoria de especialista era para proporcionar melhores conhecimentos para o combate, pois perpassa vários experimentos de *Base* (prevenir e curar). Eles sabiam o grau da gravidade da doença e a quantidade de óbitos das pessoas da comunidade. Esse conhecimento lhes ajudava a criar as cerimônias de curas.

O próprio *Dagoberto* constatou que para a realização das cerimônias rituais de prevenção e cura, o *Kumu* acessa no plano cosmogônico, isto é, no mundo das florestas e os seres não humanos (*Waimasa*) para conseguir realizar uma exitosa cerimônia, utilizando tabaco e o *ipadu* cerimoniais. No intervalo, o *Kumu* (xamã) pede para que as pessoas fumem e comem o *ipadu* com efeitos de proteção. Ele constatou também que os *Kumua* utilizam o breu e o tabaco para prevenção das doenças. O breu e o tabaco espalham os efeitos de proteção pela fumaça. Os *Kumua* informam e alertam para os diversos tipos de doenças diagnosticadas em suas cerimônias e o que eles fizeram para combatê-las. Os membros de uma comunidade devem seguir as restrições, observações, orientações e explicações dadas pelos *Kumua* para não adquirirem as doenças. Outros *Kumua* previnem as doenças utilizando a pimenta e o sal. As pessoas recebem seus efeitos lambendo um pouco desses materiais.

O *Silvio* relata que o seu sogro Justino Pena (do povo Tukano), quando ouviu falar de Covid-19, não acreditava que chegaria a afetar nenhuma parte do Brasil. Por isso, quando ele foi afetado e sentiu de perto, ele disse que Covid-19 não é do universo nem do conhecimento indígena. Nessas situações de perigos, antigamente, os *Basedores* (que inserem forças de curas por meio de *Base*), numa roda de conversa comendo o *ipadu* e fumando o cigarro,

endossavam o discurso do pensamento metafísico sobre acontecimento no mundo para prevenção e da proteção das doenças. Se tivessem feito assim com relação à Covid-19 teriam feito mais rituais de proteção. O trabalho coletivo era para a prevenção e a proteção dos velhos, a forma de enfrentamento a certas doenças. Eles já sabiam as fórmulas específicas e usos dos elementos que deveriam ser acionados e reforçados com chá de plantas medicinais.

Isolamento e distanciamento social em tempo de pandemias

Os povos originários do noroeste amazônico quando ouviam dizer que uma doença muito forte e perigosa estava aproximando refugiavam-se em lugares provisórios distantes de suas comunidades. Estando longe da aldeia, Dagoberto sente que se estivesse na aldeia Pirarara, no rio Tiquié, teria feito isolamento voluntário. Estaria dentro da floresta, longe do beiradão do rio Tiquié, mas perto da roça. Caçando, coletando frutas silvestres, poderia aproveitar para jogar líquido de timbó = *tinguijando* (cipó com efeito asfixiante), *tinguijando* nos igarapés até passar pandemia, conforme a tradição dos meus antepassados. Essa doença, dizem os velhos conhecedores *Pamtrimasa*, é a mais perigosa, pois nenhum benzedor conhece as fórmulas para combater esse vírus novo da Covid-19 e os *Kumu* são desafiados a reformular ou recriar outras fórmulas de prevenção, proteção e cura.

A *Jonilda* relata que a Covid-19 trouxe de volta à memória os fatos semelhantes presenciados por seus pais quando eles eram ainda crianças, quando viviam no distrito de Iauaretê, rio Uaupés. Tratava-se de doenças muito perigosas e que traumatizavam as pessoas: catapora, coqueluche, sarampo, tuberculose e bexiga, essa última era provavelmente a varíola, uma vez que causava bolhas grandes por todo corpo e muita febre, de modo geral os moradores consideravam todas essas doenças como gripes que se manifestavam de diferentes formas.

Tais doenças se proliferavam de maneira rápida e mortal, por conta do modo de vida que as pessoas levavam nas aldeias ou mesmo nas comunidades, pois tinham costume de compartilhar tudo entre eles, principalmente em dias de festejo, onde era considerado até uma afronta se alguém, mesmo o “branco”, se negasse a compartilhar a mesma cuia onde se oferecia a bebida ou o alimento. E, assim, as enfermidades eram transmitidas, chegando até mesmo aos povoados mais longínquos. Fugiam para locais distantes, à distância de um dia de caminhada, adentrando na floresta e fazendo pequenos tapiris (casas provisórias) nas proximidades das roças. Isso ocorria sempre que era comentado no povoado que pessoas estavam por chegar à comunidade, provavelmente trazendo doenças. Podiam ser familiares que chegavam de viagem, às vezes já com certos sintomas de gripe, ou os próprios

salesianos. Esse era o momento de fazer o isolamento, ou seja: fugir mesmo. A maioria das famílias se isolava em torno de 30 dias, isso porque no local onde acampavam tinha como continuar cuidando da roça e conseguir alimento, caçando e pescando nos igarapés.

Após esse período, uma pessoa da família (geralmente o pai) ia até o povoado para se inteirar da situação. A família, antes de retornar, mesmo assim fazia a *wetidarese* (benzimento de proteção), só para garantir. As doenças perigosas chegavam até às famílias por meio de pessoas que retornavam da missão salesiana de Iauaretê, aonde tinham ido fazer trocas de produtos como farinha, banana, peixe, tucum e moqueado, entre outros, por mantimentos como anzol, sal, sabão, espoleta, chumbo, terçado, querosene etc. A mãe dela relembrou do caso de suas duas irmãs. Uma tinha um ano e a outra seis meses de vida. Faleceram de coqueluche na mesma data, a mais velha pela manhã e outra mais nova pela tarde; com certeza um grande sofrimento para a família, principalmente para uma mãe. Na atualidade, os parentes indígenas que vivem nas cidades estão muito expostos às doenças. É o caso da Covid-19 agora. Eles sentem o desejo de fugir, mas não têm condições de sair, viajar. Quando estão nas aldeias mesmo, se refugiando em lugares distantes, não deixam de exercer suas atividades. Continuam caçando, pescando e plantando, o que é uma coisa positiva, considerando esse contexto. A avó da *Jonilda*, na impossibilidade de retornar para Iauaretê, refugiou-se no terreno de um de seus filhos, que fica no rio Tarumã, 30 km distante de Manaus.

Segundo o *Silvio*, ninguém quer morrer. Ele conta o caso do senhor Benedito Dias, do povo Tukano, que quando soube da Covid-19 falou para sua esposa: “*yí*” *purika katí sirisa opí, te’á mariá dutirã – Eu ainda não quero morrer! Maria, vamos fugir!*” No passado, os pais do senhor Benedito Meireles se adentravam na cabeceira do rio *Cunuri*, fugindo das pessoas para não ter contágio nem serem infectados pelas doenças. Já no tempo passado, os velhos costumam lembrar que tempo epidêmico, muitas pessoas morriam atingidas pelo sarampo, varíola, tuberculose e malária na região. Muitos indígenas morreram por não saber como se proteger até mesmo com as fórmulas de cura das doenças. Eram doenças novas, desconhecidas na região.

Pandemia de Covid-19 entre os povos do noroeste amazônico: Manaus

A Covid-19 surgiu distante da Amazônia, na China e chegou à Amazônia, em Manaus. *Jaime* contou que no período do aparecimento da Covid-19 estavam na cidade de Rio de Janeiro, que os *Kumua* se referem como “*Cuia de Vida*” e outros se referem como “*Lago de Leite*”. Lá ele foi infectado pela Covid-19. Após uma semana do retorno em Manaus, já se manifestaram os sintomas: febre alta, dor de cabeça, nariz entupido, dores de corpo, tontura

com vômito, dor de garganta, tosse seca, aperto de corpo, dores no peito, falta de ar, diarreia, dores nos ossos, adormecimento nos pés, corpo mole e cansaço contínuo. Quando ele quis utilizar as fórmulas de cura que o pai dele *Diakuru* (nome do pai dele em *Desana*), não lembrava.

Para o *Dagoberto*, a Covid-19 o deixou bastante preocupado e angustiado pela sua saúde e as de seus *a'kawererã* (parentes). O estudo da ciência não indígena categoriza os indígenas como grupos sociais vulneráveis e suscetíveis das doenças. Por isso, isolou-se dentro da própria residência num bairro de Manaus. Começou a usar a máscara e usar o álcool gel continuamente, estando em casa e indo ao mercadinho para fazer compras.

A *Jonilda*, nesse período da Covid-19, participou dos projetos de enfrentamentos para cuidar de sua família e de outras famílias indígenas residentes em Manaus, com alcance também para o interior do Estado. O bairro Parque das Tribos é formado por várias etnias indígenas, vindas de todas as regiões do Amazonas. É um dos locais com maior concentração de famílias indígenas em Manaus. Na primeira semana de abril, diversos membros de sua família apresentaram os sintomas de “uma gripe estranha”, inclusive ele e o seu esposo. Ela suspeitou que teria sido infectada visitando os doentes e levando os mantimentos para eles.

O *Silvio*, morador da comunidade *Bayaroá*, localizada no bairro São João na BR 174 km 04, Manaus, Amazonas, quando assistia pelos noticiários locais (TV, redes sociais) sobre a Covid-19, acreditava que nunca chegaria em sua casa nem ficaria doente. Tinha essa certeza, pois logo pediu ao senhor Justino, seu sogro, para que fizesse a cerimônia de *Wetiro/Proteção* para toda a sua família no dia 26 de março. Disse que à noite debaixo de um chuveiro cheiraram do breu branco acionado para proteção e o próprio senhor Justino fez a defumação dos efeitos cerimoniais, nas pessoas, na casa e fora de casa.

Covid-19 desembarca entre os 23 povos originários em São Gabriel da Cachoeira

A Covid-19 muito rapidamente espalhou-se pelos municípios interioranos do Amazonas. Desembarcou na cidade mais indígena do Brasil – São Gabriel da Cachoeira, onde habitam 23 povos originários e os demais povos que chegaram. A doutoranda em Antropologia *Liliane*, do povo *Baré*, moradora em São Gabriel da Cachoeira, ao ouvir os relatos do surgimento da Covid-19, pensava consigo mesma: “ainda bem que estamos bem longe da China”. Passados alguns dias, já se noticiaram que a Covid-19 já tinha aparecido no Brasil. Foi assim que o desespero começou a surgir e aumentar. Pouco tempo depois, já aparecia em Manaus. Os Órgãos governamentais, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Rio Negro (DSEI), Instituto Sócio Ambiental (ISA) e a

Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre outros, começaram a se reunir e criar um Comitê de Enfrentamento da Covid-19, com o objetivo de evitar que esse vírus chegasse à cidade e devastasse a população indígena.

Estabeleceu-se, então, a norma proibitiva de entrada de transporte fluviais e aéreos que conduzem os passageiros. Foram organizados os grupos de pessoas das diferentes Organizações para realizarem barreiras sanitárias nas chegadas das embarcações na cidade. Os membros desses grupos eram os profissionais do DSEI e Secretaria Municipal de Saúde (SEMSA), Guarda municipal entre outros. Eles se dirigiam às embarcações para verificar possíveis pessoas com síndrome gripal respiratória para, então, fazer o isolamento social dessa pessoa.

Infelizmente o vírus chegou à cidade mais indígena do Brasil, e trouxe com ele o pânico, o medo e a insegurança. Foi então proibida subida de quem estava na cidade de São Gabriel da Cachoeira para as suas aldeias. Com isso, se quis evitar o contágio maior entre as populações que vivem nas comunidades distantes. Da mesma forma, quem estava em suas comunidades foi proibido de ir a São Gabriel da Cachoeira. A barreira é feita na comunidade Ilha das Flores, na confluência dos rios Uaupés e Rio Negro. Para as famílias não passarem por necessidades de produtos tais como sal, óleo, sabão entre outros, os diversos órgãos começaram a distribuir cestas básicas para as aldeias para evitar a descida para a cidade.

Foi aí que começou uma grande batalha entre plantas medicinais/xamanismo contra a inimiga chamada Covid-19. As orientações foram para que cancelassem todas as festas com grandes aglomerações, também as cerimônias tradicionais. Muitos motores começaram a subir o rio em direção aos sítios, comunidades a fim de fugir da inimiga invisível. Isolaram-se por completo, não recebendo visitas de pessoas de fora do sítio. Nesses meados, os chás de saracura, de iuruçu e de jambu eram ingeridos a fim de prevenir a chegada da doença. Realizando as defumações com o breu e *Sikãta* (breu aromático) ao redor do sítio e da casa, pois, segundo os mais velhos essa doença também vem pelo ar. As defumações serviam para afastar a doença que está longe. Alguns benzedores do rio Negro diziam que essa doença iria chegar como uma gripe e não iria ser tão forte. Houve teste em massa para quem quisesse e muitas pessoas testaram positivo para Covid-19. Os sintomas foram diversificados, uns sentiram mais, outros sentiram menos.

Combatendo a Covid-19 com os conhecimentos dos povos originários amazônicos e outros medicamentos

O *Dagoberto* lembra que os *Pamurimasa*, em diversos lugares, com o intuito de prevenir a infecção da Covid-19, recorreram às ervas medicinais e aos conjuntos de *Basese* (xamanismo). Da mesma maneira, o *Jaime* sentiu a necessidade de combater a Covid-10 com medicina conhecida por nossos ancestrais, como o

chá e pomadas feitas com as plantas. Ele viu o seu pai *Diakuru* preparar bem o “*Bahseriko*” – líquido para fazer o “benzimento”. Com esse líquido (chá) que fazia a proteção das pessoas, inseria no líquido as forças cerimoniais para afastar as doenças, enfraquecer as forças do inimigo etc. Da mesma forma fazia com o fumo. Conta o Jaime que, mesmo sofrendo de Covid-19, criou a força para fazer a cerimônia de cura. Segundo ele, a Covid-19 teria sido criado pelos *Ūmukori mahsa* = *Seres do Universo*. Utilizando o chá e a pomada feita com várias plantas medicinais, os benzimentos complementavam os efeitos curativos das plantas. Por meio de seu benzimento ativou o “*Bükürã puâwêse*” – “matar com *timbó* os parasitas”. O acesso e a utilização do conhecimento *desana* evitou que ele fosse ao hospital para se medicar com remédio farmacêutico. Viu que os benzimentos funcionaram nele, então ele ajudou outros parentes com os benzimentos. A medicina *desana* não é igual a do não indígena, de aliviar as dores e curar as doenças por tempo determinado. Mas ele não morre e deixa algumas sequelas. Por isso, os indígenas não estão preparados para eliminar e assassinar o vírus por completo e nem chegamos a matá-los, muitas vezes o mandamos de volta para onde ele veio.

O contava que na segunda quinzena de março de 2020, houve o primeiro caso confirmado da Covid-19 da comunidade *Bayaróa*, com uma jovem da etnia *Tariana*. Karen Rodrigues Alcântara, de 17 anos de idade. Os pais pensavam que fosse uma gripe comum e não se suspeitavam que fosse Covid 19. E, ela como jovem guerreira mesmo com febre, tosse seca e demais sintomas da Covid-19, foi com o avô paterno, senhor João Cavaleiro e pediu o *Basese* (benzimento). Ela não se alimentava, pois não se sentia gostos dos alimentos. A mãe, Marina Ramos Rodrigues, do povo Tukano, vendo que a filha não estava se alimentando, sem saber que esses sintomas eram da Covid-19 e tentando ajudá-la em sua alimentação, deu-lhe a *comida apimentada verde*, o que fez piorar ainda mais.

Outra mãe forte e guerreira foi a Rosineide Lana Pena, 38 anos de idade, do povo Tukano, moradora do Bairro Ismail Aziz, BR 174 km 02, Manaus. Rosineide ficou muito doente da Covid-19 em sua casa e, depois de ter superado, dizia *wēriâ mīsa* – *quase morri* de coronavírus. A senhora Silas Maria Marinho Vasconcelos, da etnia *Tariana*, 42 anos de idade, moradora da Comunidade São João da BR 174 km 04, membro da comunidade *Bayaróá*, após superar a doença, dizia para outras pessoas *wēriâ mīsa yī'ña, pūrî yiriapi* – *quase que morro desse coronavírus; é doença é muito forte*.

Rosiane Lana Pena, do povo Tukano, é esposa do *Silvio*. Ela é professora do Centro Municipal da Educação Escolar Indígena *Bayaróá* e técnica de enfermagem¹, 34 anos de idade. No mês de março sentiu os sintomas de malária e foi fazer exame na Unidade Básica de Saúde (UBS) MJ PM Sálvio Belota, no bairro Santa Etelvina. No resultado do exame, testou positivo para a Covid-19. Antes do resultado, ela estava tomando dois comprimidos de

cloroquina para o tratamento de malária. Mas os sintomas da Covid-19 já se manifestavam com um pouco de febre, dores no corpo, dor de cabeça, nariz escorrendo, perda de olfato e do paladar e, ninguém suspeitava de nada, apenas dos sintomas similares ao da gripe. Na semana santa, quinta feira (dia 9), a febre subiu para 40 graus, dor de cabeça, dores do corpo, dores dos olhos e sentia falta de ar, urina cítrica amarela e escura.

O seu esposo se encarregou de preparar o mingau de tapioca. No intervalo de febre, ela tomava um pouco. Quando melhorava, ela mesma preparava água morna para banho; preparava o chá com o alho roxo esmagado, folhas secas de canela, casca de laranja; tomava chá de folhas de jambu junto com flores, alho roxo esmagado, casca de laranja e mel e, isso na terceira fase de sintomas de Covid-19. O Silvio sentiu estar perdendo a sua esposa, por isso, mesmo doente, meio aéreo, telefonou para senhor Justino, seu sogro para fazer *Basese*/benzimento para sua filha; ele benzeu com o cigarro para baforar a cabeça; como ela sofria de sinusite, com a Covid-19 agravou mais ainda. O que salvou foram os *Basese* e os chás de plantas medicinais.

O próprio Silvio foi acometido pela Covid-19, pois tinha contato bem próximo, cuidado de sua esposa Rosiane. Os sintomas manifestaram no dia 12 de abril de 2020 com vários sintomas que lhes jogaram na cama. Sofreu por duas semanas com febre alta e em outros momentos febre mais leve. A sua esposa preparou chá caseiro para lhe dar de beber, chá feito com alhos roxos, limão, mel, folhas secas de canela, dois pingos de óleo de copaíba. Tanta mistura de chá lhe deu início de diarreias, por isso, suspendeu o chá.

A *Jonilda* narrou que a sua mãe disse nunca ter sentido dores como a da Covid-19. Era uma gripe que passava para outras pessoas de forma muito rápida e logo os seus vizinhos apresentaram os mesmos sintomas. Ninguém acreditava que fosse a Covid-19. Mas pela TV assistiam os relatos de pesquisadores que apontavam os principais sintomas como sendo falta de paladar, de olfato, febre, dor no corpo, olhos lacrimejantes, conjuntivite, tosse seca, pressão no peito etc.

A *Jonilda* ficou doente de Covid-19 durante três semanas. Foram dias de desespero para todas as pessoas. Pensavam que era “uma gripe anormal”. Ao mesmo tempo, estavam preocupados com os sintomas da Covid-19. Nem os médicos sabiam direito e prescreviam alguns medicamentos. Com o passar do tempo, todos os sintomas evidenciavam a Covid-19, como a falta de paladar, de olfato e da duração prolongada dessa “gripe”. Assim, tiveram a certeza de que estavam acometidos pela Covid-19. A constatação da doença e as preocupações contribuíram para o surgimento de outros sintomas que levaram a procurar os hospitais. Eram nítidos o desespero e a tristeza nos olhos de seus pais com essa possibilidade, pois era um contexto de muitas mortes nos hospitais, vítimas da Covid-19.

A *Liliane* estava em São Gabriel a Cachoeira e viu a Covid-19 chegar lá. Os habitantes começaram a tomar o chá de jambu, de boldo, saracura, mesmo sem sentir nenhum sintoma. Quando os sintomas apareceram, a medicina tradicional com seu poder de cura teve muita eficácia na cura das pessoas. Muitas pessoas tomam os chás por prevenção. Muitas pessoas se curaram tomando os chás de plantas medicinais. Combatendo a Covid-19 com os chás de plantas medicinais, muitos doentes não foram ao hospital. Eles também tinham medo de ir para o hospital e não retornarem para suas casas. Muitos acreditaram mesmo na força preventiva e curativa da medicina tradicional. O consumo de chás medicinais não permitiu que a Covid-19 avançasse para situação mais grave às acometidas por essa doença. Por isso, hoje se pode dizer que com o aparecimento da Covid-19, muitas pessoas começaram a valorizar a medicina tradicional. Os chás são a cura, segundo grande parte dos relatos das pessoas que se curaram sem precisar procurar posto de saúde ou hospital. Isso serve para provar que os conhecimentos de nossos antepassados são eficazes, não são mitos. Essa pandemia nos obrigou a aprimorar e pesquisar mais as plantas medicinais.

O *Silvio* faz a sua leitura sobre a Covid-19 com relação aos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas. Para ele, a Covid-19 desestruturou a compreensão dos conhecimentos tradicionais. O seu sogro senhor Justino (Tukano), mesmo especialista em *Basese* de proteção e de cura, ficou receoso para acionar a nova fórmula dos *Basese* para a Covid-19. Sentia-se numa angústia pensando criar *a fórmula específica para acioná-lo e, no momento certo da doença*. Ele acreditava-se que se deveria transmutar o coronavírus em *Kārako*, que significa transformá-lo num vírus bom, com o sabor de fruta doce, no corpo das pessoas, esse era o primeiro pensamento dele. Para criar fórmula era necessário saber do local da origem dos vírus. É nisto que consiste a nova fórmula específica dos sintomas da Covid-19, se sua origem num clima frio, clima quente (sol), nas áreas montanhosas etc. O chá de plantas medicinais é imprescindível para preparar o *Basese, be'tise* (dietas), bem como a presença de um acompanhante.

A Rosiane, esposa do Silvio, filha do senhor Justino acessou o site do Ministério da Saúde e baixou o App Coronavírus-Sus e App Telessus para confirmar de qual doença foram infectados e seus sintomas de febre, dor de cabeça, dores no corpo, dores nos olhos, perda de olfato e do paladar, falta de ar, urina cítrico amarelo escuro, tosse seca; o reaparecimento de doenças anteriores à Covid-19, como reumatismo crônico, sinusite, dormência, síndrome respiratória aguda e tosse seca, pneumonia e muita dores do corpo, tudo isso indicavam que eram sintomas de Covid-19.

O *Silvio* segue avaliando a gravidade da Covid-10 ao dizer que para uma pessoa debilitada da saúde é uma fatalidade. Por isso, requer todos os cuidados redobrados, pois uma pessoa passa por diversas fases dos sintomas

da Covid-19. Passa a sentir uma febre insuportável, tontura e dor de cabeça. A pessoa precisa reagir e no intervalo de febre tem de tomar banho d'água morna com plantas medicinais de alho roxo esmagado, folhas de canela, casca de laranja ou da casca do limão seco e, outra vez banho com as folhas de jambu para eliminar, limpar e anemizar o mal estar do corpo. Dessa forma se revigora a saúde. Dona Maria de Fátima, do povo Desana, 58 anos de idade é esposa do senhor Justino Pena (Tukano) ficou doente da Covid-19. O seu marido Justino tomava conta dela. Ela tem alergia a alguns remédios. Ela já doente da Covid-19, sendo medicada, pegou um chuvisco. Quase que veio à morte, pois de repente, ela sentiu febre subindo pelo seu corpo, dor de cabeça e, se jogou na cama; suas pernas sofreram dormências. O seu marido Justino Pena teve que fazer o *Basese* forte para ela recobrar a consciência. Já recuperada ela dizia brincando: *Ō'ákîhi yi'îre iatiami opi – Deus não me quis ainda!*

O *Silvio*, falando do seu sogro, senhor Justino, dizia que a Covid-19 não poupa ninguém, nem do cacique nem do *basedor*. O senhor Justino, após recuperado, brincava com a sua esposa *mi'ê yarã bikîrã sâhá nukapã yi'îre – os seus vírus infectaram o meu corpo do cacique*. Ele ficou bastante tempo com a síndrome respiratória aguda e cada vez mais estava se agravando. Apesar de estar muito mal, ele não quis tomar chá para recuperação. Diante de tal situação, a Marcivana Sateré Mawé, a coordenadora da Coordenação dos Povos Indígenas e Entorno de Manaus/COPIME forneceu o contato do Dr. Antônio Pádua, professor da Universidade Federal do Amazonas/UFAM para a Rosiane, filha do Justino e enfermeira. Foi ela que conseguiu fazer vídeo-consulta com Dr. Antônio. Ele recomendou que lhe desse o chá caseiro. Ele sofreu a *síndrome respiratória aguda, tosse seca e pneumonia*. Com o tratamento com os chás ele conseguiu se recuperar.

A Covid-19 ceifou a vida de nossas lideranças

Em pouco tempo, rostos conhecidos começaram a ir a óbito. Inúmeros homens e mulheres de diferentes povos se foram. *Jonilda* viu, no dia 14 de maio de 2020, o cacique Messias Kokama morrer. Ele que foi um dos personagens fundamentais no processo de reconhecimento do Parque das Tribos como local legítimo de acolhimento e morada de famílias de diversas etnias provenientes de muitos rincões da Amazônia. Todos ficaram consternados e as autoridades municipais excepcionalmente permitiram que a comunidade se reunisse para prestar homenagem a Messias Kokama no velório, que ocorreu na própria comunidade, apesar das restrições impostas pela pandemia.

Silvio viu a sua Comunidade *Bayaróá* perder um dos associados, senhor João Cavaleiro Alcântara, do povo Tariano. Ele era pai, avô, pedreiro e *basedor*. Ele já tinha complicação pulmonar e sofria de varicose. Os filhos haviam levado para Unidade de Pronto Atendimento-UPA, Campos Sales, Avenida Dona Otilia, 649 Tarumã e depois foi internado ao Hospital e Pronto Socorro

Delphina Rinaldi Abdel Aziz, na zona oeste de Manaus. O falecimento do senhor João Cavaleiro foi uma perda irreparável para Comunidade *Bayaróá*.

O doutorando em Antropologia *Justino* do povo Tuyuka destaca algumas pessoas do município de São Gabriel da Cachoeira que foram vítimas da Covid-19: senhor Feliciano Pimentel Lana, do povo *Desana*, um artista, desenhista, pintor das histórias dos povos originários, de renome nacional e internacional. Deixou-nos inúmeras lembranças, heranças e sabedorias; no dia 18 de junho de 2020, veio a falecer o Tuyuka, de nome tradicional *Poani* – Higino Pimentel Tenório. Ele foi um grande *Baya* – *mestre de cantos e danças*, exímio conhecedor das tradições do povo Tuyuka. Foi idealizador e fundador da Escola Tuyuka. São muitos os educadores e as professoras que partiram desse mundo vítimas de Covid-19.

Consequências da Covid-19 nas pessoas infectadas e curadas

Para a *Jonilda*, a Covid-19 causou perda irreparável de vidas humanas, que se foram. É uma doença que deixa sérias consequências, como desconforto físico, dores corporais, falta de ar e olhos lacrimejantes. A paralização das Instituições provocou o desemprego em muitas pessoas, que foram dispensadas de seus trabalhos por conta de redução de efetivo nas empresas; os trabalhadores autônomos deixaram de exercer suas atividades quando começou o isolamento social, o que redundou em sérios problemas financeiros, principalmente para aqueles que têm crianças em casa.

Também o *Silvio* fala que depois da Covid-19, a pessoa sente tontura e fraqueza. Abala o emocional da pessoa, o aspecto afetivo e o psicológico. Deixa uma pessoa com uma sensação de vagar e sentir aéreo, sem concentração. A vida da pessoa não fica mais normal. Sente-se desolado e morto por dentro. Ficamos questionando o que falta para voltar à normalidade da vida. Se sente *ehêri pō'ra mariro* – *sem alma, sem sentido!* O *eheri pō'ra basero* – *é devolver a alma, o sentido existencial* para pessoa. O senhor Justino, seu sogro fez esse benzimento *ehêri pō'ra basero* com chibé ao seu genro Silvio. Fez também a cerimônia de *ba'ase e'karo basero* – *dar de comer os alimentos bons*. Essas cerimônias ajudam na recuperação da saúde de forma gradativa.

Solidariedade humana em tempo da pandemia

O tempo da pandemia despertou muitas ações humanas de solidariedade. *Dagoberto* conta que para evitar a presença nos mercadinhos não lhe faltou o “sacolão de solidariedade”, vindo dos amigos, professores e conhecidos da rede de amizade. Tal solidariedade foi fundamental para que prevenisse a infecção da pandemia, pois assim foi possível manter o isolamento social em casa.

A *Jonilda* disse que uma parceria importante foi demonstrada pela diretora da Escola Marechal Rondon, localizada no bairro Campos Salles. Nessa Escola, estuda a maioria das crianças do Parque das Tribos. A diretora doou cestas básicas para os alunos e seus familiares, tendo em vista que não está havendo aula. A Escola Tereza Cordovil, que fica no bairro Parque das Tribos, doou peixe pirarucu e frutas. Cada família podia escolher ou peixe ou frutas. Muitos apoiadores se importaram com os indígenas desse bairro. Todos se sentiram agradecidos.

Posteriormente a prefeitura de Manaus ampliou as ações de saúde voltadas para os indígenas da comunidade do Parque das Tribos, disponibilizando uma Unidade Básica de Saúde Móvel, que opera desde o dia 20 de maio de 2020. É na UBS que as famílias do local recebem serviços com testagem rápida para a Covid-19, vacinação contra a influenza, consultas médicas, orientações sobre saúde bucal, além de instruções sobre a importância de atitudes como lavagem das mãos, uso de máscaras, distanciamento social, conduta adequada no isolamento domiciliar, em casos confirmados, e o autocuidado de maneira geral.

Nesses tempos tenebrosos, surgiram guerreiros para ir à luta, que estiveram na linha de frente, dando suporte aqueles mais vulneráveis na comunidade indígena do Parque das Tribos. São mediadores importantes, pois foram por meio dessas pessoas que a equipe de vacinação chegou lá o mais breve possível para imunizar o grupo de risco, os idosos. Também lutaram para conseguir cestas básicas para o bairro e receberam 500 cestas, feitas por uma cantora chamada Cláudia Novo. Conseguiram ajuda também com os medicamentos, como paracetamol e dipirona, kits de produtos de limpeza (sabão líquido, sabão em barra, detergente). As comunitárias receberam a doação de uma máquina de costura para fabricar máscaras para doar para aqueles que não têm condições de comprar.

Conclusão

A Covid-19 desconstruiu muitas teorias e práticas em diversos setores das sociedades e em diversos campos de conhecimentos. Essas realidades estão descritas nesse artigo. Como disse *Dagoberto*, o atual contexto lança-nos o desafio de refletir sobre como conter e elaborar um plano de contingência baseado nos saberes, nos conhecimentos dos *Pamirimasã* (Gente de Transformação).

A pandemia Covid-19 convoca a todos a repensar a importância do trabalho conjunto entre os conhecimentos dos não indígenas e dos povos indígenas para a nova proposta ou formatação de um Plano de Ação de Saúde Intercultural. Mas surgirão muitas perguntas provocadoras, como esta: como articular o sistema de saúde indígena com o sistema do Estado? Existem enfermidades/doenças que são passíveis de cura com os conhecimentos dos povos indígenas e outros não, assim como os conhecimentos dos não indígenas, também.

O *Justino* (Tuyuka) lembra que a Covid-19 entrou em diferentes países, cidades e casas, causando as transformações nas relações e convivências sociais de todas as culturas. Provoca prejuízo, perda de entes queridos, gera medos e inseguranças. As pessoas são forçadas a se isolar dentro de suas comunidades e suas casas. As avenidas das grandes metrópoles tornaram-se vazias de carros e pessoas. O vírus ignorou as diferenças existentes entre países ricos e pobres. Ignorou os regimes políticos de cada país. Desconheceu as diferenças entre as classes sociais. Pessoas ricas, pobres, famosas e desconhecidas sentiram o mesmo medo: medo de morrer. Desafiou os avanços científicos e das medicinas. Fez desabar as bolsas de valores, as seguranças econômicas, os empresários ficarem impotentes. Fez tremer os esteios de diversas religiões. Abalou e fortaleceu o modo de crer das pessoas ao mesmo tempo. Desestabilizou as práticas cerimoniais dos povos originários e ações de seus líderes. Desmascarou o perfil de cada governante. Apareceram líderes capazes de fazer decisões acertadas e os de líderes perdidos e com pouca capacidade de criar planos emergenciais para tratar os cidadãos contra o alastramento da Covid-19 em diversas cidades e comunidades. Por outro lado, surgiram pessoas que mostraram a capacidade de articular as ações de solidariedade em diversos países.

A Covid-19 mostrou os profissionais destemidos e comprometidos com os cuidados das vidas humanas. Diversos países destinaram bilhões de recursos para o combate e o tratamento da Covid-19. Esses planos mostraram também as mazelas das sociedades de querer aproveitar da situação para enganar as pessoas e desviar os recursos. Não faltaram as fake News, notícias falsas para servir aos interesses de alguns poderes.

Os povos originários hoje na Amazônia vivem nas grandes metrópoles e muito menos nas suas comunidades de origem. Quando se viu espalhar pelo mundo que o isolamento social era a melhor forma para combater a disseminação de Covid-19, parecia que nas comunidades distantes, espalhadas na Amazônia, ela jamais chegaria. Infelizmente chegou. A Covid-19 na Amazônia revelou o lado sombrio da saúde pública. Os hospitais existentes possuem poucas condições para o atendimento das vítimas, possuem poucas Unidades de Terapias Intensivas (UTI) e médicos e enfermeiros. No interior da Amazônia não existem hospitais próximos das comunidades ribeirinhas e muito menos médicos para atender as necessidades básicas.

Notas

¹ Nesse tempo dos sintomas de Covid, a Rosiane teve uma infecção urinária e tive que pedi uma ajuda para professor Gilton Mendes dos Santos, professor do PPGAS/UFAM e por sua vez pediu uma ajuda da Dra. Carla Caroline M que é sobrinha, uma médica, por meio áudio foi feita uma consulta médica.

Retratos de la pandemia: pintura y fotografía desde la chacra de mis padres

Portrays of the pandemic: paintings and pictures from my parent's garden
Retratos da pandemia: pintura e fotografia do roçado dos meus pais

Rember Yahuarcani

Iconografía

Dossier: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del COVID-19

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

Cómo citar: Yahuarcani. R. (2021). Retratos de la pandemia: pintura y fotografía desde la chacra de mis padres. *Mundo Amazónico*, 12(1), 216-234. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.92963>

Resumen

El pintor amazónico Rember Yahuarcani narra su experiencia de pasar los primeros meses de la pandemia en Pebas, trabajando en la chacra de sus padres, y muestra las fotografías y las pinturas que realizó durante ese periodo en 2020. Su testimonio nos acerca a su día a día en familia y a la observación detallada de la luminosidad, los colores y formas de los seres amazónicos que alimentan su creatividad de artista visual. Combinando palabra e imagen, también expresa su firme crítica al abandono social y la destrucción ambiental sin tregua.

Palabras clave: Pintura amazónica contemporánea; Arte Amazónico; Pebas; Amazonia peruana

Abstract

The Amazonian painter Rember Yahuarcani recounts his experience of spending the first months of the pandemic in Pebas, working in his parent's garden, and shows the paintings and pictures he made during 2020. His testimony brings us closer to his family daily life and to the detailed observation of the luminosity, colours and shapes of the Amazonian beings that feed his creativity as a visual artist. Combining word and image, he expresses his firm criticism of social abandonment and relentless environmental destruction.

Keywords: Contemporary Amazonian painting; Amazonian art; Pebas; Peruvian Amazon.

Rember Yahuarcani. Artista plástico Aimeni Uitoto. remberyahuarcanil@yahoo.com

Resumo

O pintor amazônico Rember Yahuarcani narra sua experiência de passar os primeiros meses da pandemia em Pebas, trabalhando no roçado de seus pais, e mostra as fotografias e pinturas que realizou durante esse período em 2020. Seu testemunho nos aproxima de seu dia-a-dia em família e à observação detalhada da luminosidade, as cores e formas dos seres amazônicos que alimentam sua criatividade de artista visual. Combinando palavra e imagem, também expressa sua firme crítica ao abandono social e à destruição ambiental sem trégua.

Palavras chave: pintura amazônica contemporânea; Arte Amazônica; Pebas; Amazônia peruana.

Estoy en Pebas. He pasado toda la cuarentena de la pandemia aquí. Pebas es un distrito que está a unas 15 horas de Iquitos, camino a la frontera entre Perú, Colombia y Brasil. Es un territorio que congrega a 64 comunidades. Hay personas de los pueblos Uitoto, Ocaina, Bora y Yagua. Está justo en la desembocadura del río Ampiyacu. Es un lugar estratégico porque el Ampiyacu conecta por tierra con el río Algodón, que a su vez desemboca en el Putumayo, frontera entre Perú y Colombia. Desde hacía meses mi hermana tenía programada una reunión familiar para poder reencontrarnos todos los hermanos en casa de mis padres aquí, en Pebas. Habíamos estado dispersos durante años, cada uno haciendo cosas diferentes. La reunión era para el 13 y 14 de marzo. Yo llegué el 10 de ese mes, pensando que solo me iba a quedar para unos 5 días, pero aquí nos quedamos todos juntos a pasar la cuarentena.

Ha sido un tiempo para redescubrir muchas cosas que habían quedado en segundo lugar debido a mi trabajo en Lima y el extranjero. Yo continuamente vengo a Pebas a visitar la familia y participo en las actividades cotidianas; como ir a la chacra o pescar o buscar leña o hacer chacra. Pero, estos cinco meses que me ha tocado estar acá, me han permitido retornar con muchísima energía a esas actividades que de alguna forma habían sido detenidas por la pintura. Hemos hecho chacra, hemos sembrado, hemos rozado, hemos tumbado; ha sido regresar a las actividades que conectan al indígena con su mundo, ¿no? Porque cuando uno habla de la chacra, habla del monte, no es una actividad ajena. Es una actividad con la que uno siente mucha afinidad. Con la chacra se llega a crear un vínculo de cariño y de amor; y es un vínculo de muchos meses. Cuando haces la chacra y vas a sembrar yuca, la vas a cuidar todo el tiempo hasta que dé sus frutos, pero, además, vas a sembrar otras plantas. Entonces, se crea un lazo bien amoroso al ver cómo las semillas brotan y las plantas crecen; y uno va cuidando que la mala hierba no las mate. Ha sido para mí muy gratificante volver a vivir eso, porque mi obra está vinculada a todo lo que acabo de contar.

Cuando estoy en la ciudad, casi nunca tomo fotos; porque entre tomar una foto y vivir hay una diferencia de segundos, y esos segundos te quitan un tiempo valioso para disfrutar. Pero aquí en Pebas, es diferente. Mi pintura nace de una observación detenida del espacio, del río, del monte y de las hojas. Entonces, cuando tomo fotografías del entorno y las veo después, me

da la sensación y la felicidad de vivir en un lugar al que es imposible que mucha gente llegue y que inspira lo que pinto. Por eso agarro el celular, tomo la foto y la guardo. Les voy a mostrar algunas de las fotos que he tomado trabajando en la chacra y las pinturas que he hecho gracias a su inspiración.



Figura 1. Fotografía Rember Yahuarcani. 2020.

Tomé esta foto como a las diez de la mañana, un día que fui con mi papá y mi mamá a su chacra. Es una chacra sembrada de yuca brava. Era un día de sol intenso, con un cielo azul y unas nubes blancas. Cada vez que estoy en la selva me viene una sensación realmente mágica, siento que las nubes están más cerca de nosotros que en cualquier otra parte de la tierra. Hay una sensación de que las nubes están muy muy cerca y me gusta contemplar esa belleza. Lo bueno es que tenemos muchos árboles. El terreno que tenemos es lo suficientemente grande para caminar y estar guarecidos debajo de la sombra de los árboles. Eso ayuda mucho a la creación.

El segundo mes que estuve acá empecé a pintar, y empecé a pintar sobre llanchama, como pintaba hace muchos años atrás. La llanchama es una tela elaborada con la corteza del árbol de renaco (*Ficus schultesii*). Buen, o nosotros la sacamos del árbol del renaco, pero en realidad hay como siete especies más de donde uno la puede obtener. Volví a usar llanchama y tintes naturales

porque no había traído conmigo ningún pincel, ningún acrílico; ningún material digámosle citadino para hacer una obra de arte, ni lienzo ni bastidor. Entonces, volví a pintar sobre llanchama.

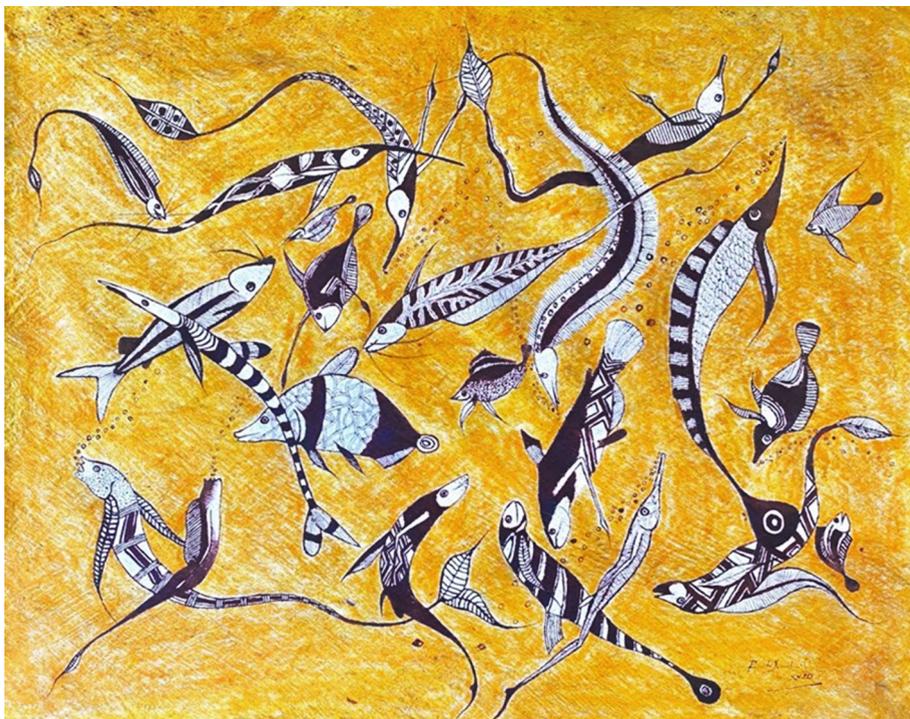


Figura 2. Peces de quebrada. Tintes naturales sobre llanchama. 58 X 78 cm. 2020.

El color del fondo es un amarillo que se obtiene del guisador (*Curcuma longa*). Es una raíz que se usa natural; uno le quita la cáscara y se puede pintar frotando sobre la tela, como una suerte de crayola. Los peces en el cuadro podemos reconocerlos en una quebrada. El Uitoto es un pueblo que en general vive en la zona alta; no es un pueblo que se asiente cerca de los ríos grandes. Entonces, normalmente los peces que consume son peces de quebrada, son peces pequeños. Otros peces en el cuadro toman una forma más humanoide, llamémosle así; están en una suerte de transformación. ¿Por qué? Porque no olvidemos que las historias antiguas cuentan que la primera forma que tuvimos nosotros en el mundo es precisamente la forma de animales; la forma de peces, la forma de aves. Entonces, este cuadro habla de los peces que tenemos actualmente y de la forma que nosotros tuvimos en el principio.



Figura 3. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Quando tomé esta foto estaba en la chacra, sentado entre las yucas, mirando. Eran como las 5:30 de la tarde, ¡la nube parecía tan amenazadora y se movía tan rápido! Me encantó que hubiera un contraste entre el blanco de la nube, al fondo, y la tormenta que se venía. Esa nube, gris por encima y más oscura por abajo, y el monte que se convertía de un verde petróleo a uno negro, me pareció bellissimo. Me encantó y lo disfrute hasta que llegó la lluvia. Esos momentos no duran mucho. Entre que aparezcan las nubes y que caiga la lluvia (viene el viento, las nubes se mueven) es cuestión de dos o tres minutos. Todo pasa muy rápido. Se siente que son seres vivos, no algo inanimado que no te pueda hablar ni enseñar.

Pebas fue el último pueblo del bajo Amazonas peruano en tener contagiados. Creo que fue casi dos meses después de que la pandemia había llegado a Iquitos cuando se dio el primer caso de COVID-19 en el pueblo. Fue precisamente por causa de una familia que viajó a Iquitos a cobrar al banco el bono de ayuda social que el gobierno le otorgó, y regresó contagiada. Después de dos meses de escuchar en las noticias, en las radios y en las redes sociales sobre la enfermedad y las muertes en Iquitos, muchísimas personas mayores quedaron afectadas porque sentían que estaban frente a una amenaza, un enemigo que no se sabía en qué momento iba a llegar. Cuando llegó el COVID-19 a Pebas, ese desgaste emocional hizo, pienso yo, que las personas estuviesen más propensas a contagiarse.



Figura 4. El viaje. Tintes naturales sobre llanchama. 90 x 90 cm. 2020.

Este cuadro se llama *El viaje*. Está hecho sobre llanchama con tintes naturales. Usé achiote (*Bixa orellana*), huitillo (*Duroia hirsuta*), guisador (*Curcuma longa*) y cumala (*Viola sebifera*). Hay un pez grande en el centro. Empecé dibujando por ahí. Ese pez es el canero (*Vandellia cirrhosa*). Empecé por este pez porque es un pez al que le tengo mucho miedo, no quisiera que me coma ni aunque estuviera muerto. Encima del pez puse un bote con un techo; hay una mariposa, hay un picaflor; abajo hay otra mariposa, varias hojas y también más aves. La idea de la obra es ver cómo el amazónico, tanto el ribereño como el indígena, está inmerso en un mundo totalmente separado de todo lo que sucede en Lima. Por eso vemos en el fondo esos círculos que a simple vista no tienen fin y que continúan, y lo dejan solo. Porque el ribereño y el indígena están totalmente abandonados por el Estado. Entonces es una obra que habla del abandono.



Figura 5. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Un domingo que fuimos a la playa tomé esta foto. No había bajado al río hacía tiempo porque habíamos estado confinados en casa. Ahí está la playa, el agua, el cielo quieto, el monte; y también está ahí, desafortunadamente, la basura, que está en todos lados. Me dio muchísima pena encontrar basura en un lugar tan bello. Nos enfrentamos a un caos global, a un caos regional, a un caos nacional. La foto es hermosa, sí; pero muestra muchísima tragedia en un lugar tan bello.

En cualquier parte del Amazonas uno puede encontrar una botella de gaseosa, puede encontrar un pañal. De hecho, hablando de basura, llego a la conclusión (aunque no he leído ningún informe científico), de que el pañal es uno de los elementos creados por occidente más dañino para el medio ambiente. ¡He encontrado, cultivando en un terreno cerca, pañales que me imagino deben estar enterrados hace tres o cuatro años y están como nuevos! Yo no sé cuánto tiempo tomará para que se descompongan o destruyan.



Figura 6. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Esta es una foto que tomé una semana antes de que empezara la cuarentena, en un viaje de Pebas a Iquitos. Debe haber sido como las tres de la mañana. Me encantó porque al lado izquierdo uno ve una suerte de monte, al fondo hay dos luces, y al lado izquierdo está Iquitos, como a media hora de viaje. La zona iluminada, que vemos al centro derecho, es la petrolera, la refinería de petróleo. Ese es uno de los lugares que desde muy niño siempre me ha causado temor. Todavía hoy, al pasar por esas máquinas, esos barcos inmensos, esas tuberías; al ver esos tanques supergrandes donde depositan el petróleo, todavía me causa miedo. Es una mezcla de tristeza y de frustración frente a algo que hace muchísimo daño a la Amazonía, como la extracción de petróleo. Todas las veces que voy a Iquitos me gusta ir en lancha porque el viaje es más cómodo y puedo ver mejor el río. Y todas las veces que paso por la refinería tomo fotos, cuando está cerca y cuando está lejos.

Esa noche especialmente había esas nubes en el cielo que hacían un contraste hermosísimo entre el río, la luz de la refinería de petróleo y el monte negro; el monte descansando como un gigante; Iquitos al fondo detrás de los árboles, muy pequeño. Me dieron unos sentimientos encontrados entre nostalgia, belleza, felicidad, en medio del viento que corría a las tres de la mañana, un viento muy frío en el Amazonas. Entonces decidí sacar el celular y tomar la foto.



Figura 7. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

No sé exactamente qué tipo de flores son estas. Me encantan porque mi hermana, la última, cada vez que viene a visitar a mi mamá, le trae flores, semillas de flores. Entonces, las dos, mi mamá y mi hermana, se ponen a sembrar en el jardín frente a la casa; y estas flores son las que están allí. Ese día había caído una lluvia torrencial, tomé la foto después porque quería capturar cómo quedaban las gotas del agua en las flores.



Figura 8. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Este aquí es un papaso. Le habré tomado la foto como a las diez de la noche. A esta hora en verano hay muchos insectos, grillos, mariposas, cucarachas, hormigas, que son atraídas por la luz. Si uno se queda en la oscuridad y prende el celular, van a venir también al celular y eso es un peligro si no estás acostumbrado a los insectos. Tomé la foto en la baranda de la casa. Es un papaso pequeño, como de ocho centímetros. Me trajo muchos recuerdos porque de niño cuando hacíamos chacra grande en la selva, en monte virgen, y sembrábamos, nos encontrábamos cantidad de papasos.

La chacra siempre me trae una nostalgia tremenda de cuando yo era niño. Cuando éramos niños los fines de semana íbamos a la chacra. Los fines de semana en la ciudad los chicos van, no sé, a la playa, o van a algún centro recreacional, pero aquí nosotros íbamos a sembrar, esa era la actividad de distracción. Entonces, todos estos insectos tuvieron muchísima relación con las vivencias que yo tuve de muy muy chiquito.



Figura 9. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Mi abuela Martha, que ya no está, que nos acompaña desde lejos, hablaba de estos insectos. Decía que muchos tienen historias, mitos; que son hombres o que son mujeres. Entonces, cuando yo me encuentro con uno de ellos no necesariamente le tomo fotos, porque mi pintura no es una pintura de retratos. Si yo quisiera en un futuro retratar este insecto no podría hacerlo, porque mi pintura es una pintura de inventar personajes a partir de lo que yo veo. Entonces lo que hago antes de tomarle una foto a un insecto es quedarme viéndolo un buen tiempo. Así me grabo las hojas, me grabo la forma de sus alas en la memoria.

Pero este insecto es precisamente especial, porque cuando yo lo tocaba y le decía: “!ya, vete!”, no se quería ir. Entonces, le tomé la foto. Se camuflaba con la madera vieja, con la madera húmeda. Todos vienen a la casa. De hecho, mi casa está toda rodeada de árboles. Algunas veces hemos encontrado serpientes. Hace dos días había una mantona, que es una suerte de boa que se estaba comiendo un pollito a las cinco de la mañana. Hay un montón de vida, hay muchísima. De hecho, el ruido que hay en la ciudad se podría comparar de alguna forma con la cantidad de ranas e insectos que hay; pero escuchar este ruido aquí tiene más deleite que el ruido de la ciudad.



Figura 10. Picaflor de lianas. Tintes naturales sobre llanchama. 59 x 59 cm. 2020.

Esta fue la primera pintura que hice durante la pandemia. Es un picaflor rodeado de lianas. Tiene hojas, tiene ramas, tiene aves; es como una imagen de lo que es la selva. Es una obra que no tiene como fin denunciar algo; es una obra que habla de la selva como la vi en el momento en que llegué.



Figura 11. Mujer pez. Tintes naturales sobre llanchama. 70 X 70 cm. 2020

La segunda obra que hice cuando llegué fue *Mujer pez*. El fondo de rayas y símbolos me hacen recordar una telaraña que yo había visto en la mañana cuando desperté y estaba encima de la cama. Durante la noche, la araña había tejido su tela encima de la cama, increíble. Cuando uno abandona la casa y luego regresa, viene a encontrar que ha sido invadida por otros seres. Yo le dije riendo a esa araña: “¡Es increíble que te pongas a hacer tu tela encima de donde yo estoy durmiendo!”.

También pinté una versión en tintes naturales de una obra que yo había hecho con acrílico en 2015. La obra se llamaba *Los primeros humanos*, entonces, decidí hacerla en tintes naturales y llanchama. El fondo es el color natural de la llanchama y el marrón es la resina de cumala. La obra cuenta el mito de los primeros humanos que salieron a la superficie de la tierra en una noche oscura, pero de luna. Entonces, vemos la luna que hay en el cielo, los humanos están contentos, son humanos aves y están agitando unas hojas y su bastón. Al principio todos tuvimos esa forma.



Figura 12. Los primeros humanos. Tintes naturales sobre llanchama. 59 x 59 cm. 2020.

El manejo del pincel para pintar sobre llanchama necesita una paciencia extrema porque la superficie es muy porosa. Para sacar unas líneas tan delgadas necesitas tener oficio. Es mejor pintar con un piri piri (*Cyperacea* sp.), que es una suerte de pincel hecho de hierba natural. El tinte natural sobre llanchama es muy difícil de manejar, pues como es una superficie tan porosa cualquier cosa que caiga sobre ella la va a absorber. Entonces, ¿cómo obtenemos líneas tan delgadas en una superficie tan porosa? Se necesita mucha paciencia y muchos ensayos.



Figura 13. Pez grillo. Tintes naturales sobre llanchama. 40 x 70 cm. 2020

Este aquí es un hombre que es pez, que es serpiente, que tiene patas de grillo y que está sobre una telaraña. Fue un día en que estábamos cultivando en la chacra mis sobrinos y yo. Entre la hierba se movió una serpiente, se movió hacia el agua. ¡La vi así supergrande!, grande, grande, oscura y negra. Entonces, al día siguiente, recordando a la serpiente que se había ido -porque nunca la encontramos-, pinté esta obra.



Figura 14. Fotografía de Rember Yahuarcani. 2020.

Tomé esta foto desde mi casa, una foto de una noche en que había una luna llena increíble, con ese sol que se estaba yendo. De hecho, el agua que vemos ahí es la piscigranja de mi papá. Nosotros tenemos una piscigranja que aparece al lado de los troncos de aguaje (aguaje es una palmera); entonces, esa noche apareció la luna y tomé esa foto porque me pareció que no iba a ver una foto como esa en mucho tiempo. Me gustan mucho estas fotos de paisaje, porque cuando empecé a pintar pinté muchos paisajes. Río, monte, aves, cielos estrellados, noches de luna y por eso me atrae mucho ver estos cielos.



Figura 15. Protectora de la casa. Tintes naturales sobre llanchama. 80 x 120 cm. 2020.

Esta pintura se llama *Protectora de la casa*. Es una obra que me encanta; es un grupo de serpientes que están enfurecidas. Están furiosas por algo que viene del exterior, de afuera, que llega a su lugar y les molesta. Están con la mandíbula abierta, con la boca abierta y en una posición de ataque y de defensa. Fue una obra que pinté cuando estuvimos en plena pandemia y había muchos muertos. Iquitos estaba desbordado, parecía que no iba a haber vuelta atrás y pinté las serpientes porque, para mí, las serpientes son seres poderosos que viven en la selva. La anaconda es la dueña del río, de las cochas, de los lagos, del monte. Entonces, mi relación con la serpiente simboliza una cuestión de poder y de protección hacia los tuyos. Pinté esa cantidad de serpientes porque a través de eso yo digo que nosotros estamos y seguimos siendo protegidos. Esta es una obra que puedes tener en la puerta de tu casa para cuando te visite la gente y no te hagan daño.



Figura 16. Foto de Rember Yahuarcani. 2020.

La selva está llena de vida. No hay que confiarse de los animales más pequeños porque muchas veces son los más peligrosos. Esta es una foto de una bayuca que me encontré un día. Debe medir entre 2 o 3 centímetros, es bien bien pequeña. En sus pelitos tiene una suerte de toxina que cuando entra en contacto con la piel hace doler mucho. Cuando la bayuca es adulta, las toxinas son mucho más fuertes y más dañinas. La “bayuca pelejo” es la más potente de todas. Le dicen bayuca pelejo porque los pelitos que tiene se parecen mucho a los pelos del perezoso. Si te topas con ella terminas con fiebre y con mucho dolor. No hay que confiarnos, los animales pequeños de la selva pueden ser muy peligrosos.



Figura 17. Foto de Rember Yahuarcani. 2020.

Un día con mis sobrinos estuvimos cosechando cacao y limpiando las frutas. En la chacra tenemos cacao, humarí, limones, toronjas. Yo me puse a limpiar las plantas frutales y encontré este huayruro y le tomé una foto. Es un huayruro pequeño, rojo y negro. Hay otro huayruro que es solo rojo, otro solo negro; son cuatro tipos de plantas que dan huayruros. Este es el huayruro chiquito, que está dentro de una vaina como la del frejol. Su tronco es una liana. Muchos creen que es un árbol, pero es una liana; las otras tres plantas de huayruros son árboles. Me encantó. Aún lo tengo guardado en mi casa.

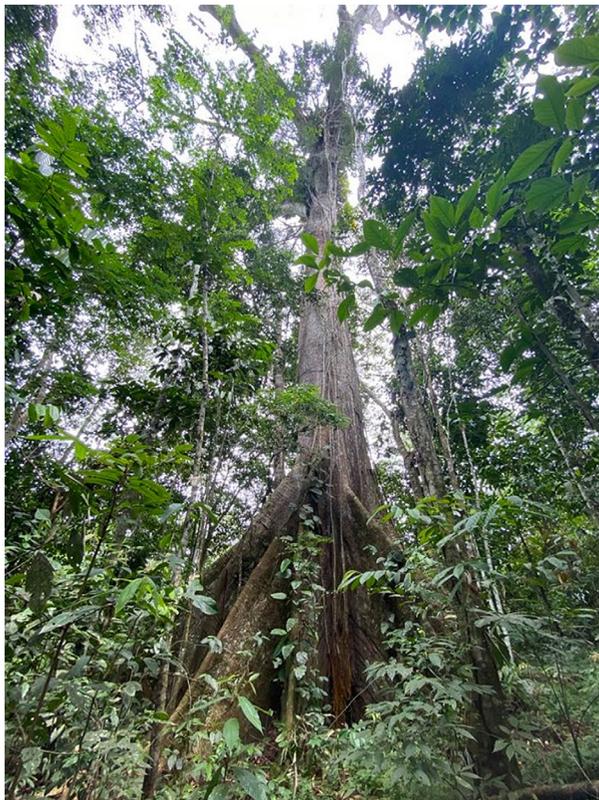


Figura 18. Foto de Rember Yahuarcani. 2020.

La última foto que les voy a mostrar de mi chacra es de una lupuna. Muchos la conocen como la ceiba por su nombre científico. Tenemos acá, muy cerca de acá, a unos veinte minutos caminando, una lupuna supergrande, ancha, altísima. ¡Es un gigante! La lupuna realmente inspira respeto cuando uno está ahí debajo. Nosotros fuimos a verla con mis hermanos y hermanas. Llevamos nuestro mapacho, que es nuestro tabaco, y le pedimos permiso al abuelo lupuna para que nos deje estar un rato ahí, para sacarnos fotos. Le damos su mapachito y fumamos el mapacho, el tabaco, y ahí estamos un rato en su compañía. Con mucho respeto porque acá se dice que el abuelo lupuna te puede brujear. Te puede hacer daño si tú no le pides permiso.

Estas cosas que estoy diciendo son cosas totalmente reales. En el mundo indígena se habla de espíritus, de plantas que hacen daño o de espíritus que te protegen. Para el indígena es totalmente cierto. No son ideas basadas en una simple literatura o narración. Es cierto. El indígena lo ha vivido desde mucho antes, desde muchísimos años atrás hasta ahora; lo vive y lo considera parte de él.

Pebas, agosto 2020

Post scriptum de vuelta a Lima, diciembre 2020.

A finales de noviembre regresé a Lima y retomé mi trabajo con materiales de la ciudad, pinturas de acrílico y lienzo. Llegué con las ideas renovadas y comencé a hacer cuadros que se desprenden de mi experiencia en la selva y de todo lo que viví en la chacra de mis padres en estos meses de pandemia.



Figura 19. Sin título. Acrílico sobre lienzo. 70 x 70 cms, 2020.

Si yo le diera una explicación a esta obra, diría que es el espíritu de la lagartija que está protegiéndose de algo que cae, que no necesariamente es lluvia. Tiene una hoja que es fuerte y la hoja la está defendiendo con una suerte de energía que podría ser humo de tabaco. El espíritu de la lagartija se protege con la hoja y el humo de tabaco, porque la Amazonía es muy vulnerable frente a todos los problemas que hemos vivido durante la pandemia, problemas que continúan agravándose. Entonces, de cierto modo es una obra simbólica de cómo los espíritus de las culturas indígenas protegen al pueblo. Pero no he querido ponerle título porque no quiero fijar sus significados. Es una pintura que va más allá. No quiero que esté condicionada por un título que la restrinja. Quiero que sea libre.

Sociobiodiversidade e conservação na Amazônia: o caso da feira livre de Abaetetuba, Pará, Brasil

Sociobiodiversity and conservation in the Amazon: the case of the Abaetetuba open market, Pará, Brazil

Sociobiodiversidad y conservación en la Amazonía: el caso del mercado abierto de Abaetetuba, Pará, Brasil

Thyago Gonçalves Miranda
Ana Cláudia Caldeira Tavares-Martins

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-04-16 Devolvido para revisões: 2020-10-25 Data de aceitação: 2020-11-23

Como citar este artigo: Miranda, T.G., e Tavares-Martins, A.C.C. (2021). Sociobiodiversidade e conservação na Amazônia: o caso da feira livre de Abaetetuba, Pará, Brasil. *Mundo Amazónico*, 12(1), 235-261. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.86396>

Resumo

O trabalho objetivou identificar os recursos vegetais presentes na feira livre de Abaetetuba-PA, analisando a pressão de uso das espécies amazônicas mais comercializadas fornecendo indicações para prioridades de conservação. O estudo foi realizado na feira livre de Abaetetuba, onde 51 feirantes foram entrevistados por meio de formulários semiestruturados. As espécies da CEASA, das várzeas e da terra firme foram identificadas por meio de fotografias, aquelas que não se obteve confirmação taxonômica foram coletadas. Utilizou-se o Índice de Saliência (IS) para indicação das espécies mais comercializadas, a Pressão de Uso (PU) para verificar a pressão sobre as espécies mais comercializadas e o Índice de Sensibilidade à Extração (ISbE) para averiguar uma possível ameaça para as populações a nível local. A feira apresentou predominância de feirantes do gênero masculino (62,7%), aqueles com fundamental

Thyago Gonçalves Miranda. Graduado em Licenciatura Plena em Ciências Naturais com Habilitação em Biologia pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), Mestrado em Ciências Ambientais pela UEPA. Atualmente é doutorando em Biodiversidade e Biotecnologia pela Rede Bionorte em parceria com a Universidade Federal do Pará. Membro do Laboratório de Monitoramento e Conservação Ambiental da UEPA. Membro do Conselho Regional de Biologia da 6ª região (CRbio). thyagomiran@hotmail.com
Ana Cláudia Caldeira Tavares-Martins. Possui graduação em Agronomia pela Universidade Federal Rural da Amazônia (2002), mestrado em Botânica pela Universidade Federal Rural da Amazônia (2004) e doutorado em Botânica pelo Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro (2009). Atualmente é professora Adjunto IV do departamento de Ciências Naturais, professora permanente do programa de Mestrado em Ciências Ambientais da Universidade do Estado do Pará e pesquisadora colaboradora do Programa de Pós-Graduação da Rede de Biodiversidade e Biotecnologia da Amazônia Legal (Bionorte). tavaresmartins7@gmail.com

incompleto foram maioria (39,2%). Foram registradas 72 espécies de plantas, distribuídas em 58 gêneros e 35 famílias, destacando-se Solanaceae com 17,1% (n=6), Cucurbitaceae com 17,1% (n=6), Arecaceae com 17,1% (n=6) Fabaceae com 11,4% (n=4) e Rutaceae 11,4% (n=4). As espécies foram distribuídas nas categorias: alimentícia, medicinal, ornamental e mística. Três espécies se destacaram pelos índices, pau de verônica (*Dalbergia monetaria* L. f.) com IS=0,033; PU=6; ISbE=51%. Jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. exTul.) L. P. Queiroz) com IS= 0,015; PU=7; ISbE=33% e buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) com IS=0,016; PU=6; ISbE= 66%. Com isso, percebe-se que a comercialização dessas espécies pode estar afetando a manutenção de suas populações e ameaçando suas existências a nível local.

Palavras chave: Agrobiodiversidade; Índice de Saliência; Pressão de Uso; Sensibilidade.

Abstract

The objective of this paper was to identify the vegetal resources present at the Abaetetuba-PA open street market, analyzing the pressure of use of the most commercialized Amazonian species, providing indications for conservation priorities. The study was conducted at the Abaetetuba street market, where 51 vendors were interviewed through semi-structured questionnaires. The species of CEASA, from varzea and mainland were identified through photographs, those from which taxonomic confirmation was not obtain were collected. The Saliency Index (IS) was used to indicate the most commercialized species, the Use Pressure (PU) to verify the pressure on the most commercialized species and the Index of Sensitivity to Extraction (ISbE) to investigate a possible threat to the population at local level. The street market had a predominance of male marketers (62.7%), those with incomplete primary studies were the majority (39.2%). Seventy-two species of plants were recorded, distributed in 58 genera and 35 families, highlighting Solanaceae with 17,1% (n=6), Cucurbitaceae with 17,1% (n=6), Arecaceae with 17,1% (n=6) Fabaceae with 11,4% (n=4) e Rutaceae with 11,4% (n=4). The species were distributed in the categories: food, medicinal, ornamental and mystical. Three species were distinguished by the indices: pau de verônica (*Dalbergia monetaria* L. f.) with IS = 0,033; PU = 6; ISbE = 51%; jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ExTul.) L. P. Queiroz) with IS = 0,015; PU = 7; ISbE = 33% and buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) with SI = 0.016; PU = 6; ISbE = 66%. As a result, it can be seen that the commercialization of these species may be affecting the maintenance of their populations and threatening their existence at the local level.

Keywords: Agrobiodiversity; Saliency index; Pressure of use; Sensitivity.

Resumen

El trabajo tuvo como objetivo identificar los recursos vegetales presentes en el mercado libre de Abaetetuba-PA, analizando la presión de uso de las especies amazónicas más comercializadas y proporcionando indicaciones para las prioridades de conservación. El estudio se llevó a cabo en el mercado abierto de Abaetetuba, donde se entrevistó a 51 vendedores utilizando formularios semiestructurados. Las especies de CEASA, varzeas y tierra firme fueron identificadas a través de fotografías, aquellas que no obtuvieron confirmación taxonómica fueron colectadas. Se utilizó el Índice de Saliencia (IS) para indicar las especies más comercializadas, la Presión de Uso (PU) para verificar la presión sobre las especies más comercializadas y el Índice de Sensibilidad a la Extracción (ISbE) para determinar una posible amenaza para las poblaciones a nivel local. La feria tuvo un predominio de vendedores masculinos (62.7%), aquellos con educación primaria incompleta fueron la mayoría (39.2%). Se registraron 72 especies de plantas, distribuidas en 58 géneros y 35 familias, destacando Solanaceae con 17.1% (n = 6), Cucurbitaceae con 17.1% (n = 6), Arecaceae con 17.1% (n = 6), Fabaceae con 11.4% (n = 4) y Rutaceae con 11.4% (n = 4). Las especies se distribuyeron en las categorías: alimentaria, medicinal, ornamental y mística. Tres especies se destacaron por sus índices: pau de verônica (*Dalbergia monetaria* L. f.) con IS = 0.033; PU = 6; ISbE = 51%; jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ExTul.) L. P. Queiroz) con IS = 0.015; PU = 7; ISbE = 33% y finalmente buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) con IS = 0.016; PU = 6; ISbE = 66%. Por lo tanto, percibimos que la comercialización de estas especies puede estar afectando el mantenimiento de sus poblaciones y amenazando sus existencias a nivel local.

Palabras clave: Agrobiodiversidad; Índice de saliencia; Presión de uso; Sensibilidad.

Introdução

O conceito de sociobiodiversidade expressa a inter-relação entre diversidade biológica e as diversidades socioculturais, ligadas às atividades econômicas das populações humanas (Medeiros, 2016). Tudo isso parte de um enfoque holístico do meio ambiente, principalmente na relação homem-natureza, tornando a sociobiodiversidade ainda mais abrangente (De Gregori e De Gregori, 2011).

As principais representações da sociobiodiversidade amazônica são as atividades desenvolvidas pelas populações, e dentre essas atividades, aquela que melhor reflete a sociobiodiversidade é o extrativismo vegetal para comercialização (Sawyer, 2002; Fé e Gomes, 2015).

O comércio de vegetais é crescente devido a necessidade que as populações têm por uma maior quantidade de alimentos de origem vegetal e por essas apresentarem diversidades de usos (Maioli-Azevedo e Fonseca-Kruel, 2007). Como a biodiversidade da flora amazônica possui viabilidade de exploração econômica para diversos fins, as feiras livres são espaços destinados à comercialização desses produtos (Xavier e Cunha, 2015).

Conceitualmente, as feiras são atividades realizadas em lugares públicos nas quais as pessoas, diariamente ou em determinados dias e épocas, comercializam e exibem os produtos (Bustamante e Durães, 2015). As primeiras feiras surgiram por volta de 2000 a.C. e no Brasil esses espaços iniciaram devido à expansão marítima europeia, que trouxe consigo a tradição das feiras livres para as colônias estabelecendo uma nova forma de comércio para os nativos do Brasil (Azevedo e Queiroz, 2013).

A feira é considerada um dos locais mais tradicionais de comercialização de plantas, além de ser uma forma de comércio presente tanto em grandes cidades quanto em pequenos municípios (Lundgren, Silva, Maciel e Fernandes, 2009). Outro traço marcante das feiras é sua função como espaços de manutenção de tradições, pois são reconhecidos por refletirem aspectos regionais e culturais de uma população (Barros, 2009).

A gama de tradições e conhecimentos dos povos tornam as feiras lugares ricos de informações sobre a sociobiodiversidade (Nguyen, 2005; Xavier e Cunha, 2015), e assim podem ser usados para se conhecer e compreender a comercialização e a utilização de produtos naturais (Araújo e Navegantes-Alves, 2015).

Por desempenharem um papel na distribuição de produtos oriundos da biodiversidade, as feiras tornam-se cada vez mais importantes no âmbito da sociobiodiversidade, pois revelam os saberes das populações e atribuem valores monetários a estes (Kaur-Saini and Saini, 2015).

Informações sobre a sociobiodiversidade das feiras necessitam de uma análise mais aprofundada quanto à origem das espécies vegetais e se a manutenção das populações naturais está em equilíbrio, obedecendo aos princípios básicos da sustentabilidade (Bussmann, Sharon, Vandebroek, Jones e Revene, 2007; Van Andel, Myren and Van Onselen, 2012), pois sabe-se que algumas das plantas que são comercializados são extraídas de populações naturais (Melo, Amorim and Albuquerque, 2009).

O extrativismo, normalmente eleva a renda da família, estimula o desenvolvimento local e, conseqüentemente, oportunizando sustentabilidade ambiental (Melo, Ramos and Almeida, 2015). Contudo, o extrativismo vegetal pode ser predatório e levar à redução drástica das populações naturais (Reis, 1996). Por isso, compreender a exploração comercial requer estudos sobre as espécies comercializadas em mercados (Martin, 2014).

No passado, a pouca pressão sobre os recursos florestais comercializados nas feiras resultava em um equilíbrio entre a exploração e a regeneração, mas com o aumento das necessidades econômicas e espaciais, essa relação harmoniosa pode entrar em desequilíbrio (Singh, 2011). Muitos recursos vegetais sofrem uma forte pressão extrativista, não apenas pelo seu uso local, mas pela existência de um amplo mercado consumidor (Albuquerque e Andrade, 2002). Considerando a limitação destes recursos vegetais, e diante da destruição dos ecossistemas, torna-se necessário estabelecer prioridades de conservação para espécies que podem ser afetadas pela superexploração para o comércio (Melo *et al.*, 2009).

A presente pesquisa objetivou identificar os vegetais presentes na feira livre de Abaetetuba-PA, analisando a pressão de uso das espécies amazônicas mais comercializadas, fornecendo indicações para prioridades de conservação.

Material e métodos

Área de estudo

O estudo foi realizado no município de Abaetetuba (Figura 1), distante 60 km de Belém. Compreende um território de 1.611 km², tendo como fonte de renda o comércio, a agricultura, a pecuária e o extrativismo (IBGE, 2014).

Abaetetuba se distribui em uma região continental e outra insular situada na convergência do rio Tocantins com o rio Pará, estuário do Rio Amazonas (Hiraoka, 1993). A cidade é dividida em duas zonas: a sede, área urbana onde se concentra o maior contingente populacional e a zona rural, que ocupa áreas de remanescentes florestais de terra firme, localmente chamada de “região das estradas”, e remanescente de várzea, conhecida como “região das ilhas”.

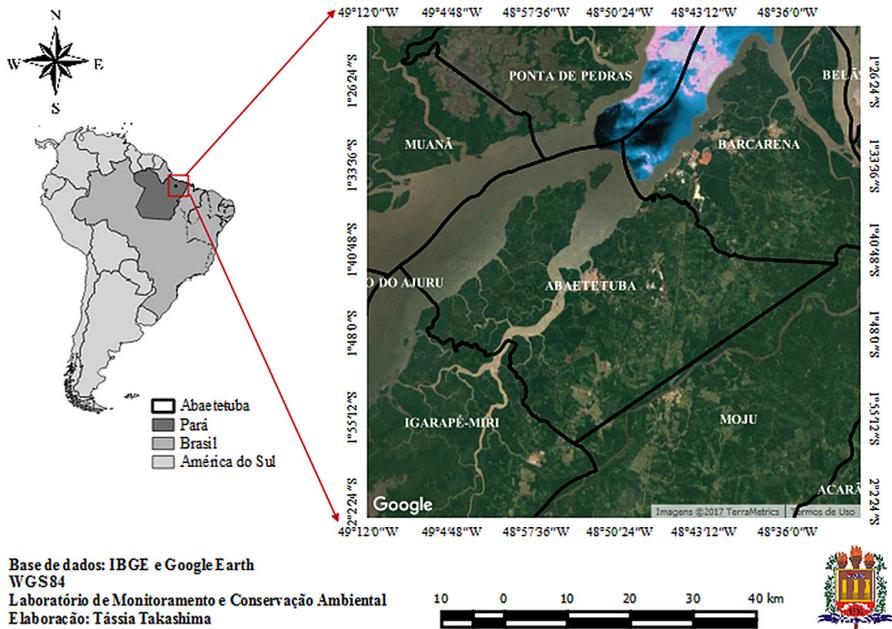


Figura 1: Mapa de localização do município de Abaetetuba, Pará.

A feira está localizada na Sede, às margens do rio Maratauíra, local que serve como via de escoamento para os comerciantes das diferentes zonas do município. A gestão da feira de Abaetetuba é realizada pela Secretaria de Administração (SEMAD), responsável apenas pela cobrança do imposto diário referente ao uso do espaço.

Coleta de dados

A coleta de dados ocorreu entre setembro de 2015 e abril de 2016, para isso, realizou-se para a seleção dos informantes foi adotada uma amostragem não probabilística com amostragem intencional (Albuquerque *et al.*, 2010a), em que foi contabilizado o número de feirantes que comercializam recursos vegetais, totalizando 55, dos quais 51 se dispuseram a participar do estudo. Realizou-se entrevistas dialogadas com os feirantes, direcionadas por formulários semiestruturados, em que as respostas eram preenchidas pelo entrevistador (Albuquerque *et al.*, 2010b), e versavam quanto à origem desses comerciantes, outras fontes de renda, escolaridade e tempo de atuação. Foram realizadas conversas informais com dois fornecedores de recursos vegetais, um que obtém os produtos das florestas de terra firme e outro que obtém das várzeas. As perguntas giraram em torno dos métodos adotados para extração e sobre a disponibilidade e quantidade dos recursos nos ambientes naturais. Foram fotografadas as barracas, os recursos comercializados e as vias de circulação dos consumidores.

Coleta, identificação e fenologia das espécies

Todas as espécies foram fotografadas, e aquelas oriundas da CEASA (Centrais Estaduais de Abastecimento) tiveram as imagens comparadas com as descritas e ilustradas em literatura especializada, bem como com as exsicatas do Herbário Virtual da Flora e dos Fungos (INCT, 2016). As espécies que não tiveram as confirmações taxonômicas efetuadas com o auxílio das fotografias foram coletadas ou compradas e, posteriormente identificadas pelos autores.

Para a confirmação dos nomes científicos, dos autores e verificação das procedências das espécies quanto à origem (exótica e nativa), utilizou-se a base de dados Flora do Brasil 2020, em construção (2016), e do Missouri Botanical Garden (Tropicos, 2016).

Verificou-se, na literatura, informações sobre a fenologia das espécies para associar com a sazonalidade de venda, a fim de identificar possíveis práticas extrativistas que pudessem gerar ameaças para a manutenção das populações nos períodos reprodutivos.

Aspectos quantitativos

A técnica da listagem livre (Albuquerque *et al.*, 2010a) forneceu dados para o cálculo do Índice de Saliência Cultural (IS), no qual ranqueou as espécies mais importantes (Ryan, Nolan and Yoder, 2000), aqui consideradas como as mais comercializadas na feira.

Este índice leva em consideração: a) o número de vezes que uma espécie é citada; b) a posição da espécie na lista livre. Ou seja, para uma espécie obter altos valores, além de ser citada várias vezes, ela deve estar bem colocada na lista livre.

Para o cálculo do IS necessita-se de duas etapas, primeiro calcular o Índice de Saliência Cultural da espécie para o informante (IS_{ei}), e para tanto utilizou-se a Equação (1):

$$1-IS_{ei} = OI_{ei}/NT_{ei}$$

Onde:

IS_{ei} = Índice de Saliência Cultural da espécie para o informante;

OI_{ei} = Ordem Invertida de citação da espécie;

NT_{ei} = Número Total de espécies citadas pelo informante.

Na segunda etapa calcula-se o Índice de Saliência da espécie para o grupo social estudado (IS) e emprega-se Equação (2):

$$2- IS = (\sum IS_{ei})/NT_i$$

Onde:

IS = Índice de Saliência da espécie para o grupo social;

Σ IS_{ei} = Somatória dos índices de saliência da espécie;

NT_i = Número total de informantes no estudo.

O índice gera valores entre 0 e 1, onde quanto mais próximo de 0, menor é sua importância para o grupo social, e quanto mais próximo de 1, maior é sua saliência para o grupo estudado.

A determinação do IS teve como objetivo destacar aquelas espécies com maior saliência cultural e, conseqüentemente, maior relevância econômica, pois, são bastante comercializadas, sem a preocupação com sua resiliência.

As espécies que alcançaram os maiores IS foram filtradas de acordo com sua origem, e aquelas oriundas do extrativismo foram avaliadas quanto à Pressão de Uso (PU).

Para a indicação dos valores de PU foram utilizados os seguintes critérios:

a) A Frequência de Venda (VF): em que, quando comercializada de 1 a 2 vezes por semana, emprega-se o valor 1, quando comercializada entre 3 a 4 vezes por semana emprega-se como 2 e quando comercializada mais de 4 vezes atribui-se o valor 3.

b) A Abrangência de Mercado (VA): em que, quando com abrangência local o valor é 1, quando a espécie tem um mercado regional o valor é 2 e para uma abrangência nacional aplica-se o valor 3.

c) A Sazonalidade de Venda (VS): onde 1 é o valor atribuído para a comercialização da espécie em sua entressafra e 3 quando comercializada sem manejo na sua safra.

Após aplicar os critérios, e atribuir os valores, utiliza-se a Equação (3):

$$3- PU = VF + VA + VS$$

Onde:

VF = Valor atribuído à frequência;

VA = Valor atribuído à abrangência;

VS = Valor atribuído à sazonalidade.

A PU pode variar de 3 a 9, em que 3 a 5 adota-se como baixa pressão de uso, 6 como moderada, e de 7 a 9 como alta pressão de uso.

Como último critério para indicar espécies para prioridade de conservação, estas foram analisadas quanto a sua sensibilidade à extração. Para tanto, foi aplicado o Índice de Sensibilidade à Extração (ISbE), adotado por Dhar *et al.* (2000) com adaptações.

O ISbE utiliza outros dois ranques para seu cálculo, o Ranque de sensibilidade (RS) e o Ranque de Naturalidade (RN), onde o RS considera o tipo de extração, local de ocorrência e propagação (Tabela 1).

Tabela 1: Parâmetros e critérios para a valoração do Ranque de Sensibilidade (RS)

Parâmetros	Critérios
Extração	
Destrutiva (D)	Planta toda, raiz e remoção completa da casca
Não destrutiva (ND)	Nenhuma das citadas acima
Ocorrência	
Restrita (R)	Em apenas um ambiente amazônico
Ampla (A)	Em mais de um ambiente amazônico
Propagação	
Exclusiva (E)	Apenas um método de propagação
Múltipla (M)	Mais de um método de propagação

Após a verificação dos critérios, adota-se a combinação destes para gerar um valor de 1 (menos sensível) a 8 (mais sensível), referente ao valor do RS (Tabela 2).

Tabela 2: Parâmetros e valoração do Ranque de Sensibilidade (RS)

RS	Extração	Ocorrência	Propagação
8	D	R	E
7	D	R	M
6	D	A	E
5	D	A	M
4	ND	R	E
3	ND	R	M
2	ND	A	E
1	ND	A	M

RN tem seus valores atribuídos de acordo com as características naturais da espécie e após a combinação destes gera-se um valor de 1 a 5 (Tabela 3).

Tabela 3: Critérios e valores para o Ranque de Naturalidade (RN)

RN	Valores atribuídos
Silvestre e nativa	5
Silvestre e não nativa	4
Cultivada e não nativa	3
Cultivada, mas não na região	2
Silvestre, mas não da região	1

Para se calcular o Índice de sensibilidade à Extração (ISbE) adota-se a equação (4):

$$4- ISbE = (RS \times RN) / (\sum(RS \times RN)) \times 100$$

Os valores serão expressos em porcentagem, com isso será criado um escore para indicar espécies com maior sensibilidade à extração: Categoria 1: Muito sensível à extração (> 70%); Categoria 2: Sensível à extração (51 a 70%); Categoria 3: Moderadamente sensível (31 a 50%); Categoria 4: Pouco sensível (11 a 30%) e Categoria 5: Resistente ao impacto da coleta (0 a 10%).

Análise de dados

Foi realizado um levantamento dos recursos vegetais comercializados, juntamente com o local de fornecimento, e o modo de extração das espécies. Posteriormente, analisou-se a sensibilidade à extração das espécies selecionadas, juntamente com sua fenologia. As informações supracitadas foram cruzadas para gerar um panorama de comercialização da sociobiodiversidade na feira de Abaetetuba e suas implicações para a conservação.

Resultados e discussão

Categorias de usos

Foram registradas 72 espécies de plantas comercializadas (Tabela 4), distribuídas em 58 gêneros e 35 famílias, onde Solanaceae com 17,1%, Cucurbitaceae com 17,1%, Arecaceae com 17,1% destacaram-se, seguidos de Fabaceae com 11,4% e Rutaceae 11,4%.

As espécies alimentícias, neste estudo, representaram 76,1%. As demais categorias foram: medicinais, com 18,3% (n=13), ornamentais, com 7% (n=5) e místico com 2,8% (n=2).

Na categoria alimentar, a CEASA é a principal fornecedora de produtos oriundos de fornecedores diversos, mas que não pertencem à zona rural do

município de Abaetetuba (55,6%), fato que deixa notório a importância das centrais de distribuição para a comercialização nas feiras. Lima (2015) ressalta isso, reportando que, grande parte da comercialização de hortaliças e frutas para as zonas urbanas ocorre por meio das centrais de abastecimentos.

As frutas se destacaram na comercialização (70,4%), mas também são vendidas as raízes (13%) e as folhas (11,1%). Das formas em que esses vegetais são negociados, a mais comum é a *in natura* (96,3%), seguido de suco (1,9%) e triturada (1,9%).

Parte dos vegetais comercializados (50%) na feira, da categoria alimentícia, são hortaliças, sendo que parte desses vegetais são oriundo da terra firme (29%) por meio da agricultura familiar. Esta, por sua vez, não deixa de ser uma expressão da sociobiodiversidade, uma vez que há relação direta da biodiversidade com os aspectos socioculturais de uma população (Noda e Noda, 2003).

As espécies medicinais totalizaram 16,9% (n=12), sendo que todas são comercializadas *in natura*, em que a maioria (61,5%) é trazida das várzeas de Abaetetuba. As comunidades ribeirinhas apresentam uma relação direta com os recursos usados na fitoterapia, além dessa relação há também o conhecimento passado por gerações acerca sobre os vegetais para fins medicinais (David e Pasa, 2016). Por isso, a várzea fornece a maioria das espécies medicinais presente no estudo, outra camada da sociobiodiversidade amazônica está atrelada aos saberes de usos terapêuticos dos ribeirinhos, tornando esses recursos vegetais em renda.

As categorias de plantas ornamentais e místicas constituem 7% (n=5) e 2,8% (N=2), respectivamente, de tudo o que é vendido na feira, e ambas são comercializadas dentro de vasos ou “paneiros”, cujos comerciantes são ribeirinhos que as cultivam em suas propriedades localizadas nos ambientes de várzea. Costa *et al.* (2018) relatam que as espécies ornamentais são utilizadas para adornar as residências dos consumidores, assim como as místicas são responsáveis pela cura das enfermidades espirituais, cuja comercialização é mais intensa no período de junho, devido às festividades de São João para preparação de banhos.

As populações ribeirinhas da região das várzeas fornecem todas as espécies ornamentais e místicas presentes na feira, o que evidencia a importância da sociobiodiversidade oriunda das várzeas.

A CEASA, por ser o centro de distribuição do estado, fornece 43,7% dos produtos em sua maioria na categoria alimentícia, especificamente os produtos da hortifruticultura. Por isso se mantêm como estruturas cruciais na distribuição da sociobiodiversidade de diferentes estados brasileiros (Wegner e Belik, 2012). Exemplos de espécies comercializadas são a cenoura (*Daucus carota* L.), o tomate (*Solanum lycopersicum* L.) e o abacaxi (*Ananas comosus* (L.) Merr.).

A faixa insular oferta 33,5% (n = 24) dos vegetais, sendo a única região que produz todas as categorias registradas na feira: alimentícia, medicinal, mística e ornamental. Esta variedade de recursos comercializados está ligada à alta produtividade dos ecossistemas de várzea. Bem como, os conhecimentos das populações ribeirinhas, que passa de um viés meramente de subsistência, para uma forma de renda, isso faz da região das ilhas um expoente no que tange a sociobiodiversidade na região.

Maia e Chalco (2002) relatam que a bioprodutividade da várzea, além do componente ecológico, apresenta um maior caráter econômico, especialmente para as espécies frutíferas, por isso tamanha a importância desses ambientes para o fornecimento de recursos. Isso é ressaltado pelas espécies oriundas deste ambiente, como a pupunha (*Bactris gasiapaes* K.), o urucum (*Bixa orellana* L.) e o açaí (*Euterpe oleraceae* Mart.).

As várzeas, no aspecto da sociobiodiversidade, forneceram sete das 12 espécies medicinais comercializadas, a exemplo do buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) que é uma palmeira típica de ambientes mal drenados na Amazônia.

A região da terra firme fornece 22,5% dos recursos vegetais vendidos na feira, sendo que este ambiente apresentou apenas as categorias alimentícias e medicinais. As mais representativas são as espécies alimentícias, cultivadas no ambiente de terra firme, como cheiro verde (*Petroselinum crispum* (Mill.), caruru (*Amaranthus viridis* L.) e chicória (*Cichorium intybus* L.).

Essa baixa oferta de espécies para a feira pode estar ligada à capacidade do ambiente de terra firme em fornecer recursos comercializáveis em feiras livres. Prance (1973) relata que várzea e terra firme são produtivamente diferentes, principalmente pela qualidade do solo de terra firme em relação à várzea, que pela influência das marés tem reposição diária de nutrientes.

Tabela 4: Espécies registradas na feira livre de Abaetetuba, Pará, Brasil. IS- Índice de Saliência; NI- Não Identificada. Al- Alimentícia; Med- Medicinal; Orn- Ornamental; T.F.- Terra Firme.

Nome Científico	Nome Vulgar	Categoria uso	Parte comercializada	Forma de comercialização	Nº de registros	I.S.	Origem	Região de origem	Procedência	Frequência de venda (por dia)	Sazonalidade de venda	Abrangência do mercado
AMARANTHACEAE												
<i>Amaranthus viridis</i> L.	Caruru	Al	Folha	<i>In natura</i>	3	0,025	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Beta vulgaris</i> L.	Beterraba	Al	Raiz	<i>In natura</i>	8	0,07	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Dysphania ambrosioides</i> (L.) Mosyakin & Clemants	Mastruz	Med	Folha	<i>In natura</i>	2	0,01	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
AMARYLLIDACEAE												
<i>Allium cepa</i> L.	Cebola	Al	Raiz	<i>In natura</i>	25	0,272	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Allium fistulosum</i> L.	Cebolinha	Al	Raiz	<i>In natura</i>	4	0,051	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Allium sativum</i> L.	Alho	Al	Bulbo	<i>In natura</i>	4	0,025	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
ANACARDIACEAE												
<i>Mangifera indica</i> L.	Manga	Al	Fruta	<i>In natura</i>	8	0,107	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Mangifera indica</i> L. var. rosa	Manga rosa	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,004	Exótica	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local
APIACEAE												
<i>Daucus carota</i> L.	Cenoura	Al	Raiz	<i>In natura</i>	12	0,124	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local

<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) Fuss	Cheiro verde	Al	Planta toda	<i>In natura</i>	22	0,27	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
ARACEAE												
<i>Alocasia longiloba</i> Miq.	Orelha de burro	Orn	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,004	Exótica	Várzeas	Cultivo	1x	Safra	Local
ARACEAE												
<i>Dieffenbachia picta</i> Schott	Comigo ninguém pode	Orn	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,005	Nativa	Várzeas	Cultivo	1x	Safra	Local
ARECACEAE												
<i>Astrocaryum vulgare</i> Mart.	Tucumã	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,016	Nativa	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local
<i>Bactris gasipaes</i> K.	Pupunha	Al	Fruta	<i>In natura</i>	10	0,01	Nativa	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Cocos nucifera</i> L.	Coco	Al	Fruta	<i>In natura</i>	6	0,061	Exótica	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local
<i>Euterpe oleracea</i> Mart.	Açaí	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,004	Nativa	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Regional
<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	Miriti	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,06	Nativa	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Manicaria saccifera</i> Gaertn.	Buçu	Med	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,016	Nativa	Várzeas	Extrativismo	3x	Ano todo	Local
ASTERACEAE												
<i>Cichorium intybus</i> L.	Chicória	Al	Folha	<i>In natura</i>	13	0,158	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Lactuca sativa</i> L.	Alface	Al	Folha	<i>In natura</i>	8	0,106	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Spilanthes oleracea</i> L.	Jambú	Al	Folha	<i>In natura</i>	3	0,009	Nativa	T. F.	Cultivo	3x	Ano todo	Local
BIXACEAE												
<i>Bixa orellana</i> L.	Urucum	Al	Fruta	Suco	6	0,023	Nativa	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local

BRASSICACEAE												
<i>Brassica oleracea</i> L.	Couve	Al	Folha	<i>In natura</i>	10	0,108	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
BIXACEAE												
<i>Brassica oleracea</i> var. <i>capitata</i> L.	Repolho	Al	Folha	<i>In natura</i>	1	0,086	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
BROMELIACEAE												
<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Abacaxi	Al	Infrutescência	<i>In natura</i>	3	0,032	Nativa	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
CARICACEAE												
<i>Carica papaya</i> L.	Mamão	Al	Fruta	<i>In natura</i>	3	0,107	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
CLUSIACEAE												
<i>Platonia insignis</i> Mart.	Bacuri	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,005	Nativa	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local
GRASSULACEAE												
<i>Bryophyllum pinnatum</i> (Lam.) Oken	Pirarucu	Med/Orn	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,004	Exótica	Várzeas	Cultivo	1x	Safra	Local
CUCURBITACEAE												
<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Matsum. & Nakai	Melância	Al	Fruta	<i>In natura</i>	7	0,043	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Sechium edule</i> (Jacq.) Sw	Chuchu	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,008	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Cucumis anguria</i> L.	Machiche	Al	Fruta	<i>In natura</i>	12	0,035	Nativa	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Cucumis melo</i> L.	Melão	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,083	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Cucumis sativus</i> L.	Pepino	Al	Fruta	<i>In natura</i>	3	0,059	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local

<i>Cucurbita pepo</i> L.	Jerimum	Al	Fruta	<i>In natura</i>	8	0,089	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Secchium edule</i> (Jacq.) Sw	Chuchu	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,008	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
DAVALLIACEAE												
<i>Nephtrolepis biserrata</i> (Sw.) Schott	Samambaia	Orn	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,01	Nativa	Várzeas	Cultivo	1x	Safra	Local
DIOSCOREACEAE												
<i>Dioscorea alata</i> L.	Acará-roxo	Al	Raiz	<i>In natura</i>	2	0,003	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
EUPHORBIACEAE												
<i>Manihot esculenta</i> Grantz	Mandioca	Al	Raiz	Triturada	8	0,016	Nativa	T. F.	Cultivo	Todo	Ano todo	Local
FABACEAE												
<i>Dalbergia monetaria</i> L. f.	Pau-de-verônica	Med	Casca	<i>In natura</i>	1	0,033	Nativa	Várzeas	Extrativismo	2x	Ano todo	Regional
FABACEAE												
<i>Inga capitata</i> Desv.	Ingá	Al	Vagem	<i>In natura</i>	1	0,004	Nativa	T. F.	Cultivo	2x	Ano todo	Local
<i>Libidibia ferrea</i> (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz	Jucá	Med	Vagem	<i>In natura</i>	1	0,015	Nativa	Várzeas	Extrativismo	3x	Ano todo	Regional
<i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walp.	Feijão	Al	Vagem	<i>In natura</i>	4	0,058	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Poraqueiba sericea</i> Tul.	Mari	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,004	Nativa	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
LAMIACEAE												
<i>Aeollanthus suaveolens</i> Mart. ex Spreng.	Catinga de mulata	Místico	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,011	Exótica	Várzeas	Cultivo	1x	Ano todo	Local

<i>Mentha spicata</i> L.	Hortelã	Med	Planta toda	<i>In natura</i>	2	0,011	Exótica	T. F.	Cultivo	2x	Ano todo	Local
LAUREACEAE												
<i>Persea americana</i> Mill.	Abacate	Al	Fruta	<i>In natura</i>	5	0,044	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
LECYTHIDACEAE												
<i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl.	Castanha do Pará	Al	Fruta	<i>In natura</i>	4	0,03	Nativa	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
MALPIGHIACEA												
<i>Malpighia glabra</i> L.	Acerola	Al	Fruta	<i>In natura</i>	4	0,03	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
MUSACEAE												
<i>Musa X paradisiaca</i> L.	Banana	Al	Fruta	<i>In natura</i>	18	0,185	Exótica	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
MYRTACEAE												
<i>Eugenia malaccense</i> L.	Jambo	Al	Fruta	<i>In natura</i>	3	0,027	Exótica	Várzeas	Cultivo	3x	Ano todo	Local
MUSACEAE												
<i>Psidium guajava</i> L.	Goiaba	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,004	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
MUSACEAE												
<i>Psidium guineense</i> Swartz	Araça	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,002	Nativa	Várzeas	Cultivo	4x	Ano todo	Local
PASSIFLORACEAE												
<i>Passiflora edulis</i> Sims	Maracujá	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,076	Nativa	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
PORTUCALACACEAE												
<i>Portulaca pilosa</i> L.	Amor crescido	Orn	Planta toda	<i>In natura</i>	2	0,019	Nativa	Várzeas	Cultivo	1x	Safra	Local

PIPERACEAE												
<i>Piper nigrum</i> L.	Pimenta do reino	Al	Fruta	Processada	13	0,004	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Regional
ROSACEAE												
<i>Malus domestica</i> Borkh	Maçã	Al	Fruta	<i>In natura</i>	5	0,213	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Pyrus communis</i> L.	Pera	Al	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,031	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
RUBIACEAE												
<i>Morinda citrifolia</i> L.	Noni	Med	Fruta	<i>In natura</i>	1	0,01	Exótica	Várzeas	Cultivo	3x	Ano todo	Local
RUTACEAE												
<i>Citrus x aurantium</i> L.	Laranja	Al	Fruta	<i>In natura</i>	12	0,125	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Citrus x limon</i> (L.) Osbeck	Limão	Al	Fruta	<i>In natura</i>	21	0,242	Exótica	T. F.	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Citrus medica</i> L.	Toranja	Al	Fruta	<i>In natura</i>	17	0,033	Exótica	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
RUTACEAE												
<i>Ruta graveolens</i> L.	Arruda	Med/ Místico	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,013	Exótica	Várzeas	Cultivo	Todo dia	Safra	Local
SOLANACEAE												
<i>Capsicum annuum</i> L.	Pimentão	Al	Fruta	<i>In natura</i>	13	0,135	Nativa	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
SOLANACEAE												
<i>Capsicum odoriferum</i> Vell.	Pimentinha	Al	Fruta	<i>In natura</i>	18	0,115	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Batata doce	Al	Raiz	<i>In natura</i>	3	0,03	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo dia	Ano todo	Local

<i>Solanum lycopersicum</i> L.	Tomate	Al	Fruta	<i>In natura</i>	30	0,36	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo día	Ano todo	Local
<i>Solanum</i> sect. <i>Melongena</i> (Mill.) Dunal	Berinjela	Al	Fruta	<i>In natura</i>	2	0,015	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo día	Ano todo	Local
<i>Solanum tuberosum</i> L.	Batata	Al	Raiz	<i>In natura</i>	18	0,197	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo día	Ano todo	Local
VITACEAE												
<i>Vitis vinifera</i> L.	Uva	Al	Fruta	<i>In natura</i>	11	0,152	Exótica	CEASA	Cultivo	Todo día	Ano todo	Local
XANTHORRHOACEAE												
<i>Aloe vera</i> (L.) Burman.F.	Babosa	Med	Planta toda	<i>In natura</i>	1	0,016	Exótica	Várzeas	Cultivo	2x	Ano todo	Local
N.I.	Escada de jabuti	Med	Casca	<i>In natura</i>	1	0,015		T. F.	Extratativismo	2x	Ano todo	Local

Aspectos quantitativos

As espécies que se destacaram no Índice de Saliência são muito comuns em feiras livres, como tomate (*Solanum lycopersicum* L.) com 0,36, cebola (*Allium cepa* L.) com 0,272 e cheiro verde (*Petroselinum crispum* (Mill.) com 0,27. Esse resultado mostra a importância das feiras para a alimentação das famílias que se utilizam das feiras. Pois espécies como tomate e cebola são muitas vezes os condimentos básicos para a alimentação de várias famílias.

Outras espécies também foram salientes neste índice, como o pau-de-verônica (*Dalbergia monetaria* L. F.) com 0,033, buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) 0,016 e jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz) com 0,015. Porém, essas espécies, além dos valores IS, também se destacam por serem oriundas do extrativismo, ou seja, não são cultivadas e são retiradas diretamente de suas populações naturais.

Três espécies foram indicadas para a análise de Pressão de Uso (PU) e Sensibilidade à Extração (ISbE) (Tabelas 5 e 6), o pau de verônica (*Dalbergia monetaria* L. F.) o jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz) e o buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.).

Tabela 5: Valores dos critérios para Pressão de Uso

FAMÍLIA/ESPÉCIE	Frequência de Venda (VF)	Abrangência de Mercado (VA)	Sazonalidade de Venda (VS)	Pressão de Uso (PU)
<i>Dalbergia monetaria</i> L. F.	1	2	3	6
<i>Libidibia ferrea</i> (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz	2	2	3	7
<i>Manicaria saccifera</i> Gaertn.	2	2	3	7

Tabela 6: Valores dos critérios para Índice de sensibilidade à Extração (ISbE)

FAMÍLIA/ESPÉCIE	Ranque de Sensibilidade (RS)	Ranque de Naturalidade (RN)	ISbE
<i>Dalbergia monetaria</i> L. F.	6	4	51%
<i>Libidibia ferrea</i> (Mart. ex Tul.) L.P. Queiroz	2	4	33%
<i>Manicaria saccifera</i> Gaertn.	3	5	63%

O pau-de-verônica (*Dalbergia monetaria* L. f.) é uma espécie de Fabaceae que ocorre naturalmente em estados da região norte e nordeste amplamente reconhecido por sua função na medicina tradicional (Melo *et al.*, 2016). Estudo com esta espécie ocorre tanto em ambientes urbanos (Leão, Ferreira e

Jardim, 2007), comunidades ribeirinhas (Gois, Lucas, Costa, Moura e Lobato, 2016) quanto em feiras livres (Bitencourt, Lima e Barros, 2014).

O pau-de-verônica obteve PU = 6 (moderada), porém, essa intensidade de uso moderada, juntamente com a extração da casca, que é uma das mais danosas formas de coleta, porque é preciso a supressão do vegetal. A extração da casca interfere negativamente na estrutura populacional das espécies e pode colocá-las sob risco de extinção caso a extração não seja controlada (Borges-Filho e Felfili, 2003).

O pau-de-verônica alcançou ISbE = 51%, enquadrando-se na categoria 2 (sensível à extração). Aliando os dados de PU e ISbE, percebe-se o risco que esta espécie está correndo, pois, a pressão e a sensibilidade frente a crescente do mercado despertam atenção para a conservação. A utilização desordenada dos recursos vegetais e o mercado de espécies extraídas das comunidades naturais têm elevado as taxas de extinção (Costa e Santos, 2016). O documento mais recente que fornece informações sobre o *status* de conservação de *Dalbergia monetaria* L. f. a classifica em MP (Menos Preocupante), por ser um táxon abundante e de ampla distribuição, portanto não se enquadrando em nenhum critério de ameaça (IUCN, 2012).

O jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) L. P. Queiroz), é uma Fabaceae amplamente distribuída, especialmente nas regiões norte e nordeste, e tem o uso do seu fruto (legume) voltado para a medicina popular (Paiva *et al.*, 2015). Esta espécie possui dispersão irregular e descontínua, com baixa densidade populacional (Lorenzi, 1992). A sua propagação ocorre, principalmente, por meio de sementes (Matos and Ataíde, 2015). Em Abaetetuba, a venda pode ocorrer em até três vezes por semana, alcançando uma abrangência regional (ver Tabela 4). Dessa forma, o jucá obteve PU = 7, ou seja, uma alta pressão de uso. Reis e Mariot (2002) afirmam que uma elevada pressão sobre as espécies, aliada ao desconhecimento de mecanismos de perpetuação, são fatores de risco, e podem ser perigosos para as populações vegetais.

O jucá atingiu ISbE = 33%, enquadrando-se na categoria 3 (moderadamente sensível à coleta) à sensibilidade moderada, concomitante a uma alta pressão de uso (PU = 7), demonstra um risco para a espécie, visto que sua comercialização se dá por meio de seu fruto. Outro agravante é sua comercialização no período de frutificação, que vai de maio a dezembro (Paiva *et al.*, 2015).

A cada 20 dias, 50 Kg de jucá chega à feira para sua comercialização, nesse sentido, Magalhães, Faria e Damasceno-Junior (2012) destacam que a extração desordenada do fruto de qualquer espécie, com o passar do tempo, pode alterar a estrutura de sua população. Podemos perceber uma possível alteração na estrutura da população por meio da fala de um dos informantes:

“Agora nós temos que ir mais para dentro da mata atrás do jucá, antigamente trazíamos essa mesma quantidade (50 Kg) bem mais rápido que hoje”

A comercialização esporádica do jucá não é um problema, mas sim o aumento de sua demanda, que pode afetar a população biológica a espécie. Lima e Pozzobon (2005) destacam isso ao relatar que o comércio ocasional não chega a modificar a população de uma espécie, todavia a alta procura e valorização econômica podem ser fatores preocupantes para a manutenção das comunidades vegetais, uma vez que a dinâmica populacional e as formas de manejo dessa espécie ainda são desconhecidas. Segundo Homma *et al.* (2001), a forma mais correta de utilização de um recurso natural, como recurso econômico, seria aquela em que a cadeia produtiva percorresse as seguintes etapas: descoberta do recurso natural, extrativismo, domesticação e elaboração do sintético.

O buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.), fruto da árvore da palheira, é uma espécie nativa, presente no estuário amazônico, e não é endêmica (Vidal *et al.*, 2015); possui um *habitat* muito específico com solos mal drenados e terras baixas próximos a rios ou igarapés (Snarr, 2010).

O solo próximo a igarapés, onde o buçu é encontrado, é característico do ambiente de várzea amazônica, onde a presença específica neste domínio também é relevante para a atenção com esta espécie. Isto se dá pelo fato de que as várzeas são ambientes frágeis e de regeneração difícil quando alteradas por ações antrópicas (Junk, 1997). A perda do *habitat* em ambiente de várzea é potencializada pela importância ecológica e econômica que as espécies desempenham nesses ambientes (Almeida *et al.*, 2004). Os estudos descrevem a comercialização dessa espécie não apenas para o uso medicinal, mas também para venda da fibra da árvore (Gonçalves *et al.*, 2012) e seu óleo essencial (Morais e Gutjahr, 2012).

O buçu apresentou PU = 6, constatando uma moderada Pressão de Uso, não obstante qualquer PU baixa é preocupante, pois com a tendência de crescimento do mercado, a consequência é que a pressão também aumentará. Ressalta-se o valor do ISbE = 66% do buçu, enquadrado na categoria 2 (sensível a extração), com uma moderada pressão aliada a uma alta sensibilidade à extração. O risco de sensibilidade da espécie torna-se imperativo.

A frutificação ocorre entre os meses de março a maio (Morais e Gutjahr, 2012), época em que quando a espécie está propícia à reprodução, e mesmo assim ela é comercializada sem qualquer controle, podendo assim afetar a manutenção da população. Lourenzani *et al.*, (2014) afirmam que a falta de sustentabilidade na exploração pode provocar a escassez da planta na floresta, bem como o baixo custo do extrativismo tende a uma maior exploração.

Conclusão

A feira de Abaetetuba apresenta-se como um local de fonte de renda para várias famílias que se utilizam desse meio, é evidente a relação sociocultural presente na feira livre de Abaetetuba, seja na relação do feirante com o consumidor, na relação do produtor com o ambiente ou na relação da feira com a sociobiodiversidade.

A comercialização de produtos na feira de Abaetetuba para fins alimentícios, medicinais, ornamentais e místicos, pela via de produtores familiares, da CEASA ou de extrativistas, torna este espaço um local com que representa a biodiversidade amazônica, haja visto que recursos vegetais oriundos tanto dos remanescentes florestais de várzea e terra firme estão diretamente atrelados ao conhecimento da população, salientando a sociobiodiversidade da região.

O índice de Pressão de Uso (PU) que foi proposto pelos autores, se mostrou eficiente para indicar a pressão sobre as espécies, levando em consideração informações de mercado e abrangência.

No que tange a comercialização, quando proveniente do extrativismo, pode gerar uma crescente pressão de uso sobre espécies, como o pau-de-verônica (*Dalbergia monetaria* L. f.), o buçu (*Manicaria saccifera* Gaertn.) e o jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) L. P. Queiroz) e assim, pode-se provocar ameaças na manutenção de suas populações, pelo menos em nível local.

Referências

- ALBUQUERQUE, U. P. de., e Andrade, L. de H. C. (2002). Conhecimento botânico tradicional e conservação em uma área de caatinga no estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil. *Acta Botanica Brasilica*, 16(3), 273-285. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062002000300004>
- ALBUQUERQUE, U. P. de., Lucena, R. F. P. de, e Alencar, N. L. (2010a). Métodos e técnicas para a coleta de dados etnobiológicos. In: Albuquerque, U. P. de, Lucena, R. F. P. de., e Alencar, N. F. (Orgs.), *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica* (pp. 41-66). Recife: Nupeea.
- ALBUQUERQUE, U. P. de., Lucena, R. F. P. de, e Lins-Neto E. de F. (2010b). Seleção dos participantes da pesquisa. In: Albuquerque, U. P. de., Lucena, R. F. P. de., e Alencar, N. F. (Orgs.), *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica* (pp. 23-37). Recife: Nupeea.
- ALMEIDA, S. S. de., Amaral, D. D. do. e Silva, A. S. L. da (2004). Análise florística e estrutura de florestas de Várzea no estuário amazônico. *Acta amazonica*, 34, 513-524. <https://doi.org/10.1590/S0044-59672004000400005>

- ARAÚJO, C. T. D. de. e Navegantes-Alves, L. de F. (2015). Do extrativismo ao cultivo intensivo do açaí (*Euterpe oleraceae* Mart.) no estuário amazônico: perda de diversidade florística e riscos do monocultivo. *Revista Brasileira de Agroecologia*, 10, 12-23.
- AZEVEDO, F. F. de. e Queiroz, T. A. N. de (2013). As feiras livres e suas (contra) racionalidades: periodização e tendências a partir de Natal-RN-Brasil. *Biblio 3w: revista bibliográfica de geografia y ciencias sociales*, 18, 1009.
- BARROS, F. B. (2009). Sociabilidade, cultura e biodiversidade na Beira de Abaetetuba no Pará. *Ciências Sociais Unisinos*, 45, 152-161. <https://doi.org/10.4013/csu.2009.45.2.07>
- BITENCOURT, B. L. G., Lima, P. G. C. e Barros, F. B. (2014). Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico-religiosa e medicinal no mercado público do Guamá, Belém do Pará. *Revista FSA (Faculdade Santo Agostinho)*, 11, 96-158. <https://doi.org/10.12819/2014.11.3.5>
- BORGES-FILHO, H. C. e Felfili, J. M. (2003). Avaliação dos níveis de extrativismo da casca de barbatimão [*Stryphnodendron adstringens* (Mart.) Coville] no Distrito Federal, Brasil. *Revista Árvore*, 27(5), 735-745. <https://doi.org/10.1590/S0100-67622003000500016>
- BUSSMANN, R. W., Sharon, D., Vandebroek, I., Jones, A. and Revene, Z. (2007). Health for sale: the medicinal plant markets in Trujillo and Chiclayo, Northern Peru. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 3(37), 1-9. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-3-37>
- BUSTAMANTE, P. C. e Durães, P. G. D. (2015). O impacto da feira livre do bairro Major Prates da cidade de Montes Claros na renda dos feirantes. *Revista Desenvolvimento Social*, 14(1), 109-128.
- CHIZZOTTI, A. (1991). Pesquisa em ciências humanas e sociais. Cortez editora. Rua Monte Alegre, Perdizes, São Paulo. Brasil.
- COSTA, M. R. D. e Santos, D. M. D. (2016). Feiras livres: dinâmicas espaciais e relações de consumo. *Geosaberes*, 6(3), 653-665.
- COSTA, R. R. da., Carneiro, C. O., Miranda, T. G., Tavares-Martins, A. C. C. (2018). Estudo etnobotânico na feira livre do município de Abaetetuba-Pará, Brasil. *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, 1-21.
- DAVID, M. de. e Pasa, M. C. (2016). Ribeirinhos e recursos vegetais: a etnobotânica em Bonsucesso, Várzea Grande, Mato Grosso. *FLOVET-Boletim do grupo de pesquisa da flora*, 1(8), 35-49.
- DHAR, U., Rawal, R. S. and Upreti, J. (2000). Setting priorities for conservation of medicinal plants—a case study in the Indian Himalaya. *Biological conservation*, 95(1), 57-65. [https://doi.org/10.1016/S0006-3207\(00\)00010-0](https://doi.org/10.1016/S0006-3207(00)00010-0)

- FÉ, E. G. M. e Gomes, J. M. A. (2015). Territorialidade e sociobiodiversidade na configuração do espaço produtivo da Comunidade Olho d'Água dos Negros no município de Esperantina-PI. *Revista Sociedade & Natureza*, 27(2), 297-308. <https://doi.org/10.1590/1982-451320150208>
- FRAXE, T. J., Pereira, H. S. e Witkoski, A. C. (Eds.) (2011). Comunidades ribeirinhas amazônicas: modos de vida e uso dos recursos naturais. Reggo. UFAM – Universidade Federal do Amazonas–Projeto Piatam. <https://cutt.ly/NjffUJi>
- GOIS, M. A. F., Lucas, F. C. A., Costa, J. C. M., Moura, P. H. B. e Lobato, G. J. M. (2016). Etnobotânica de espécies vegetais medicinais no tratamento de transtornos do sistema gastrointestinal. *Revista Brasileira de Plantas Medicinai*s, 18(2), 547-557. https://doi.org/10.1590/1983-084X/15_170
- GONÇALVES, D. C. M., Gama, J. R. V., Oliveira, F. A., Oliveira-Junior, R. C., Araújo, G. C. e Almeida, L. S. (2012). Aspectos mercadológicos dos produtos não madeireiros na economia de Santarém-Pará, Brasil. *Floresta e Ambiente*, 19(1), 9-16. <https://doi.org/10.4322/loram.2012.002>
- DE GREGORI, M. S., E DE GREGORI, I. C. S. (2011). Direitos da sociobiodiversidade: a exploração dos conhecimentos tradicionais sob uma perspectiva de ecocidadania. *Revista eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, 6(2), 1-15. <https://doi.org/10.5902/198136947068>
- HIRAOKA, M. (1993). Mudanças nos padrões econômicos de uma população ribeirinha do estuário do Amazonas. *Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia*, 133-157.
- HOMMA, S., Hirose, N., Ishida, H., Ishii, T., e Araki, G. (2001). Carotid plaque and intima-media thickness assessed by b-mode ultrasonography in subjects ranging from young adults to centenarians. *STROKE-DALLAS*-, 32(4), 830-833. <https://doi.org/10.1161/01.STR.32.4.830>
- INCT, HERBÁRIO Virtual da Flora e dos Fungos. (2016). <http://inct.florabrasil.net/pt/>
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. <https://cidades.ibge.gov.br/>
- IUCN. (2012). *Dalbergia monetaria*. The IUCN Red List of Threatened Species.
- JUNK, W. J. (2013). *The central Amazon floodplain: ecology of a pulsing system*. Springer Science & Business Media. Plön, Germany.
- KAUR-SAINI, A. and Saini, K. S. (2015). Socioeconomic Profile of Farmers Supplying Horticultural Produce to a Vegetable Market in Punjab. *International Journal of Management and Social Sciences Research (IJMSSR)*, 4(5), 110-113.. <https://doi.org/10.5958/2249-7315.2015.00192.6>

- LEÃO, R. B. A., Ferreira, M. R. C. e Jardim, M. A. G. (2007). Levantamento de plantas de uso terapêutico no município de Santa Bárbara do Pará, Estado do Pará, Brasil. *Revista Brasileira de Farmácia*, 88(1), 21-25.
- LIMA, D. e Pozzobon, J. (2005). Amazônia socioambiental: sustentabilidade ecológica e diversidade social. *Estudos avançados*, 19(54), 45-76. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000200004>
- LIMA, J. S. (2015). Criação, importância e funcionamento das centrais de abastecimento. *Agrarian academy*, 2(3), 35-44. https://doi.org/10.18677/Agrarian_Academy_003
- LISTA DE ESPÉCIES DA FLORA DO BRASIL. (2020). Jardim Botânico do Rio de Janeiro. <http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil>
- LORENZI, H. (1992). *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. Nova Odessa: Editora Plantarum.
- LOURENZANI, A. E. B. S., Lourenzani, W. L. e Batalha, M. O. (2014). Barreiras e oportunidades na comercialização de plantas medicinais provenientes da agricultura familiar. *Informações Econômicas*, 34(3), 15-25.
- LUNDGREN, P. U., Silva, J. D., Maciel, J. F. e Fernandes, T. M. (2009). Perfil da qualidade higiênico-sanitária da carne bovina comercializada em feiras livres e mercados públicos de João Pessoa/PB-Brasil. *Alimentos e Nutrição*, 20(1), 113-119.
- MAGALHÃES, L. C. S., Faria, R.R. e Damasceno-Junior, G. A. (2012). Estrutura diamétrica de *Dipteryx alata* vog. em áreas com diferentes níveis de extração de frutos e antropização. *Revista Brasileira de Agroecologia*, 7(3), 135-142.
- MAIA, L. A. e Chalco, F. P. (2002). Produção de frutos de espécies de floresta de várzea da Amazônia central importantes na alimentação de peixes. *Acta amazonica*, 32(1), 45-54. <https://doi.org/10.1590/1809-43922002321054>
- MAIOLI-AZEVEDO, V. e Fonseca-Kruel, V. S. da (2007). Plantas medicinais e ritualísticas vendidas em feiras livres no Município do Rio de Janeiro. *Acta Botanica Brasilica*, 21(2), 263-275. <https://doi.org/10.1590/S0102-33062007000200002>
- MARTIN, G. J. (2014). *Ethnobotany: a methods manual*. Springer. Scientific publishers. Royal Botanic Gardens, Kew, UK.
- MATOS, A. C. B. and Ataíde, G. D. M. (2015). Physiological, physical, and morpho-anatomical changes in *Libidibia ferrea*, ((Mart. ex Tul.) LP Queiroz) seeds after overcoming dormancy. *Journal of Seed Science*, 37(1), 26-32. <https://doi.org/10.1590/2317-1545v37n1140433>

- MEDEIROS, M. F. T. (2016). Dictionary of Ethnobiology and Related Areas. In: Albuquerque, Ulysses Paulino and Alves, Rômulo Romeu Nóbrega (Eds.), *Introduction to Ethnobiology* (pp. 273-303). New York: Springer.
- MELO, E. L. de., Ramos, R. D. S. and Almeida, S. S. M. da S. (2015). Phytochemical Study, Chemicalphysical Analysis and Toxicological Testing of Stem Bark of *Dalbergia monetaria* L. f. *British journal of pharmaceutical research*, 12(4), 1-7. <https://doi.org/10.9734/BJPR/2016/20204>
- MELO, J. G. de., Amorim, E. L. C. de. and Albuquerque, U. P. de (2009). Native medicinal plants commercialized in Brazil—priorities for conservation. *Environmental monitoring and assessment*, 156(567), 567-580. <https://doi.org/10.1007/s10661-008-0506-0>
- MORAIS, L. R. B. e Gutjahr, E. (2012). *Química de oleaginosa valorização da biodiversidade amazônica*. Belém, PA: Ed. do Autor.
- NGUYEN, M. L. T. (2005). Cultivated plant collections from market places. *Ethnobotany Research & Applications*, 3(5), 15. <https://doi.org/10.17348/era.3.0.5-16>
- NODA, H. e Noda, S do N. (2003). Agricultura familiar tradicional e conservação da sócio-biodiversidade amazônica. *Interações*, 4(6), 55-66.
- PAIVA, W. de S., Souza-Neto, F. E., Bandeira, M. G. L., Abrantes, M. R., Batista, A. C. de L., e Silva, J. B. A. da (2015). Atividade antibacteriana da casca do Jucá (*Libidibia ferrea* (Mart. ex Tul.) LP Queiroz), frente a *Staphylococcus* spp. isolados do leite de cabras com mastite. *Archives of Veterinary Science*, 20(2), 141-146. <https://doi.org/10.5380/avs.v20i2.40422>
- PRANCE, G. T. (1973). Phytogeographic support for the theory of Pleistocene forest refuges in the Amazon Basin, based on evidence from distribution patterns in Caryocaraceae, Chrysobalanaceae, Dichapetalaceae and Lecythidaceae. *Acta amazonica*, 3(3), 5-26. <https://doi.org/10.1590/1809-43921973033005>
- REIS, M. D. (1996). *Manejo sustentado de plantas medicinais em ecossistemas tropicais. Plantas medicinais: arte e ciência—um guia interdisciplinar*. São Paulo: Ed. UNESP.
- REIS, M. D. e Mariot, A. (2002). Diversidade natural e aspectos agronômicos de plantas medicinais. In: Simões, C. M. O. *Farmacognosia: da planta ao medicamento* (pp. 41-62). Porto Alegre/Florianópolis: UFRGS/UFSV.
- RYAN, G. W., Nolan, J. M. and Yoder, P. S. (2000). Successive free listing: Using multiple free lists to generate explanatory models. *Field methods*, 12(2), 83-107. <https://doi.org/10.1177/1525822X0001200201>

- SAWYER, D. (2002). População, meio ambiente e desenvolvimento sustentável no cerrado. In: Hogan, D. J. (Org.), *Migrações e ambiente no Centro-Oeste. Núcleos de Estudos de População* (pp. 278-299). UNICAMP: PRONEX, Campinas.
- SINGH, G. S. (2011). Commercialization unsustainable to Himalayan environment. *Ecological Questions*, 15(1), 71-75. <https://doi.org/10.12775/v10090-011-0037-0>
- SNARR, K. A. (2010). *The Applied Anthropological Perspective on the Current State of Natural Resource Management: the case of the Manicaria saccifera in the Tortuguero region, Costa Rica*. Canadian Organization for Tropical Education and Rainforest Conservation. <https://cutt.ly/YjjDJoU>
- TROPICOS, MISSOURI Botanical Garden. (2016). <https://www.tropicos.org/>
- VAN ANDEL, T., Myren, B. and Van Onselen, S. (2012). Ghana's herbal market. *Journal of Ethnopharmacology*, 140(2), 368-378. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2012.01.028>
- VIDAL, C. B., Melo, D. Q., Raulino, G. S., Luz, A. D. da., Luz, C. da. e Nascimento, R. F. (2016). Multielement adsorption of metal ions using Tururi fibers (*Manicaria saccifera*): experiments, mathematical modeling and numerical simulation. *Desalination and Water Treatment*, 57(19), 9001-9008. <https://doi.org/10.1080/19443994.2015.1025441>
- WEGNER, C. R. e Belik, W. (2012). Distribuição de hortifruti no Brasil: papel das Centrais de Abastecimento e dos supermercados. *Cuadernos de desarrollo rural*, 9(69), 195-220.
- XAVIER, W. K. S. e Cunha, E.D. de S. (2015). Comercialização de produtos naturais medicinais oriundos do Estado do Amapá. *Biota Amazônia*, 5(2), 23-25. <https://doi.org/10.18561/2179-5746/biotaamazonia.v5n2p23-25>

Evolução da sustentabilidade da Cooperativa dos Extrativistas da Floresta Nacional de Carajás após aplicação do método MESMIS

Evolution of the sustainability of the Cooperative of Extractivists of the Carajás National Forest after application of the MESMIS method

Evolución de la sostenibilidad en la Cooperativa de Extractivistas del Bosque Nacional de Carajás después de la aplicación del método MESMIS

João Paulo Borges de Loureiro
Marcos Antônio Souza dos Santos
Maelma Rodrigues dos Santos
Ingrid Tayane Pereira de Sousa

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-04-13 Devolvido para revisões: 2020-08-19 Data de aceitação: 2020-09-17

Como citar este artigo: Loureiro, J.P.B., Santos, M.A.S., Santos, M.R. e Sousa, I.T.P. (2021). Evolução da sustentabilidade da cooperativa dos extrativistas da floresta nacional de Carajás após aplicação do método MESMIS. *Mundo Amazónico*, 12(1), 262-280. <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.86315>

Resumo

O objetivo do presente artigo foi expor os resultados da utilização do método MESMIS (*Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad*) para medir e melhorar o grau de sustentabilidade da Cooperativa dos Extrativistas da Floresta Nacional de Carajás (COEX), localizada na cidade de Parauapebas, Amazônia brasileira. A metodologia consistiu na elaboração de um questionário composto por 35 indicadores divididos entre as dimensões social, ambiental e

João Paulo Borges de Loureiro. Possui graduação em Administração com Habilitação em Agronegócios pelo Instituto de Estudos Superiores da Amazônia, Especialização em Marketing pela Faculdade da Amazônia e Mestrado em Saúde e Produção Animal na Amazônia pela Universidade Federal Rural da Amazônia. Atualmente é professor da UFRA - Campus Parauapebas e Doutorando em Economia e Desenvolvimento Rural pelo programa de Pós-Graduação em Agronomia da Universidade Federal Rural da Amazônia. Vencedor do Prêmio Novos Ventos de Boas Práticas em Gestão Pública 2018. joaopaulo_loureiro@hotmail.com

Marcos Antônio Souza dos Santos. Engenheiro Agrônomo, formado pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA, 1997) com especialização em Administração Rural pela Universidade Federal de Lavras (UFLA, 1999), mestrado em Economia pela Universidade da Amazônia (UNAMA, 2002) e doutorado em Ciência Animal - Gestão de Sistemas Pecuários pela Universidade Federal do Pará (UFPA, 2017). É professor Adjunto I da Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA), lotado no Instituto Socioambiental e dos Recursos Hídricos, e no Programa de Pós-Graduação em Agronomia (PgAGRO). marcos.marituba@gmail.com

Maelma Rodrigues dos Santos. Universidade Federal Rural da Amazônia. maelmarodrigues@hotmail.com

Ingrid Tayane Pereira de Sousa. Universidade Federal Rural da Amazônia. ingridtayane@hotmail.com

econômica, que foi aplicado a todos os 44 cooperados da COEX durante os anos de 2017, 2018 e 2019, primeiramente para se identificar quais pontos fracos estavam contribuindo para que a cooperativa não fosse sustentável e no segundo e terceiro momento para verificar a eficácia de ações corretivas elaboradas para promover a elevação do grau de sustentabilidade geral da cooperativa. Ao final da pesquisa observou-se que o método MESMIS além de ser uma metodologia de medição, também pode ser incorporado como mecanismos de gestão para sustentabilidade, haja vista que ao longo do período estudado, e incorporando os passos que compõem o método às práticas de gerenciamento da cooperativa estudada, foi observado um incremento de 0,5 ponto no seu grau de sustentabilidade da COEX.

Palavras chave: Cooperativismo; Amazônia brasileira; Produção Sustentável; Indicadores de sustentabilidade.

Abstract

The article aims to present the results of the use of the MESMIS method (*Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad*) to measure and improve the sustainability level of the Extractivists Cooperative of National Forest of Carajás (COEX), located in the city of Parauapebas, Brazilian Amazon. The methodology consisted in the assembly of a set of indicators with variables of the social, environmental and economic dimensions, from which a questionnaire was generated, which was applied to all 44 COEX members in order to see if it was possible to measure whether the dimensions of sustainability were actually being used in the day-to-day operations of the cooperative. The framework was composed of 35 indicators that were measured for the first time in 2017 and later the same instrument was used to measure the sustainability of the cooperative in 2018 and 2019, after performing corrective actions at critical points observed in the first measurement. At the end of the research, it was observed that the MESMIS method proved to be efficient since in two years of work COEX earned 0,5 points on the sustainability scale created.

Keywords: Cooperativism; Brazilian Amazon; Sustainable Production; Sustainability indicators.

Resumen

El objetivo del presente artículo fue exponer los resultados de la utilización del método MESMIS (*Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad*), para medir y mejorar el grado de sostenibilidad de la “Cooperativa dos Extrativistas da Floresta Nacional de Carajás (COEX)”, ubicada en la ciudad de Parauapebas, Amazonia brasileña. La metodología se basó en la elaboración de un cuestionario compuesto por 35 indicadores divididos entre la dimensión social, ambiental y económica, que fue aplicado a todos los 44 cooperados de la “COEX” durante los años 2017, 2018 y 2019. En el primer momento dicho cuestionario fue aplicado para identificar cuáles puntos débiles estaban contribuyendo para que la cooperativa no fuera sostenible, y en el segundo y tercer momento fue usado para hacer la verificación de la eficacia de las acciones correctivas, elaboradas para promover la elevación del grado de sostenibilidad general de la cooperativa. Al final de la búsqueda se vio que el método MESMIS, además de ser una metodología de medida, también puede ser incorporado como mecanismo de gestión para sostenibilidad, considerando que a lo largo del periodo estudiado, e incorporando los pasos que componen el método y las prácticas de gestión de la cooperativa estudiada, fue observado un aumento de 0,5 puntos en su grado de sostenibilidad de la COEX.

Palabras clave: Cooperativismo; Amazonia brasileña; Producción sostenible; Indicadores de sostenibilidad.

Introdução

A Floresta Nacional de Carajás (FLONA) está localizada no sudeste do Estado do Pará, na Amazônia Brasileira. É uma Unidade de Conservação (UC) Federal gerida pelo ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) e que abrange os municípios de Parauapebas, Canaã dos Carajás e Água Azul do Norte, possuindo aproximadamente 400 mil hectares. Carajás é um grande maciço de floresta ombrófila, floresta semi-caducifolia

e campos rupestres rodeada por pastagens, sendo que há ainda quatro UCs federais próximas à FLONA Carajás que são gerenciadas pelo ICMBio e a Terra Indígena (TI) Xicrin do Cateté administrada pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Estas UCs mais a TI Xicrin totalizam aproximadamente 1,2 milhão de hectares de floresta (Gumier-Costa e Sperber, 2009)

A região também é conhecida como maior província mineral do mundo, possuindo grandes e diversas jazidas minerais de elementos como ferro e níquel e cobre, destacando-se as atividades de retirada de minério de ferro de dentro do território da FLONA que de acordo com Vale (2016) ultrapassa as 340.000 toneladas por ano.

Além da complexa dinâmica econômica e ambiental, a região também possui um contexto social diferenciado, pois apesar de ser uma região com grandes áreas de proteção ambiental também existe um fluxo migratório intenso, principalmente em virtude das oportunidades de emprego gerados pela atividade mineral e com isso ocasionando o nascimento de aglomerados urbanos como a cidade de Parauapebas que segundo dados do IBGE (2018) possui uma população superior a 200.000 habitantes, que precisam além de emprego, acesso a serviços públicos, dentre outras demandas que podem acabar por dificultar a existência de ambientes sustentáveis na região.

É neste território de grande dinâmica econômica e ambiental que está inserida a Cooperativa dos extrativistas da FLONA Carajás (COEX), que é descrita em Brito, Monteiro e Loureiro (2018) como sendo um grupo de 44 extrativistas que desde a década de 1990, sobrevive do extrativismo da folha do Jaborandi (*Pilocarpus microphyllus*), que é utilizada para obtenção da pilocarpina, substância utilizada na indústria farmacêutica principalmente para elaboração de medicamentos para problemas de visão.

De maneira a fomentar uma discussão sobre o uso de metodologias de mensuração da sustentabilidade como ferramentas de gerenciamento organizacional que permitam identificar, analisar e corrigir problemas para consequentemente gerar a elevação o grau de sustentabilidade, permitindo assim o surgimento de ambientes sustentáveis em uma região de complexa dinâmica social, ambiental e econômica como a região de Carajás, o presente artigo teve como objetivo mostrar a aplicação do método MESMIS (*Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad*) como ferramenta de medição e incremento dos níveis de sustentabilidade na Cooperativa dos Extrativistas da Floresta Nacional de Carajás (COEX).

História, produção e características dos cooperados da Cooperativa dos extrativistas da FLONA Carajás (COEX).

A COEX foi fundada em 1990, por um grupo de 18 coletores de folha de jaborandi que já exploravam a atividade de maneira informal na Floresta Nacional de Carajás e se viram na necessidade de formalizar a atividade para atender as exigências legais das organizações gestoras da floresta (Mineradora Vale e ICMBIO).

É interessante salientar que o contexto social dos cooperados se confunde um pouco com a história de muitos imigrantes que chegaram à cidade de Parauapebas em busca de emprego nas empresas de mineração e construção civil. Dos atuais 44 cooperados da COEX, todos vieram de outros estados, sendo a maioria oriunda do estado do Maranhão, embora haja cooperados naturais de outros estados como Piauí e Paraná.

Com a queda no número de empregos na cidade muitos que hoje são cooperados ingressaram na cooperativa por meio de convite de familiares e amigos que já eram cooperados e com isso se chegou ao total de cooperados existentes hoje, sendo importante salientar que a COEX nunca realizou nenhum tipo de processo de seleção para novos cooperados, a entrada de novos membros sempre se pautou na indicação de pessoas que já faziam parte da cooperativa.

No que diz respeito às características socioeconômicas dos atuais cooperados, com exceção de dois cooperados que possuem nível de escolaridade médio completo os demais possuem apenas o ensino fundamental, sendo 43 homens cooperados e uma mulher, com todos sendo oriundos de outros estados onde desenvolviam atividades ligadas à agricultura e que vieram para Parauapebas para buscar empregos na indústria da mineração e construção e atualmente além de fazerem parte da cooperativa, participam de programas do governo para complemento de renda como o bolsa família do governo federal e gira renda do governo municipal.

O principal produto da COEX desde sua fundação é a folha de jaborandi, que é vendida seca a uma indústria química que faz a extração de uma substância chamada pilocarpina que posteriormente é vendida a laboratórios farmacêuticos para fabricação de remédios com eficácia no tratamento de problemas no globo ocular, sendo que a coleta da folha é feita de maneira manual pelos cooperados que em virtude do ato de retirar as folhas das árvores de jaborandi receberam a denominação de “folheiros”, sendo que segundo o relatório de produção da cooperativa, nos últimos anos foram extraídos quantidades acima de 20 toneladas de folha da FLONA Carajás, como mostra a Quadro 1.

Quadro 1. Quantidade de folha de jaborandi extraída da FLONA Carajás de 2013 - 2019

Ano	Kg de folha de jaborandi
2013	28.077
2014	23.241
2015	16.557
2016	49.832
2017	57.467
2018	44.070
2019	29.780

Fonte: Relatório de Produção da COEX, 2020.

A oscilação na quantidade extraída deve-se principalmente ao fato da mesma ser feita de maneira manual, para atender as legislações de uso sustentável dos recursos da FLONA, onde não é permitido fazer extração de maneira mecanizada, sendo que as condições climáticas também impactam diretamente no acesso dos folheiros as áreas de extração, haja vista que isso é feito a pé, pois o transito de qualquer tipo veículo motorizado em áreas de mata fechada da FLONA é proibido, com isso os cooperados dependem de seu esforço físico para chegar às áreas de extração onde acampam por vários dias para fazerem a coleta das folhas e em anos que o período chuvoso foi mais intenso, o acesso e número de dias dentro da floresta foram reduzidos, reduzindo assim a quantidade extraída.

Sustentabilidade

O termo sustentabilidade inicialmente surgiu como abordagem dos recursos renováveis. O conceito referia-se a existência de condições ecológicas necessárias para dar suporte à vida humana através de futuras gerações (Dovers and Handmer, 1992). Para Elkington (1994), criador do termo *Triple Bottom Line*, a sustentabilidade é o equilíbrio entre três pilares: ambiental, econômico e social. De maneira que a relações existentes entre organizações (Empresas e Sociedade) e recursos naturais (Renováveis e Não renováveis) gerem bem estar e progresso de maneira racional garantindo condições de existência para gerações futuras.

De maneira complementar e evolutiva as abordagens dos conceitos de sustentabilidade existentes até então, Sachs (2002) expôs que a existência da mesma depende da relação socioeconômica e ambiental e que a mesma pode ser abordada de diferentes maneiras podendo ser de até oito tipos: Sustentabilidade social, econômica, ecológica, espacial, territorial, cultural, política nacional e política internacional.

Isso mostra que mais do que nunca a necessidade de possuir uma visão sistêmica para pensar, interpretar e executar ações de sustentabilidade é primordial, principalmente em atividades econômicas que trabalhem com recursos naturais. Porém Silva e Martins (2008) ressaltam que, apesar de estarmos vivendo em um contexto favorável, tanto acadêmico quanto institucional, na utilização do enfoque sistêmico e da complexidade necessária para uma abordagem desenvolvimentista adequada, a noção de sustentabilidade que vem sendo adotada em atividades agrárias, ainda prioriza a dimensão econômica (ou uma visão tecnocrata) em detrimento das outras (Social e Ambiental).

MESMIS (*Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad*)

Um marco metodológico de medição de sustentabilidade (ou sistema de indicadores) se apresenta como uma estrutura analítica que serve de apoio a esta avaliação, incluindo as etapas de escolha, desenho, e interpretação de indicadores, assim como da capacidade de gerar um resultado sintético dos dados em vista de um propósito (Bell and Morse, 2008).

Dentro desta discussão sobre métodos, Sanches (2009) realizou uma comparação entre as principais metodologias de medição da sustentabilidade, onde foi evidenciado uma grande diversidade de marcos metodológicos (Quadro 2) que vão se diferenciar em algumas características intrínsecas, se adequando assim para finalidades e realidades específicas de cada objeto de estudo, sendo que do ponto de vista do grau de utilização, o *Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo Incorporando Indicadores de Sustentabilidad* (MESMIS) foi destacado em virtude da grande aceitação do método em trabalhos científicos realizados em diversas partes do mundo.

O MESMIS surge como um modelo de marco metodológico normativo com o objetivo de avaliar projetos agropecuários e florestais, manejados de forma individual ou coletiva, visando tornar operativo o conceito de sustentabilidade na busca de um desenvolvimento amplo e multidimensional (Masera, Astier y López-Ridaura, 1999). Ainda segundo este autor, o mesmo propõe uma estrutura cíclica e flexível, com um enfoque participativo e interdisciplinar que permita entender de maneira integral as limitantes e possibilidades de um sistema de manejo e produção sustentável, propondo comparações de maneira transversal e longitudinal, sendo que López-Ridaura, Masera e Astier (2002), expõe o MESMIS como sendo uma metodologia cíclica e contínua de avaliação da sustentabilidade, como mostra a figura a seguir.

Quadro 2. Comparação dos principais métodos de avaliação de sustentabilidade

Marco	Enfoque	Dimensão Avaliada	Escala de Análise	Processo de Seleção de Indicadores	Avaliadores	Integração (Obtenção de índices)	Grau de Utilização
FELSM (1983)	Normativo (Orientado a objetivos)	Econômica Ambiental	Nacional	Bottom-up	Consultores ext. Atores locais	Não Integra	Alto
IICA (1993)	Analítico (Relação Causa-Efeito)	Econômica Ambiental	Institucional	Top-down	Consultores ext.	Não Integra	Baixo
PSR & DPSIR (1994 & 1995)	Analítico (Relação Causa-Efeito)	Ambiental	Nacional Regional	Bottom-up	Consultores ext. Atores locais	Índice Agregado	Alto
CIFOR (1999)	Normativo (Orientado a objetivos)	Econômica Ambiental	Nacional Regional	Top-down Bottom-up	Consultores ext. Atores locais	Não Integra	Alto
MESMIS (1999)	Normativo (Orientado a objetivos)	Econômica Ambiental Social	Sistema Agrário Agroecosistema	Bottom-up	Consultores ext. Diversos Setores	Integra (Usa Gráficos AMOEBA)	Muito ALTO
INSURE (2005)	Sistêmico	Econômica Ambiental Social Institucional	Regional	Top-down	Consultores ext.	Integra (Usa Gráficos Pizza)	Baixo
SAFE (2007)	Normativo (Orientado a objetivos)	Econômica Ambiental Social	Sistema Agrário Agroecosistema	Top-down Bottom-up	Consultores ext. Atores locais	Integra	Desconhecido

Fonte: Adaptado de Sanches (2009).

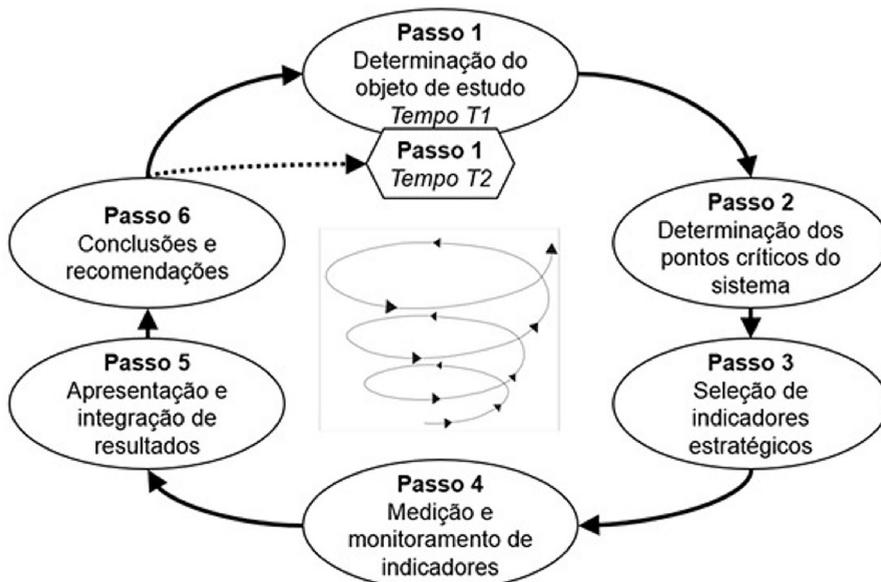


Figura 1: Ciclo de avaliação do MESMIS.
 Fonte: Adaptado de López-Ridaura et al., 2002

Vantagens do MESMIS e sua aceitação como marco metodológico para medição da sustentabilidade no continente Americano.

A sustentabilidade nessa metodologia se concebe de maneira dinâmica e específica de um determinado contexto socioambiental e é analisada de forma participativa a partir da interação de múltiplos elementos que não podem ser estudados de maneira isolada (Astier, Masera e Galván-Miyoshi, 2008), sendo que como a sustentabilidade é um conceito em constante evolução, uma metodologia que proporciona em seu escopo a possibilidade de uma análise cíclica é de fundamental importância para a geração de uma cultura sustentável em territórios e organizações e segundo Sarandon e Flores (2009) o MESMIS é o método mais adequado para se analisar sustentabilidade ao longo do tempo.

Esse modelo metodológico fornece uma abordagem conceitual e qualitativa diferente das abordagens convencionais, que realizam basicamente análise de custos e benefícios, que nem sempre são apropriadas ao desafio de representar agroecossistemas complexos. A avaliação deve ser comparativa e cíclica com o primeiro passo sendo a definição do sistema avaliado até chegar à interação dos indicadores e obtenção das conclusões e recomendações (Loaiza, Aldemar e Carvajal, 2011).

No que diz respeito à comprovação de que o MESMIS possui aceitação científica e é usado em diferentes realidades para medição da sustentabilidade, tem-se o exposto na figura 2 onde é demonstrado a quantidade de artigos e consequentemente pesquisas realizadas nos países americanos que utilizaram o método. Foram 74 artigos disponíveis nas bases Web of Science, Scopus, ScienceDirect, SciELO, DOAJ e AGRIS, sendo que os artigos tratavam de variados tipos de objetos de estudo, desde medição de sustentabilidade de produção agrícola e produção animal até a produção energias renováveis, demonstrando assim a capacidade de adaptação do método a diferentes realidades.

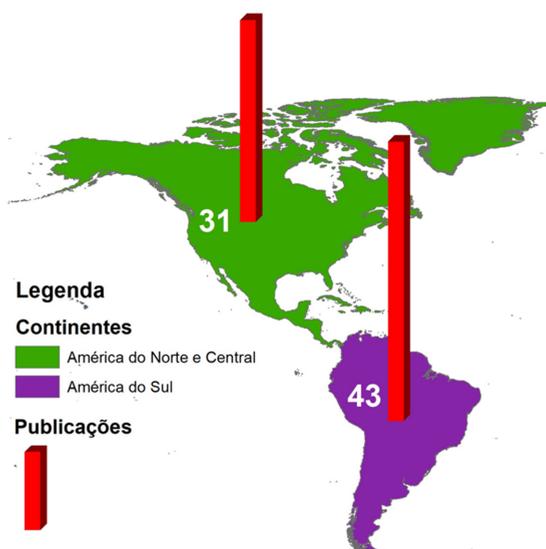


Figura 2: Número de artigos publicados onde o MESMIS foi utilizado para medir a sustentabilidade de 2009 – 2019 em países do continente americano.

Fonte: Web of Science, Scopus, Science Direct, SciELO, DOAJ e AGRIS, 2020.

Metodologia

O método utilizado na pesquisa foi o MESMIS, sendo que a escolha do mesmo se deu em virtude flexibilidade para elaboração de indicadores que servem como base para medição da sustentabilidade. Corroborando com esse pensamento, Cândido (2015) descrevem o MESMIS como método possuidor de grande vantagem metodológica em virtude da flexibilidade quanto aos indicadores a serem monitorados, pois embora certos princípios de sustentabilidade sejam comuns, não existe um modelo de avaliação de sustentabilidade adequado que englobe e atenda as necessidades de todos os sistemas de produção.

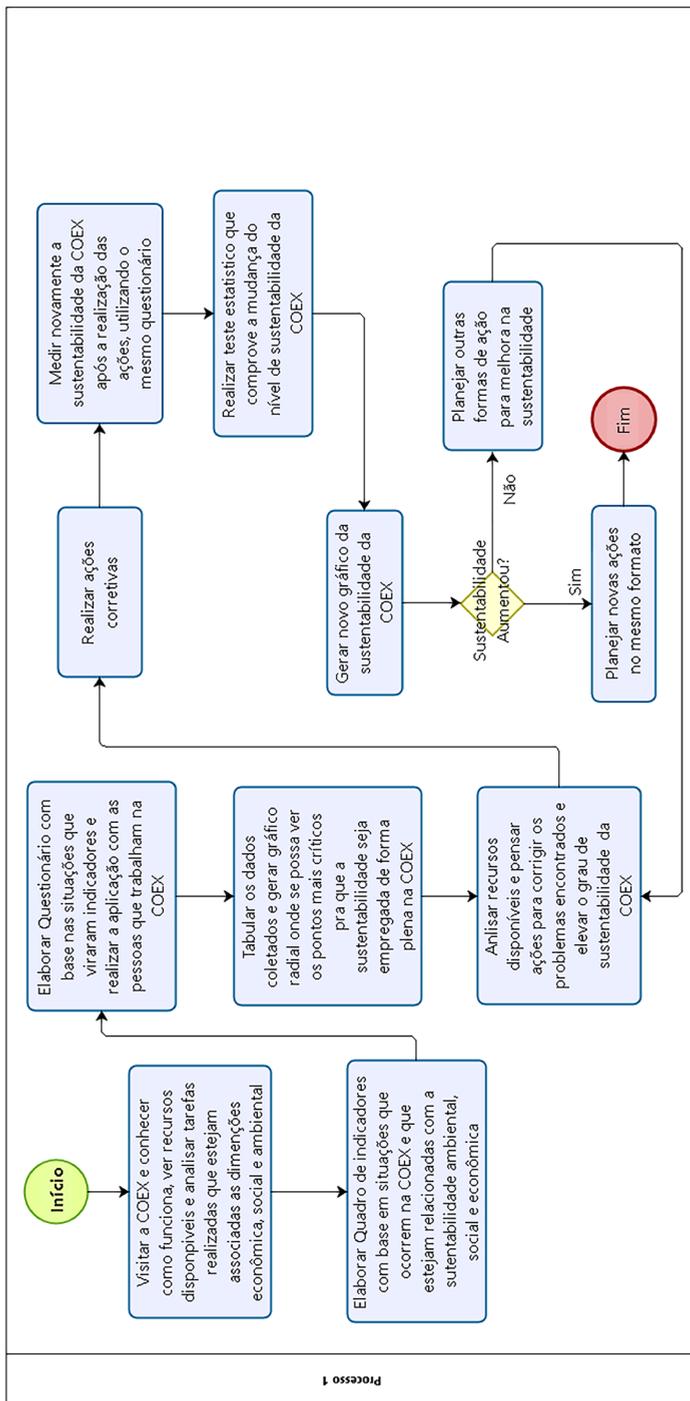


Figura 3: Fluxograma de detalhamento dos procedimentos metodológicos.
Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

Do ponto de vista de execução da pesquisa adaptou-se o ciclo de avaliação do MESMIS exposto na figura 1 de maneira a se realizar uma análise longitudinal do grau de sustentabilidade existente na COEX nos anos de 2017, 2018 e 2019, levando em consideração a execução de ações de melhoria na cooperativa executadas após a medição no primeiro ano de pesquisa, sendo que o detalhamento das etapas para medição da sustentabilidade da cooperativa podem ser visto na figura 3.

Construção do Quadro de indicadores

O ponto mais importante da metodologia foi a montagem do quadro de indicadores, que serviu justamente para determinar o quão sustentável a COEX é, sendo que o quadro foi montado através de discussões com cooperados e profissionais das áreas das ciências sociais, biológicas e agrárias, considerando o encaixe de atividades rotineiras e sistema de produção da COEX em atributos clássicos da sustentabilidade tais como: produção, estabilidade, resiliência, confiabilidade, adaptabilidade, equidade e autogestão).

A Equipe multidisciplinar composta por Biólogos, Agrônomos, Sociólogos, Engenheiros Florestais e Administradores, visitou e conheceu a rotina de funcionamento da COEX e seus processos de extração e produção para então fazer propostas de indicadores e índices baseados na realidade da cooperativa e nas três dimensões da sustentabilidade (Econômica, Social e Ambiental), sendo que após a elaboração de propostas de indicadores, foi realizado um Brainstoming entre pesquisadores e cooperado para validar o quadro elaborado e os respectivos pesos de cada indicador e índice que seriam usados no cálculo final de sustentabilidade da cooperativa, sendo que as três grandes dimensões da sustentabilidade teriam peso final igualmente igual de 3,33.

Após a aprovação do quadro (Ver Quadro 3), por cooperados e pesquisadores, o mesmo foi convertido em um questionário com perguntas com três opções de respostas onde cada uma delas simbolizava o atendimento total (10 pontos), parcial (5 pontos) ou não atendimento (0 pontos) de um dos indicadores, sendo que assim como o quadro, o questionário também foi construído, avaliado e aprovado por cooperados e pesquisadores.

Quadro 3. Quadro de medição da sustentabilidade da COEX

Dimensões	Índices	Peso	Indicadores	Peso
Ambiental	Manutenção da diversidade natural (MDN)	05.10	Métodos de extração e coleta que preservem as características físicas e biológicas das plantas utilizadas para coleta do jaborandi	02.10
			Métodos de extração e coleta que preservem as características físicas e biológicas das plantas utilizadas para coleta das sementes	02.10
			Impacto sobre a população de animais silvestres	03.10
			Manutenção de variabilidade Genética	03.10
	Impactos ao Meio Ambiente (IMA)	05.10	Uso do Fogo	01.10
			Controle da figueira	01.10
			Finalidade de uso do fogo	01.10
			Noites na floresta	0,5.10
			Montagem de acampamentos em áreas de floresta	1,5.10
			Preservação e cuidados com corpos d'água	02.10
			Geração de Lixo ou resíduos poluidores na floresta	01.10
			Tratamento de resíduos orgânicos	01.10
	Social	Qualidade de vida (QV)	3.10	Acesso a Serviços de Saúde
Acesso a serviços de educação				03.10
Acesso à água potável na floresta				01.10
Descanso e lazer				03.10
Fatores Organizacionais (FO)		4.10	Capacitação em cooperativismo	02.10
			Acesso a capacitação de órgãos de assistência técnica em gestão empresarial	01.10
			Acesso a capacitação de órgãos de assistência técnica em meio ambiente e práticas de conservação	01.10
			Participa das decisões coletivas da cooperativa	02.10
			Está totalmente em dia com suas obrigações com a cooperativa	2,5.10
			Tem acesso as informações referentes a situação atual da cooperativa	1,5.10
Capacidade de Trabalho (CT)	3.10	Trabalho fora da cooperativa	02.10	
		Força de trabalho familiar	02.10	
		Grau de envolvimento dos cooperados com as atividades produtivas	03.10	
		Grau de envolvimento dos cooperados com as atividades administrativas da cooperativa	03.10	

		Renda familiar Per capita mensal	02.10
		Endividamento Familiar	01.10
		Importância da renda externa	02.10
	Economia Familiar (EF)	5.10 Com quantos produtos da cooperativa trabalha?	02.10
		Tamanho do patrimônio familiar	01.10
		Garantia de renda o ano inteiro	02.10
Econômico		Sazonalidade de faturamento na cooperativa	01.10
		Infraestrutura para industrialização dos produtos	01.10
		Tipo de produto comercializado	01.10
		Atores envolvidos no processo de comercialização	01.10
		5.10 Existência de mecanismos de remuneração Bem definido	2.10
	Economia organizacional (EO)	5.10 Possui sistema de organização de documentação interna de compra e venda de materiais	2.10
		5.10 Possui mecanismos de padronização da produção e gestão da qualidade	2.10

Fonte: Elaborado pelos Autores, 2017.

Por fim o questionário foi aplicado aos 44 cooperados da COEX primeiramente no ano de 2017. A tabulação do mesmo foi feita no software Excel por meio de planilhas eletrônicas para sistematização dos valores numéricos das respostas de cada pergunta considerando o peso de cada uma para o cálculo final da sustentabilidade cujo resultado é expresso na forma de um gráfico radial onde é possível visualizar qual dos índices está tendo o pior resultado identificando assim possíveis fragilidades que estavam contribuindo para que a COEX não fosse uma organização plenamente sustentável.

Após a identificação de possíveis fragilidades os pesquisadores em conjunto com a diretoria da cooperativa avaliando os recursos disponíveis para realização de ações corretivas, realizaram uma série de ações como cursos de capacitação e implementação de práticas gerenciais para tentar elevar o grau de sustentabilidade da COEX nos anos subsequentes (2018 e 2019), onde o mesmo questionário foi aos mesmos cooperados e tabulados nas mesmas planilhas.

Para atestar a evolução ou não do valor geral da sustentabilidade da COEX, as médias obtidas nas respostas em 2017, 2018 e 2019, foram submetidas à análise de variância (ANOVA) com alfa igual a 5% para se verificar se houve diferença estatística nos resultados finais encontrados, conforme fórmula abaixo.

$$H_0 = M_1 = M_2 = M_3$$

$$H_1 = M_1 = M_2 \neq M_3 \text{ ou } M_1 \neq M_2 \neq M_3$$

Onde M = Médias que geraram os resultados finais de sustentabilidade nos 3 anos de estudo.

Resultados e Discussões

Na primeira coleta de dados, identificou-se que a COEX possui apenas os índices de Impactos ao Meio Ambiente (IMA) e Capacidade de trabalho (CT) acima dos 7 pontos, evidenciando assim que precisava-se realizar ações para elevar os demais índices, sendo que de posse desses resultados, entre 2017 e 2019, foram realizadas ações de capacitação em cooperativismo para todos os cooperados, treinamentos em gestão de finanças pessoais e cooperativistas, além da implantação de ferramentas de gestão como fluxogramas de processos, planilhas de custos de produção e padronização e organização de arquivos e documentos organizacionais.

Quadro 4. Média dos índices de sustentabilidade medidos na COEX

ÍNDICE	Média 2017	Média 2018	Média 2019
MDN	6,8	6,8	6,8
IMA	9,2	9,2	9,2
QV	5,2	5,3	5,6
FO	6,2	7,8	8,4
CT	8,3	8,3	8,3
EF	3,1	3,1	3,3
EO	6,1	6,5	6,8

Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

Após a realização dessas ações observou-se que houve uma elevação nos índices de Economia Organizacional (EO) e Fatores Organizacionais (FO) e Qualidade de Vida (QV) em 2018 e Economia Familiar (EF) em 2019 como mostra o quadro 4, sendo que esse resultado fez com que os valores obtidos nas dimensões social e econômica tivessem uma elevação entre 2017 e 2019, como pode ser visto no quadro 4 e como consequência o valor geral da sustentabilidade da COEX se elevou de 5,8 para 6,1 em 2018, atingindo 6,3 em 2019, como é mostrado no quadro 5.

Quadro 5. Média das dimensões e valor geral da sustentabilidade da COEX

DIMENSÃO	Média 2017	Média 2018	Média 2019
Ambiental	2,0	2,0	2,0
Social	2,2	2,4	2,5
Econômico	1,6	1,7	1,7
Sustentabilidade Geral	5,8	6,1	6,3

Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

A evolução estatística da sustentabilidade da COEX pôde ser comprovada por meio dos resultados expostos na quadro 6, onde é possível perceber que o resultado da ANOVA para a diferença de resultados obtidos em 2017, 2018 e 2019 foi altamente significativo, comprovando a hipótese de que a existe diferença estatística entre os três resultados, sendo importante salientar que até mesmo a variância entre os resultados obtidos de cada cooperado foi menor, evidenciando que ações realizadas na COEX estão deixando a percepção dos cooperados sobre o funcionamento e produção da mesma mais uniforme.

A redução da variância nas respostas dos cooperados é interessante ser salientada pois também comprova por meios quantitativos que a forma de pensar, entender e agir na cooperativa está se tornando mais uniforme o que é de fundamental importância para se tenha menos conflitos internos e um ambiente favorável a uma gestão mais democrática e participativa, que segundo Cançado *et al.* (2014) é um dos princípios fundamentais do cooperativismo.

Quadro 6. Comparação das médias de sustentabilidade da COEX nos anos 2017 e 2018

	Médias 2017	Médias 2018	Médias 2019
Média Geral	5,8	6,1	6,3
Variância	0,75584284	0,554436333	0,426747232
Observações	44	44	44
valor-P = 0,008	valor F = 4,9017	F crítico = 3,0663	

*Resultados da ANOVA para alfa = 0,05

Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

Visando deixar mais evidente a diferença dos resultados nos três períodos em que foi realizada a medição da sustentabilidade da COEX, a figura 4 demonstra que para que fossem atingidos graus mais elevados que faça seus resultados gerarem uniformidade do ponto de vista dos indicadores medidos, é necessário realizar mais ações que permitam as linhas se aproximarem ainda mais dos extremos, o que significaria que a cooperativa está se tornando mais sustentável.

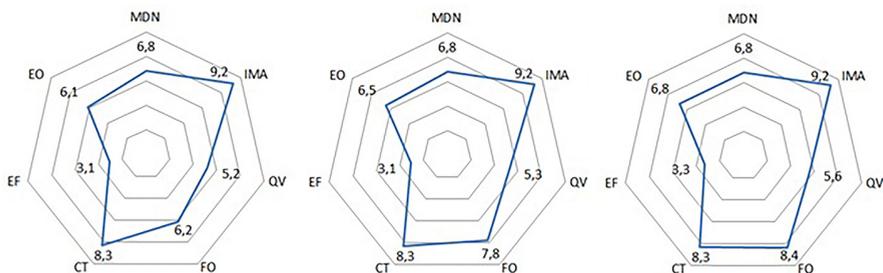


Figura 4: Gráficos de sustentabilidade da COEX nos anos de 2017, 2018 e 2019.
 Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

Analisando a avaliação feita ao longo dos anos estudados é possível observar de maneira mais prática um dos diferenciais que o MESMIS possui. O fato do mesmo ser um instrumento de avaliação cíclica e contínua, possuindo etapas que vão desde a identificação de pontos fortes e fracos do objeto de estudo, passando pela definição de variáveis que irão compor o quadro de indicadores até a implantação de ações corretivas e recálculo da sustentabilidade, faz com que o MESMIS possa ser comparado ao ciclo de PDCA (Ver figura 5), famosa metodologia de melhoria contínua da produção (Souza, Martins e Verona, 2017).

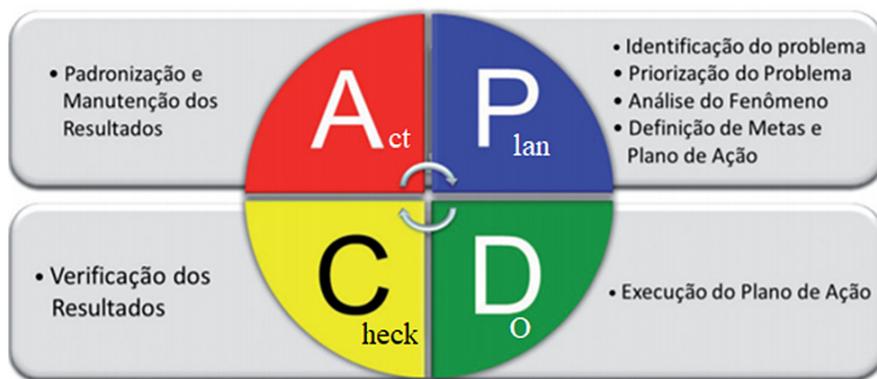


Figura 5: Representação do funcionamento do ciclo PDCA.
 Fonte: Adaptado de Sousa et al., 2017

Por fim um dos maiores benefícios tangíveis das ações que visavam elevar a sustentabilidade da COEX foi a elevação no preço real pago pelo produto da cooperativa. A figura 5 mostra que entre os anos de 2017 e 2018, foi o período onde mais se conseguiu elevação do preço e em 2019 pela primeira vez a cooperativa conseguiu igualar o preço nominal com preço real pago pelo produto, sendo que isso foi possível por conta da criação de planilhas de custos e cálculos de perdas inflacionárias que permitiram a cooperativa negociar de maneira mais eficiente com a empresa compradora.

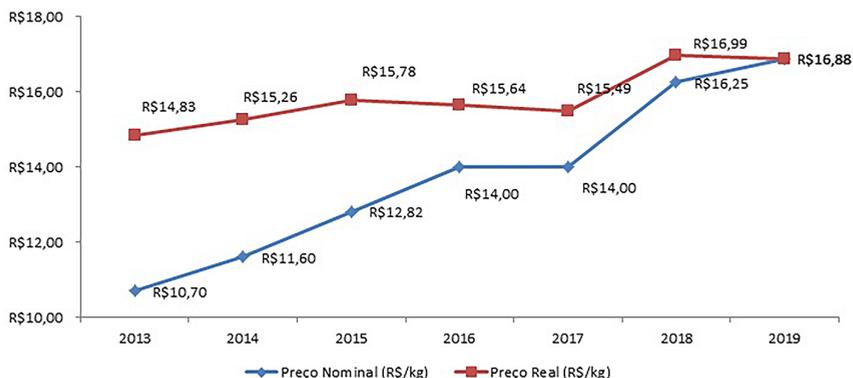


Figura 5: Gráfico de evolução do preço real recebido pelo Kg da folha de Jaborandi
 Fonte: Elaborado pelos Autores, 2020.

Considerações Finais

Foi possível concluir que o método MESMIS se mostrou eficiente para medir e ao mesmo tempo elevar o grau de sustentabilidade da Cooperativa dos extrativistas da FLONA de Carajás (COEX), conseguindo aumentar 0,5 pontos de sustentabilidade entre os anos de 2017 e 2019, sendo importante salientar que esse aumento só foi possível graças à realização de medições que identificaram primeiramente pontos críticos para que a organização fosse considerada sustentável e posteriormente realização de ações como cursos de capacitação e rotinas de gestão que possibilitaram que após dois anos o mesmo instrumento de medição identificasse uma melhora significativa em alguns índices que compõem o grau geral de sustentabilidade da COEX, comprovando que o conjunto de etapas que compõem o MESMIS é eficiente tanto para medir como elevar a sustentabilidade de uma organização, sendo importante salientar que para que a cooperativa siga elevando seu nível de sustentabilidade é preciso manter o uso do método como parte de seu processo de gestão.

Referências

- ASTIER, M., Masera, O. y Galván-Miyoshi, Y. (2008). *Evaluación de sustentabilidad. Un enfoque dinámico y multidimensional*. Valencia: SEAE/CIGA/ECOSUR/UNAM/Mundiprensa.
- BELL, S. and Morse, S. (2008). *Sustainability Indicators: Measuring the immeasurable (2nd ed)*. London: Earthscan.
- BRITO, T. L. B., Monteiro, M.P. e Loureiro, J. P .B. (2018). Indicadores de sustentabilidade da cooperativa dos extrativistas de Carajás – COEX. In *Anais do XV Seminário Anual de Iniciação Científica da UFRA* (p.529). Belém, Brasil: Universidade Federal Rural da Amazônia.

- CANÇADO, A. C., Souza, M. F. A. e Pereira, J. R. (2014). Os princípios cooperativistas e a identidade do movimento cooperativista em xequê. *Revista de Gestão e Organizações Cooperativas*, 1, 63-72. <https://doi.org/10.5902/2359043216279>
- CÂNDIDO, G. A., Nóbrega, M. M., Figueiredo, M. T. M. e Souto Maior, M. M. (2015). Avaliação da sustentabilidade de unidades de produção agroecológicas: um estudo comparativo dos métodos IDEAS e MESMIS. *Revista Ambiente & Sociedade*, 18(3), 99-120. <https://doi.org/10.1590/1809-4422ASOC756V1832015>
- COOPERATIVA DOS EXTRATIVISTAS DA FLONA CARAJÁS. (2020). Relatório de Produção - 2020. Parauapebas, Brasil: COEX.
- DOVERS, S. R. and Handmer, J. W. (1992). Uncertainty, sustainability and change. *Global Environmental Change*, 2(4), 262-276. [https://doi.org/10.1016/0959-3780\(92\)90044-8](https://doi.org/10.1016/0959-3780(92)90044-8)
- ELKINGTON, J. (1994). Towards the sustainable corporation: Win-win-win business strategies for sustainable development. *California Management Review*, 36(2), 90-100. doi: <http://dx.doi.org/10.2307/41165746>
- GUMIER-COSTA F. e Sperber F. C. (2009). Atropelamentos de vertebrados na Floresta Nacional de Carajás, Pará, Brasil. *Acta Amazonica*, 39, 459-466. <https://doi.org/10.1590/S0044-59672009000200027>
- IBGE. <https://cidades.ibge.gov.br/>
- LÓPEZ-RIDAURA, S., Masera, O. and Astier, M. (2002). Evaluating the sustainability of complex socio-environmental systems. the MESMIS framework. *Ecological Indicators*, 2(1), 135-148. [https://doi.org/10.1016/S1470-160X\(02\)00043-2](https://doi.org/10.1016/S1470-160X(02)00043-2)
- LOAIZA, W., Aldemar Reyes, A. y Carvajal, Y. (2011). Modelo para el monitoreo y seguimiento de indicadores de sostenibilidad del recurso hídrico en el sector agrícola, empleando el Marco para la Evaluación de Sistemas de Manejo e incorporando Indicadores de Sostenibilidad (MESMIS) y el enfoque de Presión-Estado-Respuesta (PER). *Cuadernos de Geografía | Revista Colombiana de Geografía*. 20(2), 77-89. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v20n2.20641>
- MASERA, O., Astier, M. y López-Ridaura, S. (1999). *Sustentabilidad y manejo de recursos naturales. El marco de Evaluación Mesmis*. México: Gira Mundi Prensa.
- SACHS, I. (2002). *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond.
- SANCHES, G. F. (2009). *Análisis de la sostenibilidad agraria mediante indicadores sintéticos: aplicación empírica para sistemas agrários de Castilla y León* (Tese Doutorado em Economia agrária). Universida Politecnica de Madrid, Madrid.

- SILVA, L. M. S., e Martins, S. R. (2008). Impactos das limitações epistêmicas sobre sustentabilidade nas ações do Pronaf na porção Sudeste do Pará. *Revista Agricultura Familiar: pesquisa, formação e desenvolvimento*. 5(8), 7-28. <https://doi.org/10.18542/raf.v0i5-8.4469>
- SARANDÓN, S. J., y C. C. Flores. (2009). Evaluación de la sustentabilidad en Agroecosistemas: una propuesta metodológica. *Revista Agroecología*. 4, 19-28. <https://pdfs.semanticscholar.org/b289/2637f9a4fd1afe724ce6110b29d80f8d3539.pdf>
- SOUZA, R. T. M., Martins, S. R. e Verona, L. A. F. (2017). A metodologia MESMIS como instrumento de gestão ambiental em agroecossistemas no contexto da Rede CONSAGRO. *Revista de Agricultura Familiar*, 11, 39-56. <http://dx.doi.org/10.18542/raf.v11i1.4676>
- SOUSA, S. R. O., Silva, C. O., Agostino, I. R. S., Frota, P. C. e Oliveira, R. D. (2017). A importância da ferramenta PDCA no processo industrial portuário: estudo de caso em um carregador de navios. *Exacta - Engenharia de Produção*, 15(1), 111-123. <https://doi.org/10.5585/exactaep.v15n1.6912>
- VALE, S.A. (2016). *Relatório de Sustentabilidade – 2016*. Rio de Janeiro: Vale.

Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação

Unruly Amazon: relations out of range to the idea of domestication
Amazonia indomable: relaciones fuera del alcance de la domesticación

Gilton Mendes dos Santos
Guilherme Henriques Soares

Artigo de investigação

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Data de envio: 2020-07-13 Devolvido para revisões: 2020-11-10 Data de aceitação: 2020-11-10

Como citar este artigo: Mendes dos Santos, G., e Henriques Soares, G. (2021). Amazônia indomável: relações fora do alcance da domesticação. *Mundo Amazónico*, 12(1), 281-300 <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.89601>

Resumo

Ultimamente tem sido contundente a crítica sobre o conceito de *domesticação* tal qual forjado pela Grande Narrativa com base na história do Oriente Próximo, que o associa ao domínio da Natureza pelo homem, ao sedentarismo, à criação de excedente, ao progresso e à origem do Estado. Por sua vez, no contexto da Amazônia antrópica, o conceito ganhou matizes particulares, tendo sido ampliado e dissociado da noção de agricultura e sedentarismo. Este trabalho tem um duplo objetivo: aproximar ou fazer cruzar as linhas narrativas destes dois fluxos do debate e tentar mostrar outras práticas ou tipos da relação entre humanos e plantas que estão fora do alcance da *domesticação*.

Palavras-chave: Domesticação; plantas silvestres; Amazônia; povos indígenas.

Abstract

Lately, the concept of domestication, like depicted in the Great Narrative with its basis in the history of Near East, is passing through strong criticism. In the context of the discussion about Anthropoc Amazon, the concept has gained different shades and has been amplified and dissociated from the notion of agriculture and sedentarism. This work has a double objective: near or intertwine the narrative lines between the bias of the debate about the domestication of Amazonian forests; and

Gilton Mendes dos Santos Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI). giltonmendes@ufam.edu.br

Guilherme Henriques Soares Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), Bolsista CAPES. ghsoares24@gmail.com

show there are other practices or kinds of relations between humans and plants that are out of range to the idea of domestication.

Keywords: Domestication; wild plants; Amazonia; indigenous people.

Resumen

Últimamente ha habido una fuerte crítica sobre el concepto de *domesticación* forjado por la Gran Narrativa basada en la historia del Cercano Oriente, que lo asocia con la dominación de la naturaleza por el hombre, el sedentarismo, la creación de excedentes, el progreso y el origen del Estado. A su vez, en el contexto de la Amazonía antrópica, el concepto adquirió matices particulares, habiéndose expandido y disociado de la noción de agricultura y estilo de vida sedentario. Este trabajo tiene un doble objetivo: traer o entrelazar las líneas narrativas de estas dos corrientes de debate y tratar de mostrar otras prácticas o tipos de relación entre humanos y plantas que están fuera del alcance de la domesticación.

Palabras clave: Domesticación; plantas silvestres; Amazonia; pueblos indígenas.

Introdução

O conceito de *domesticação* vem sendo recentemente alvo de escrutínio. Coletâneas de ensaios como *Were the Wild Things are Now* (Cassidy and Mullin, 2007), *Domestication Gone Wild* (Swanson, Lien and Ween, 2018) e o livro de James Scott (2017), *Against the Grain*, trazem em comum, por um lado, uma preocupação política com os efeitos de narrativas baseadas em um conceito de domesticação calcado em ideias de progresso, controle e subjugação da “natureza” pelo homem (e não pela mulher), que reforçam as velhas dicotomias e seus efeitos perversos denunciados há décadas pela Antropologia. Por outro lado, reconhecem a importância do conceito como arena de reflexão, devido mesmo às ambiguidades que carrega e os deslocamentos que propõe, tendo acompanhado a Antropologia, desde sua constituição como campo disciplinar até os dias de hoje, influenciando suas diversas matrizes teóricas.

Cassidy e Mullin (2007) chamam a atenção para a notável permeabilidade oferecida pelo conceito, permitindo o diálogo entre diferentes campos da disciplina antropológica ou mesmo desta com outras áreas, como a Arqueologia, a Ecologia e a Biologia Evolutiva. As autoras também apontam para o fato de que, pelo menos desde o século XIX, concepções antropocêntricas e eurocêntricas de *domesticação* coexistem com noções que enfatizam relações de mutualismo, simbiose, cooperação e coevolução (Cassidy and Mullin, 2007, p.2). Nessa mesma direção, Swanson, Lien e Ween (2018) propõem tomar a ideia de *domesticação* como uma porta de entrada para os debates engendrados pelas Etnografias Multiespécies (Kirksey and Helmreich, 2010), apontando de modo especial o seu teor carregadamente político e suas consequências quando acionado como um *dispositivo de ordenamento* (Swanson, Lien and Ween, 2018, p.2) nas narrativas convencionais.

Domesticação costuma ser retratada, dentro do que ficou conhecido como “A Grande Narrativa” – formulada com base em informações de pesquisas realizadas no Oriente Próximo (a antiga Mesopotâmia e a região do Crescente Fértil) –, como o ato civilizacional por excelência, permitindo

a criação de excedentes, crescimento populacional, passagem do nomadismo ao sedentarismo, maior complexidade das formas de organização social e formação dos primeiros proto-Estados. A suposta linearidade entre esses elementos contribui para o estabelecimento de divisores – há um bom tempo conhecidos e criticados pela Antropologia, como os de selvagem *versus* domesticado, bárbaro e civilizado, atraso e progresso, simples e complexo, natureza e sociedade/cultura, humanos e não-humanos – e cria a imagem de uma ordem natural das coisas, cujo destino final é o mundo Euro-Americano das sociedades capitalistas (Scott, 2017).

Neste contexto, a coleção de artigos que compõem o livro organizado por Swanson, Lien e Ween (op. cit.) procura descentralizar as narrativas convencionais sobre domesticação e direcionar a atenção, a partir de exemplos etnográficos, para outras práticas que desafiam e ao mesmo tempo permitem pensar esta noção a partir de um quadro muito mais amplo. Os resultados desse esforço são diversos. Alguns dos trabalhos visam minar o poder deste conceito produtor de dicotomias como “domesticado e selvagem”, expandindo sua definição para incluir relações homem-animal-plantas que têm sido tipicamente consideradas não domesticadas (Lien, 2018, p.117). Outros, como Fijn (2018, p.72) e Tsing (2018, p.231), são cautelosos quanto à simples expansão do conceito, propondo que este seja examinado como uma forma histórica particular, em vez de entendido como sinônimo de relações multiespecíficas.

Tomados em conjunto, todavia, os artigos contidos em ambas as coletâneas mostram que descentralizar as narrativas sobre *domesticação* requer uma consideração cuidadosa não apenas das relações homem-animal-plantas, mas também do contexto político e das preocupações dentro das quais essas relações estão situadas, insistindo na importância de um reengajamento analítico e etnográfico do tema da domesticação, assim como apontando os dilemas, desafios e escolhas estratégicas enfrentadas por aqueles que o fazem.

Tendo estas questões como referência, e respondendo às provocações levantadas por Tsing (2018), gostaríamos de oferecer uma interpelação amazônica à controvérsia atual. Nosso argumento segue em duas direções, não exatamente opostas, mas também não necessariamente complementares. Antes de tudo, defendemos que uma aproximação com o debate sobre a chamada *domesticação da Amazônia* é fundamental para se pensar as narrativas evocadas e promovidas sobre *domesticação*, uma vez que, ao mesmo tempo em que ela participa da crítica a esta última, também a promove, oferecendo, nesse sentido, uma imagem diferente das narrativas convencionais da domesticação, ainda que influenciada por estas. Em seguida, nos questionamos, a partir de uma mirada sobre os grupos indígenas na Amazônia, se as relações que eles estabelecem com as plantas poderiam entrar no escopo do entendimento mais amplo que se tem buscado para o conceito de *domesticação*.

Intentamos com isso enveredar por um caminho do meio, pretendendo escapar da metáfora e das narrativas sobre *domesticação*, e mostrar, com os pés no chão úmido e bolorento da floresta, que a Amazônia é um bom lugar para se problematizar este fenômeno, tanto no sentido de elucidar que não houve um processo crescente ou progressivo de dominação e controle dos humanos sobre as plantas, tal como descrito pela Grande Narrativa, quanto para evidenciar outros tipos de relações entre humanos e plantas que nos parecem fora do alcance da *domesticação*.

Domesticação da Amazônia

Mais ou menos no final dos anos 1980, uma nova imagem da Amazônia começou a emergir. A “velha síntese”, condensada na noção de Ecologia Cultural e derivada do monumental *Handbook of South American Indians* (Steward [ed.] 1946-1950) já demonstrava sinais de fraqueza. Contrapondo à visão da floresta tropical como um ambiente hostil à civilização – de recursos escassos e solos impróprios aos cultivos, recentemente ocupada, com baixa demografia e rudimentar em termos sociopolíticos – alguns autores começaram a investir em uma perspectiva histórica da formação das paisagens pelos grupos humanos, acionando narrativas históricas dos primeiros séculos subsequentes à invasão europeia para estabelecer as correlações entre o passado arqueológico e o presente revelado nas etnografias (Balée, 1989; 1994; Posey, 1997; Roosevelt, 1989).

Nos anos que se seguiram, diversas evidências se acumularam, contrariando a visão da Ecologia Cultural, e sugerindo que a Amazônia que vemos hoje, antes considerada um reduto intocado de florestas virgens, é, na verdade, o resultado de um manejo ancestral, da seleção e propagação de espécies arbóreas, levado a cabo pelas populações pré-colombianas, que, longe de serem limitadas pelo ambiente, o transformaram segundo seus próprios objetivos, percepções e concepções de mundo (Balée and Erickson, 2006; Clement, 1999; Clement *et al.* 2010; Heckenberger Clement, Cristóvão Araújo, D’eckenbrugge, Pereira and Rodrigues, 2010; Heckenberg, Kuikuro, Russell, Schmidt, Fausto and Franchetto, 2003; Heckenberg, Russell, Toney and Schmidt, 2007; Neves, Petersen, Bartone and Silva, 2003, 2007; Neves *et al.*, 2003). Esses estudos podem ser agrupados segundo a perspectiva da chamada Ecologia Histórica, que integra diferentes disciplinas como a Antropologia, a Arqueologia, a História, a Geografia, a Botânica e a Ecologia, combinando suas diferentes metodologias na busca por um quadro unificado (Balée, 1998). Em linhas gerais, o programa da Ecologia Histórica assume que praticamente todos os ecossistemas da Terra foram modificados pelas atividades humanas, as quais podem provocar efeitos tanto negativos como positivos em outras espécies e ecossistemas (Balée, 2006).

A perturbação das populações humanas do passado sobre a floresta tem sido explicada pela dupla ação do processo de domesticação, de paisagens e de plantas, como mecanismos co-constitutivos e co-formativos (Clement, 2014; Clement Clement, Denevan, Heckenberger, Junqueira, Neves, Teixeira and Woods, 2015). Em sua tese de doutorado (um conjunto de artigos já publicados), que pode ser considerada um ponto de condensação de toda esta discussão, Levis (2018) integra dados da Arqueologia, da Antropologia, da Ecologia, da Biogeografia e da Botânica para entender em que grau e dimensão a floresta amazônica foi domesticada pelas atividades das populações humanas do passado até os dias atuais. No artigo/capítulo que constitui o cerne de seu trabalho, Levis *et al.* (2017) sobrepõem dados dos inventários florestais da Rede de Diversidade das Árvores da Amazônia (ATDN) com o mapa da localização dos sítios arqueológicos espalhados por toda a bacia amazônica. Ao comparar a composição de espécies em florestas situadas a diferentes distâncias dos sítios arqueológicos, suas análises geraram o que os autores apontam como a primeira imagem do grau de influência dos povos pré-colombianos na biodiversidade amazônica atual. Foram encontradas cerca de 85 espécies de árvores domesticadas por povos amazônicos para alimentação, abrigo e outros usos. Essas espécies foram cinco vezes mais comuns nos inventários florestais do que as espécies não domesticadas, sendo mais abundantes próximas de sítios arqueológicos.

Outro ponto crucial de seu trabalho é a elaboração de um modelo conceitual interdisciplinar para o entendimento da domesticação da floresta (*Conceptual Model of Forest Domestication*), construído a partir de informações disponíveis na literatura científica a respeito de como grupos indígenas manejam plantas “úteis”, em especial aquelas usadas como recurso alimentício. Os autores chegaram a oito tipos de prática, que cobrem desde o manejo *in situ* até o plantio de espécies e variedades em roças e quintais, explicando como estas práticas se combinam através do tempo e do espaço, interferindo nos processos ecológicos e produzindo aglomerados de espécies “úteis” em meio à floresta (Levis *et al.*, 2018).

A complexa combinação de práticas de horticultura e agrofloresta, associadas ao manejo e cultivo de plantas “não domésticas” nas paisagens amazônicas, revelam manejo sem cultivo, cultivo sem domesticação e domesticação sem agricultura (Piperno, 2011; Shepard *Shepard, Neves, Clement, Pinto, Moraes, and Mendes dos Santos, 2020*). Além disso, as informações etnográficas cotejadas permitem inferir uma continuidade entre práticas antigas e atuais de manejo da paisagem e uso das espécies vegetais pelos povos da região (Fausto and Neves, 2018). Este contexto múltiplo possibilitou a estes estudos criarem um gradiente de níveis de domesticação para explicar o fenômeno na Amazônia, redefinindo assim sua posição como um dos maiores centros de domesticação do planeta (Clement *et al.*, 2010; Clement *et al.*, 2015).

Mas, a despeito da imagem de diversidade e heterogeneidade que evocam em todos os níveis do processo, produzindo uma nova narrativa, mais ampliada e regionalmente adaptada, os estudos sobre domesticação na Amazônia revelam uma herança direta com as bases conceituais da clássica noção (Grande Narrativa). Não deixam de associar domesticação com sedentarização dos grupos humanos e enfatizam o gradual predomínio da agricultura sobre outras formas de manejo e interações diversas entre humanos e vegetais.

Se, por um lado, a Amazônia parece ter ficado fora da crítica à “Grande Narrativa” (ver Scott 2017 para um balanço dos trabalhos realizados no Oriente Próximo), por outro, os estudos sobre domesticação na região também não incorporaram os argumentos recentes construídos alhures. As questões levantadas, de cunho endógeno, parecem seguir duas alegações básicas: que a domesticação da/na Amazônia, dita ampla e generalizada, foi, ao contrário, restrita e localizada, e, que não é possível discernir com clareza absoluta, com os métodos atualmente aplicados, os distúrbios recentes daqueles resultantes das práticas das populações pré-colombianas (Bush and Silman, 2007; McMichael *et al.*, 2012; Piperno McMichael, Bush, Piperno, Silman, Zimmerman and Anderson, 2012; Piperno, McMichael and Bush, 2015).

No campo, digamos, epistemológico, a estratégia de tomar o conceito de *domesticação* para abarcar a dinâmica das interações entre sociedades indígenas e ambiente tem suscitado reações pouco favoráveis por parte de etnólogos. Por um lado, vale lembrar, alguns autores têm defendido que as ontologias indígenas concebem a floresta como o resultado irrefutável da ação (cultivo) de diferentes sujeitos, humanos e não humanos, mortos, animais e espíritos (Descola, 2016; Oliveira, 2016). Por outro, aqueles que evocam as ontologias nativas para problematizar a categoria de *domesticação* como mais uma imposição da perspectiva do pensamento ocidental aos modos de viver e pensar das sociedades ameríndias.

Em um artigo recente, Carneiro da Cunha (2019) advoga por uma *antidomesticação* na Amazônia. De acordo com a autora, não apenas o conceito é ausente no pensamento indígena, como este tem resistido, sistematicamente, às tentativas do estado de domesticá-lo. Embora esta constatação seja muito pertinente, o termo *antidomesticação*, como proposto pela autora, se opõe a uma conceituação deveras circunscrita de *domesticação*, identificada com as ideias de controle e subjugação da natureza, concebida dentro do quadro da filosofia política do Iluminismo (Ibid., p.127) – imagem já bastante combatida pela densa crítica já apontada aqui.

A partir de uma abordagem crítica do sentido de agricultura no contexto amazônico, Fausto e Neves (2018), por sua vez, apresentam, como substituto de *domesticação*, a noção de *familiarização*. Inicialmente construída para explicar a relação entre humanos e animais de caça nos contextos ameríndios (Fausto,

2012), tal categoria é agora manejada para compreender os processos de abertura da floresta, o cultivo e o cuidado com as plantas. Isto é, considerando que as paisagens são espaços de ação e domínio de seres espirituais, o desmatamento é uma ação de predação, compensada com o cultivo de roças, uma atitude de reciprocidade, reposição e cuidado com a vegetação plantada.

Pelo exposto até aqui, a Amazônia parece constituir-se como um bom lugar para se problematizar a noção de *domesticação*, ensejando por uma narrativa mais próxima e mais apropriada para o que ela nos revela. Estimulados pelas críticas e propostas em curso sobre a “Grande Narrativa”, especialmente as provocações e estímulo dos trabalhos de Anna Tsing (2012; 2015; 2018), pretendemos aqui apontar para outras práticas da relação gente-planta que não se restringe nem às concepções (ontológicas) nativas, nem aos parâmetros da domesticação estabelecidos pela Ecologia Histórica.

Amazônia indomável

Situado no Sudoeste da Amazônia, o Rio Purus é um dos mais importantes tributários da margem direita do Rio Amazonas, formando, com suas águas barrentas e sinuosas, extensas áreas de várzea e centenas de lagos em toda a sua extensão. Nessa região habitaram dezenas de grupos indígenas, que foram alcançados pelos colonizadores no século XVIII, e mais intensamente pelas frentes extrativistas do látex (*Hevea brasiliensis*) no século XIX. Vários desses grupos foram incorporados a este sistema econômico, que perdurou por quase um século na Amazônia, outros, porém, vitimados por ataques e doenças, optaram pelo afastamento, vivendo próximo aos cursos d’água distantes das margens dos grandes rios.

No interflúvio entre o médio Purus e o rio Juruá, outro importante tributário do Amazonas, existe uma constelação de coletivos indígenas da família linguística Arawa, única em toda a América do Sul tropical, dentre os quais estão os Paumari, os Deni, os Jamamadi e os Suruwaha. Até meados do século XX, estes povos viviam em pequenos grupos locais (subgrupos ou parentelas) articulados por uma intensa rede de relações.

Nessa região, um desses coletivos, os Himerimã, que vivem em situação de “isolamento voluntário”, vem sendo acompanhado (“monitorado”), nos últimos 20 anos, por expedições promovidas pelo órgão oficial de política indigenista do governo brasileiro (Fundação Nacional do Índio/FUNAI). Um relatório de trabalho da equipe informa que durante uma dessas incursões, realizada no mês de junho de 2014, foram encontrados sete pequenos acampamentos, a pouco tempo abandonados pelos índios. Neles foram identificados, dentre outros vestígios, pequenas construções para habitação provisória, pontos de fogo doméstico, panelas de barro quebradas, cestos de palha, arco e flecha quebrados, ossos de pequenos animais de caça, estruturas

de madeira e palha para a extração de venenos vegetais e processamento de alimentos, sementes e raízes descartadas.

Foram encontrados, também, decantadores, feitos de plantas silvestres, piladores de madeira, suporte e “funil” de folhas, cestos e outros recipientes de casca da árvore jutaí (*Hyrmenaea courbaril*). Dentre as plantas utilizadas para a alimentação do grupo – estimado em 70 pessoas ao todo – foram identificados o patauá (*Oenecarpus bataua*), a castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), o pequiá (*Caryocar villosum*) e a batata mairá (*Casimirella ampla*). Desta última encontraram cerca de 200 Kg de resíduo (casca).



Figura 1: Acampamento Himerimã. Foto: Daniel Cangussu

A batata mairá é uma liana silvestre de terra firme que produz uma raiz que pode alcançar mais de duas centenas de quilos, sendo consumida depois de submetida diretamente ao fogo, ou, o que é mais comum, a partir da extração de sua fécula, que deve ser repetidamente lavada para a extração do princípio tóxico. Esta raiz gigante foi utilizada, até um passado recente, por quase todos os grupos da bacia do Purus, seja por aqueles da família Arawa ou pelos Apurinã, um grupo Aruak. A planta foi descrita em 1849 pelo botânico inglês Richard Spruce, que a encontrou entre os moradores mestiços do baixo Rio Negro, nas proximidades da cidade de Manaus, na Amazônia central. Segundo registrou Spruce, ela era abundante próximo às casas, e as pessoas a utilizavam da mesma maneira que se faz com a mandioca, extraindo dela seu veneno e produzindo farinha e beiju (Spruce, 1853).

Planta amazônica por excelência, a batata mairá, a exemplo de tantas outras espécies silvestres, foi intensamente explorada por muitos grupos indígenas da região até o momento dos primeiros contatos com agentes das sociedades ocidentais.



Figura 2: Batata mairá (*Casimirella* sp). Foto Valdely Kinnupi

Em outra região, no noroeste da Amazônia (Alto Rio Negro), encontramos uma das mais importantes províncias etnográficas da América do Sul, constituída por mais de duas dezenas de povos, falantes de diferentes línguas e articulados por uma ampla rede de relações. Esta rede, por sua vez, é estruturalmente organizada pela regra da exogamia linguística, e mantida historicamente por de um amplo esquema de trocas, que inclui cerimônias rituais, circulação de objetos, cantos, “benzimentos” (*bahsese*) e, sobretudo, de plantas cultivadas (Chernela, 1987; Emperaire and Eloy, 2008).

Esses povos (dentre eles, Tukano, Desano, Tuyuka, Baniwa e Wanano) desenvolveram um *corpus* de habilidades técnicas para a exploração de tubérculos e frutos silvestres para fins alimentares. De modo geral, estes podem ser vistos como tubérculos e frutos “de goma” (nome genérico para a fécula) e frutos “de massa”, extraídos para o preparo de diferentes tipos de prato.

O mesocarpo do umari (*Poraqueiba sericea*), por exemplo, foi abundantemente utilizado no passado (ainda hoje, embora com menos intensidade) para a obtenção da goma e da massa para “temperar” caldos de peixe. O seu endocarpo, extraído do fruto seco, deve ser depositado em água durante vários dias, e, depois de mole e úmida, sua amêndoa é ralada, e da

massa, de cor vermelho-carne, se prepara o *marapatá*, um beiju envolto em folhas e levado ao fogo em brasa (Azevedo, 2018). Os frutos da planta japurá (*Erismia japurá*), por sua vez, eram cozidos e depois armazenados em cestos e enterrados por cerca de três meses, sendo sua massa retirada aos poucos, socada no pilão e adicionada ao peixe ensopado.

Dentre as cerimônias coletivas realizadas pelos grupos dessa região, destaca-se a “festa das frutas” (*póose yukuduhka*), que acontece no período de abundante produção de comida e bebida à base de frutos silvestres como o ingá (*Inga sp*), o japurá (*Erismia Japurá*), o uacu (*Monopterix uacu*), o umari (*Poraqueiba sericea*), o ucuqui (*Pouteria ucuqui*), a bacaba (*Oenecarpus bacaba*), o patauá (*Oenecarpus bataua*), o açai (*Euterpes oleracea*) e a cucura (*Pourouma cecrophiiifolia*), utilizados para consumo *in natura* e/ou nas formas de *caxiri* (cerveja levemente fermentada) e “vinho”, elaborado a partir de suas polpas.



Figura 3: Massa de umari (*Poraqueiba sericea*).
Foto: Gilton Mendes dos Santos

Na culinária tradicional amazônica se destaca ainda o uso do babaçu (nome popular de diversas palmeiras dos gêneros *Orbignya* e *Attalea*), empregado como matéria prima para a elaboração de mingaus e beijus, vagens (leguminosas), como a faveira-da-várzea (*Eperua leucantha*), das quais se extraía a massa e a fécula, e a castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*), explorada por diferentes grupos em toda a Amazônia, sendo, atualmente, uma das principais fontes de renda para muitos destes.

Além das técnicas de manipulação de plantas silvestres para fins alimentares, podemos mencionar também aquelas voltadas para a fabricação do sal vegetal (produto sólido obtido da intensa cocção do caule de diversas palmeiras), o armazenamento de massas para a eliminação do seu gosto amargo e a produção de bebidas fermentadas.

As massas produzidas em grandes quantidades, sobretudo em época de ocorrência dos frutos, poderiam ser armazenadas para o consumo posterior no dia a dia ou em períodos cerimoniais. Além da conservação *per se*, o tempo de armazenamento alterava positivamente o sabor e o estado do material. As técnicas de conservação serviam-se do fogo, da água e da terra. Uma das práticas específicas do enterramento de massas era o *pão-de-índio*, uma grande broa preparada a partir da polpa, da fécula ou de óleos extraídos dos frutos, nozes, raízes ou tubérculos e geralmente protegida por processos de defumação ou revestidas pelo látex e depositada no solo. O *pão-de-índio* era fabricado a partir da matéria-prima de uma única espécie ou da combinação de diferentes plantas. Seu armazenamento era feito ao longo das trilhas e caminhos ou próximo aos acampamentos de caça e pesca, ou ainda no interior das casas. Essa massa armazenada poderia ser utilizada por vários meses no preparo de beijus, mingaus, bebidas ou adicionada a caldos quentes com peixe ou carne de caça (Shepard *et al.*, 2020). Ainda hoje encontrado com frequência em quase toda a Amazônia, o *pão-de-índio* é um vestígio antigo, e pouco se sabe sobre ele.



Figura 4: Pão-de-índio. Foto: Moacir Haverroth

Modo de habitar

Na Amazônia, os etnônimos quase sempre ocultaram a diversidade e a dinâmica do *modus* de habitar dos grupos indígenas. A antropologia, de modo geral dispensou mais atenção aos os princípios e mecanismos da *descendência* – a formação dos grupos, a hierarquia e os aspectos da troca matrimonial – que aos padrões de assentamento. Um cotejamento das etnografias amazônicas revela que, por traz do véu dos etnônimos, encontramos um sem número de pequenos grupos locais, unidades sociais e políticas, identificados pela literatura etnológica como aldeias, malocas, comunidades, subgrupos e parentelas. Esses grupos subsistiram, até um passado recente, como uma associação dinâmica de numerosos coletivos, que foram, histórica e paulatinamente, aglutinados pelos mais diferentes interesses, de missões, de frentes extrativistas e da política indigenista, que os associou a um nome, a um território e a uma identidade étnica.

Na região do escudo das Guianas, os cognominados Yanomami somavam, no tempo dos primeiros contatos, na década de 1970, uma população de quase cinco mil pessoas, distribuídas em pelo menos 400 grupos locais (Albert, 1985), com uma densidade média de 50 pessoas por aldeia. Os Mundurucu, habitantes da Amazônia Central, no Baixo Rio Tapajós, contavam, em meados do século XIX, com um contingente populacional em torno de 5 mil pessoas, divididas em 25 aldeias, uma média de 200 pessoas por grupo local (Murphy, 1960). Os Suruwaha, no sudoeste amazônico, estavam distribuídos, até início do século XX, em pelo menos 12 grupos locais (classificados como subgrupos), nominados, autônomos e dispersos em casas coletivas entre os tributários do Rio Tapuá, afluente da margem esquerda do Purus (Kroemer, 1994). No noroeste amazônico, as mais de duas dezenas de povos de línguas diferentes, que formam um complexo sistema cultural, obedeciam a um padrão de residência virilocal, uma pequena *comunidade agnática* residindo em grandes casas coletivas distantes uma da outra (Bruzzi, 1962).

No entanto, longe de se constituírem mônadas, isoladas e autônomas, esses coletivos levavam uma vida marcada por uma intensa rede de relações. Além dos casos de associação preferencial entre grupos locais (vários destes categorizados pelos estudos etnológicos como *nexus* ou aglomerados), eles mantinham articulações entre si por meio de casamentos, raptos de mulheres e crianças, acusações de feitiçaria, guerra, cerimônias rituais, visitas, troca de produtos e bens, conhecimentos e tecnologias, de objetos, de animais e plantas.

Esse padrão de moradia, ou melhor, esse modo de habitar, além de equacionar ou minimizar os problemas de ordem político-territorial, possibilitava uma maior interação com o ambiente. Não estamos tratando, vale lembrar, de um padrão de ocupação motivado ou resultado da ação do ambiente, de seus limites ou hostilidade, como sugeriram os arautos da

Ecologia Cultural, que por muito tempo vicejou nos estudos de Antropologia e Arqueologia na Amazônia (Steward, 1963; Meggers, 1971). Antes, pelo contrário, esse modelo, motivado por razões culturais, encontrou sintonia com a distribuição e a riqueza dos recursos da floresta, e, simultaneamente, agiu na construção de suas paisagens (Balée, 2006).

É nessa perspectiva que Shock e Moraes (2019), valendo-se de informações arqueológicas das primeiras ocupações da Amazônia (13.000 AP), oferecem uma imagem do processo de domesticação da floresta procurando se afastar dos requisitos tidos como básicos e lógicos do fenômeno, a saber, assentamentos com Terra Preta e mudanças genéticas e morfológicas nas plantas. Segundo argumentam, a alta mobilidade dos grupos precursores, o retorno recorrente à certos espaços, chamados de lugares persistentes, e o constante caminhar entre as trilhas que os conectavam, aliado a uma miríade de estratégias de obtenção de alimentos, apoiadas no manejo de diversas espécies, em sua maioria palmeiras, teria, ao longo de milhares de anos, em um processo cumulativo (mas não necessariamente linear), influenciado as dinâmicas ecológicas de maneira a promover bosques com concentrações de espécies “úteis” e um aumento geral da biodiversidade. Ainda segundo estes autores, tal processo, contudo, não foi meramente adaptativo, mas resultado de uma longa trajetória cultural, de aquisições de conhecimentos acerca do ambiente e de suas espécies, de trocas e conexões entre os grupos. De modo que essa maneira de se relacionar com a floresta não teria como destino irrefutável a sedentarização dos grupos, a intensificação da produção ou a completa dependência das plantas da ação humana (Shock and Moraes, 2019, pp.277-278).

Considerações Finais

Estudos recentes em arqueologia e antropologia têm mostrado que a prática do cultivo na Amazônia antiga foi muito discreta (Neves, 2007; Mendes dos Santos, 2016; Shepard *et al.*, 2020). O que significa dizer, dentre outras coisas, que os recursos da floresta foram abundantes o suficiente para que suas populações optassem pelo seu manejo e não pela agricultura – tal como entendida no contexto amazônico (Shepard *et al.*, 2020).

As espécies vegetais aqui mencionadas não são exemplos aleatórios retirados de uma vasta lista de “plantas úteis” (ter Steege *et al.*, 2013; Levis *et al.*, 2017), mas, antes, uma mostra da variedade de plantas com as quais os grupos amazônicos mantiveram relações ecológicas particulares e empregaram sofisticados processos de transformação, sobre (e com) as quais foram desenvolvidas determinadas práticas e saberes específicos. E mais, como postulado por Van Dooren (2012, p.27), as plantas não são apenas recursos materiais, mas estão antes imiscuídas na própria feitura da vida humana – modos de viver e de estar vivo emergem por meio de relações em ambientes mais-que-humanos. Boa parte dessas plantas e seus processos

de manejo estão fora do alcance do espectro da noção de *domesticação*, de suas técnicas de mensuração e de sua narrativa. Não apenas da clássica, mas também da própria concepção construída no contexto da domesticação da Amazônia, forjada em grande parte a partir de critérios genéticos (Clement, 2010), ainda que esta seja mais ampla e condescendente que a aquela estabelecida no contexto do Mundo Antigo, e apresente como imagem final a diversidade e a heterogeneidade, ao invés da monocultura.

A domesticação é um conceito excludente, por um lado, e hierárquico, por outro. Ela advoga, inexoravelmente, o domínio humano sobre as plantas e a dependência destas daquele. Ela pressupõe, como condição *sine qua non*, a seleção e a propagação de plantas, isto é, a prática de cultivo, como valor, em detrimento das formas de não cultivo. A narrativa sobre a domesticação – e a agricultura como seu apanágio – construiu e ao mesmo tempo relegou a prática da coleta como uma atividade menor, anterior e incompleta. No entanto, como vimos, nem o conceito de domesticação nem a noção simplificada de coleta dão conta do amplo e sofisticado processo de interações e práticas desenvolvidas pelos grupos amazônicos com as plantas não cultivadas, silvestres.

Entretanto, não advogamos descartar a noção de domesticação nem encontrar um substituto para ela, queremos apenas mostrar, a exemplo do que bem já fez Anna Tsing, em outros contextos e parte do mundo, que as experiências amazônicas não podem ser abarcadas ou descritas nos termos do “doméstico”. Também o discurso baseado nas ontologias ameríndias, de que todas as plantas da floresta são cultivadas por alguém (sujeitos não humanos), não nos parece um bom contraponto crítico, uma vez que para ele, “tudo é doméstico”, cultivado e dependente de algum sujeito.

As práticas de uso e os sistemas de conhecimento tradicionais sobre as plantas silvestres na Amazônia não foram totalmente aniquilados, mas sofreram, ao longo da história, um golpe violento. Os agentes das instituições missionárias e da política do estado nacional veicularam, sistematicamente, um discurso que, de um lado, diabolizavam as práticas e conhecimentos tradicionais e, de outro, vangloriavam as virtudes civilizatórias, tomando como bandeira justamente os elementos da “Grande Narrativa”: o valor do sedentarismo, o desenvolvimento da agricultura e o desiderato do progresso. Foi justo neste contexto que o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), braço institucional da política indigenista do governo brasileiro, implementou as chamadas Fazendas Agrícolas em todas as regiões da Amazônia, aglutinando grupos indígenas, introduzindo ferramentas e equipamentos agrícolas, priorizando o cultivo de espécies exóticas e investindo no plantio da mandioca e na produção da farinha em larga escala, seja para o abastecimento dos seringais e centros urbanos ou para o comércio regional.

É deveras sabido que a seleção e propagação de muitas “espécies úteis” é feita tanto pelos humanos quanto pelos animais – pelos primeiros, considerada

como processo de domesticação, e pelos segundos, de coevolução. A disputa pelo protagonismo em torno da dispersão da castanha-do-Brasil (*Bertholetia excelsa*) na Amazônia é um exemplo paradigmático desta querela, tendo se convertido num verdadeiro campo de batalha científica (Peres and Baider 1997; Shepard and Ramirez, 2011). Segundo o estudante indígena do povo Waiwai, da região das Guianas, Alexandre Aniceto de Souza (comunicação pessoal), a dispersão da batata mairá é feita por roedores como a cutia (*Dasyprocta sp*) e não pelos humanos. Porém, se deixamos de lado a disputa pelo protagonismo entre a ação desses dois agentes, conseguimos visualizar um campo de interação entre eles, de modo que humanos e animais estabelecem entre si um tipo de relação em que ambos se interagem, se comunicam, se conhecem e se beneficiam da reprodução e utilidade dos vegetais.

Talvez pelo fato de usar o pensamento dos outros como seu combustível epistemológico, a Antropologia não se satisfaz com perspectivas unilaterais dos processos. As relações entre seres humanos e demais organismos que habitam o mundo se situam em emaranhados complexos, nos quais as interações multiespécies, ocorrendo em múltiplos níveis, distribuem e redistribuem incessantemente as agências, e as transformações são em sua maioria imprevisíveis e inevitáveis – ou inescapáveis (Haraway, 2003; Tsing, 2012; Van Doreen, 2012). Nesse sentido, a metáfora da *domesticação*, mesmo em seu sentido ampliado, soa como uma descrição ou conceitualização deveras parcial, uma vez que, de uma maneira ou de outra, dá conta apenas da perspectiva humana sobre o processo, mesmo quando usada como sinônimo de coevolução, já que, da maneira como entendida pelos biólogos e outros cientistas naturais, o sentido do termo diz respeito às transformações biológicas nos organismos. Até onde sabemos, a Ciência busca descrever os fenômenos tal como se manifestam para os seres, e nós, humanos, não somos os únicos a inventar o mundo com nossas experiências.

Referências

- ALBERT, BRUCE. (1985). *Temps dus sangs, temps des cendres. Représentation de la maladie, systèmerituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)* (These présentée em vue du grade de docteur). Université de Paris X, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris.
- AZEVEDO, DAGOBERTO Lima. (2018). *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã. O conjunto dos bahsese na organização do espaço Di'ta Nuhku*. Coleção Reflexividades Indígenas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI. Manaus: Edua.
- BALÉE, W. (1989). The Culture of Amazonian Forests. In Darrell. A. Posey and William Balée (Eds.), *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies* (pp.1–21). New York: NYGB Press.

- BALÉE, W. (1994). *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – a historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- BALÉE, W. (1998). Historical ecology: premises and postulates. In William Balée (Ed.), *Advances in Historical Ecology* (pp.13-29). New York: Columbia University Press.
- BALÉE, W. and Erickson, C. L. (2006). *Time, Complexity and Historical Ecology*. New York: Columbia Univ. Press. <https://doi.org/10.7312/bale13562>
- BRUZZI, A. (1962). *A civilização do Uaupés*. Missão Salesiana do Rio Negro – Amazonas – Brasil, São Paulo.
- BUSH, M. B. and Silman, M. R. (2007). *Amazonian exploitation revisited: ecological asymmetry and the policy pendulum*. *Frontiers in Ecology and the Environment*, 5, 457-465. <https://doi.org/10.1890/070018>
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (2019). Antidomestication in the Amazon. Swidden and its foes. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(1), 126–136. <https://doi.org/10.1086/703870>
- CASSIDY, R. and Mullin, M. (2007). *Where the Wild Things are Now. Domestication reconsidered*. New York: Berg, Oxford.
- CHERNELA, J. M. (1987). Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés. *Suma etnológica brasileira*, 1, 235-249.
- CLEMENT, C. R. (1999a). 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany* 53, 188–202. <https://doi.org/10.1007/BF02866498>
- CLEMENT, C. R. (1999b). 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. II. Crop biogeography at contact. *Economic Botany* 53, 203–216. <https://doi.org/10.1007/BF02866499>
- CLEMENT, C. R. (2014). “Landscape domestication and archaeology,” in *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, 4388-4394. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0465-2_817
- CLEMENT, C. R., de Cristo-araújo, M., D’eeckenbrugge, G. C., Pereira, A. A. and Rodrigues, D. P. (2010). Origin and domestication of native Amazonian crops. *Diversity* 2, 72-106. <https://doi.org/10.3390/d2010072>
- CLEMENT, C. R., Denevan, W. M., Heckenberger, M. J., Junqueira, A. B., Neves, E. G., Teixeira, W. G. and Woods, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1812), 20150813. <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>

- DESCOLA, P. (2016). Landscape as transfiguration. Edward Westermarck memorial Lecture, October. *Suomen Antropologi*, 41(1), 3-13.
- EMPERAIRE, L. e Eloy, L. (2008). A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)?. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 3(2), 195-211. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222008000200005>
- FAUSTO, C. (2012). Too many owners: ownership and mastery in Amazonia. In Marc Brightman, Vanessa Grotti and Olga Ulturgasheva (Eds), *Shamanism in rainforest and tundra* (pp.85–105). Oxford: Berghahn.
- FAUSTO, C. and Neves, E. G. (2018). Was there ever a Neolithic in the Neotropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon. *Antiquity*, 92(366), 1604-1618. <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157>
- FIJN, N. (2018). Dog ears and tails. Different Relational Ways of Being with Canines in Aboriginal Australia and Mongolia. In Heather Anne Swanson, Marianne Elisabeth Lien and Gro B. Ween (Eds), *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations* (pp.72-93). Durham and London: Duke University Press.
- HARAWAY, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press: Chicago.
- HECKEBERGER, M. J. and Neves, E. G. (2009). Amazonian Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 38, 251–266. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>
- HECKENBERGER, M. J., Kuikuro, A., Kuikuro, U. T., Russell, J. C., Schmidt, M., Fausto, C. and Franchetto, B. (2003). Amazonia 1492: pristine forest or cultural parkland? *Science*, 301, 1710-1714. <https://doi.org/10.1126/science.1086112>
- HECKENBERGER, M. J., Russell, J. C., Toney, J. R. and Schmidt, M. J. (2007). The legacy of cultural landscapes in the Brazilian Amazon: Implications for biodiversity. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 362, 197–208. <https://doi.org/10.1098/rstb.2006.1979>
- KIRKSEY, E. and Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- KROEMER, G. (1994). *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Edições Mensageiro: Belém.
- LEVIS, C., Costa, F. R. C., Bongers, F., Peña-Claros, M., Clement, C. R., Junqueira, A. B., Neves, E. G., ... ter Steege, H. (2017). Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science* 355 (6328), 925-931. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>

- LEVIS, C., Flores, B. M., Moreira, P. A., Luize, B. G., Alves, R. P., Franco-Moraes, J., Lins, J., ..., Clement, C. R. (2018). How people domesticated Amazonian forests. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 5, 171. <https://doi.org/10.3389/fevo.2017.00171>
- LEVIS, CAROLINA. (2018). *Domestication of Amazonian Forests* (Tese de doutorado). Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, Brazil e Wageningen University, Netherlands.
- LIEN, M. E. (2018). Ducks into houses. Domestication and its margins. In Heather Anne Swanson, Marianne Elisabeth Lien and Gro B. Ween (Eds), *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations* (pp.117-137). Durham and London: Duke University Press.
- MCMICHAEL, C. H., Bush, M. B., Piperno, D. R., Silman, M. R., Zimmerman, A. R. and Anderson, C. (2012). Spatial and temporal scales of pre-Columbian disturbance associated with western Amazonian lakes. *The Holocene*, 22, 131-141.
- MEGGERS, B. J. (Ed.). (1971). *Evolution and anthropology: A centennial appraisal*. anthropological society of Washington.
- MENDES DOS SANTOS, G. (2016). Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In Gilton Mendes dos Santos and Miguel Aparicio (Eds), *Redes Arawa. Ensaios de etnologia do Médio Purus* (pp.19-39). Manaus: EDUA.
- MURPHY, R. F. (1960). *Headhunter's Heritage. Social and economic change among the munduruku indians*. California: Berkeley and Los Angeles.
- NEVES, E. G. (2007). El Formativo que Nunca Terminó: la larga historia de estabilidad em lãs ocupaciones humanas de La Amazonía Central. *Boletín de Arqueología PUCP*, 11, 117-142.
- NEVES, E. G., Petersen, J. B., Bartone, R. N. and Silva, C. A. (2003). Historical and socio-cultural origins of Amazonian Dark Earths. In Johannes Lehmann, Dirse C. Kern, Brundi Glaser and William I. Woods (Eds), *Amazonian Dark Earths: origin, properties, management* (pp.29–50). Berlin: Springer. https://doi.org/10.1007/1-4020-2597-1_3
- OLIVEIRA, J. C. (2016). Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 11(1), 115-131. <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007>
- PERES, C. A. and Baidier, C. (1997). Seed dispersal, spatial distribution and population structure of Brazilnut trees (*Bertholletia excelsa*) in southeastern Amazonia. *Journal of Tropical Ecology*, 595-616. <https://doi.org/10.1017/S0266467400010749>

- PIPERNO, D. R. (2011). The origins of plant cultivation and domestication in the New World tropics: patterns, process, and new developments. *Current Anthropology*, 52, 453-470. <https://doi.org/10.1086/659998>
- PIPERNO, D. R., McMichael, C., and Bush, M. B. (2015). Amazonia and the Anthropocene: What was the spatial extent and intensity of human landscape modification in the Amazon Basin at the end of prehistory? *The Holocene*, 25, 1588–1597. <https://doi.org/10.1177/0959683615588374>
- POSEY, D. A. (1997). Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados. In: Berta G. Ribeiro (Ed.), *Suma etnológica brasileira. Vol. 1. Etnobiologia* (pp. 199-215). Belém: Ed. Universidade Federal do Pará.
- ROOSEVELT, A. (1989). Resource management in Amazonia before the conquest: beyond ethnographic projection. *Advances in Economic Botany*, 7, 30-62.
- SCOTT, J. C. (2017). *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT: Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bvnfk9>
- SHEPARD JR., G. and Ramirez, H. (2011). Made in Brazil: Human dispersal of the Brazil nut (*Bertholletia excelsa*, Lecythidaceae) in ancient Amazonia. *Economic Botany* 1235, 65(1). <https://doi.org/10.1007/s12231-011-9151-6>
- SHEPARD, G., Neves, E. G., Clement, C. R., Pinto, H., Moraes, C. and Mendes dos Santos, G. (2020). Ancient and Traditional Agriculture In South America: Tropical Lowlands. *Oxford Encyclopedia of Agriculture and the Environment*, edited by Richard Hazlitt. Oxford University Press: Subject: Agriculture and the Environment On line Publication Date: Feb 2020. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199389414.013.597>
- SHOCK, M. and Moraes, C. (2019). A floresta é o *domus*: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 263-289. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200003>
- SPRUCE, R. (1853). Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro. *HOOKEER, WJ*, 210-212.
- STEWART, F. C. (1963). Plant physiology. Vol. 3. Inorganic nutrition of plants. Plant physiology. Vol. 3. Inorganic nutrition of plants.
- STEWART, JULIAN (ed.). (1946-1950). *Handbook of South American Indians*. V. 1-6. Washington: Smithsonian Institution.
- SWANSON, H. A., Marianne Elisabeth Lien and Gro B. Ween (orgs.). (2018). *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations*. Durham and London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822371649>

TSING, A. (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1, 141-154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>

TSING, A. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77bcc>

TSING, A. L. (2018). Nine provocations for the study of domestication. In Heather Anne Swanson, Marianne Elisabeth Lien and Gro B. Ween (Eds), *Domestication Gone Wild. Politics and Practices of Multispecies Relations* (pp.231-251). Durham and London: Duke University Press.

VAN DOOREN, T. (2012). Wild Seed, Domesticated Seed: Companion species and the emergence of agriculture. *PAN: Philosophy, Activism, Nature*, 9(9), 22-28. <https://search.informit.com.au/documentSummary;dn=533917400637473;res=IELHSS>