

Dossiê Pandemia de Covid-19 e outros mundos possíveis




maloca
revista de estudos indígenas

Apresentação

Arianne Rayis Lovo

Doutoranda em Antropologia Social pela
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
E-mail: arianne.lovo@gmail.com

Karine Assumpção

Doutoranda em Antropologia Social pela
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
E-mail: karine.assumpcao@gmail.com

1. Canal Maloca:
<https://www.youtube.com/channel/UCxxM18yw2kYUY6YoAuuguiQ>.

Quando engenheiros me disseram que iriam usar a tecnologia para recuperar o rio Doce, perguntaram a minha opinião. Eu respondi “(...) teríamos que parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Então um deles me disse: “mas isso é impossível, o mundo não pode parar”. E o mundo parou. (Krenak, 2020: 4)

A partir de dezembro de 2019, o mundo parou de muitas maneiras. Talvez não como desejasse Krenak, para que fosse feita a recuperação do *Watu*, entidade ancestral adoecida há décadas pela atividade extrativista de minérios na região de Minas Gerais, onde habita seu povo. O rio Doce está doente, explica o autor, porque o modo de vida pautado pelo neoliberalismo separa a humanidade e a Terra e os coloca como elementos distintos, quando são, para seu povo, indissociáveis. Indissociável: rio, humanidade, mundo.

Foi pensando em outras formas de ser, de cuidar e de fazer viver, que propomos a chamada especial “Pandemia de Covid-19 e outros mundos possíveis”. Entendendo a pandemia como um contexto potencializador das existentes e persistentes violências contra esses outros mundos, o Comitê Editorial da Maloca - Revista de Estudos Indígenas buscou escutar pessoas sobre quais eram os desafios e dificuldades colocados pela chegada do novo coronavírus e pelo enfrentamento da doença e seus desdobramentos entre os povos indígenas. Assim, ao longo de 2020, disponibilizamos nossos canais de comunicação para, através de textos, áudios e vídeos¹, compartilharmos saberes. Para nós, era importante conhecer como cada povo, aldeia, território, grupo de parentes, organização e movimento estavam lidando com as medidas de saúde, com os adoecimentos, com os protocolos e com as implicações relacionadas a esse contexto.

Nos próximos parágrafos, contaremos um pouco do que vimos, ouvimos, sentimos e lemos sobre temas como as relações entre

Estado, políticas públicas e povos indígenas, bem como os pressupostos que atravessam as perspectivas de indígenas e não indígenas, e que são acionados, sobretudo, no contexto pandêmico, colocando em relevo lógicas cosmológicas diversas sobre o entendimento de doença, morte, cuidado etc. Nossa intenção é oferecer um panorama pluridimensional inicial acerca da crise sanitária, política, econômica e discursiva presente no Brasil e em outros países da América Latina, apresentando as estratégias de resistência e existência a nós relatadas. O aprofundamento nos temas fica por conta das produções recebidas, às quais somos profundamente gratas.

No dia 19 de março, Lusía, uma senhora Borari, de 87 anos, morreu na vila de Alter do Chão, em Santarém (PA), com suspeita, e posterior confirmação pelo serviço oficial de saúde com teste positivo para Covid-19². Muitas pessoas compareceram ao seu funeral. Sua morte não consta no levantamento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai). Um mês depois, no dia 9 de abril, um jovem yanomami, Alvanei Xirixana, morreu vítima da Covid-19 e o seu corpo foi privado dos rituais funerários realizados pelo grupo e seus familiares, sendo enterrado de forma compulsória³. Esses fatos colocam em debate as históricas tensões entre Estado e povos indígenas, como veremos a seguir.

No caso da senhora Borari, e também dos Sateré-Mawé, a partir dos relatos de Josias Ferreira de Souza e Ana Letícia de Fiori, e dos povos do Médio rio Solimões, apresentados por alguns de seus membros através do texto de Patrícia Carvalho Rosa, Tabatha Benitz, Ercília da Silva Vieira e Fabio Pereira dos Santos, ambos neste dossiê, há uma persistente tentativa de apagamento de seus direitos enquanto indígenas. À medida que se distanciam do imaginário do “índio ideal”, são qualificados como “integrados”, “assimilados” ou questionados em sua etnicidade através de expressões preconceituosas como “nem parece índio” ou “já está na cidade”. “Só acreditam [na nossa etnicidade] quando apresentamos a carteira indígena” (Rosa *et al.*: 15), que é o Registro Administrativo de Nascimento de Indígena, conhecido como RANI, um antigo documento de controle tutelar estatal, e instrumento usado muitas vezes como “distinção política e lugar de fala e existência” (Rosa *et al.*: 15). Dessa forma, desaparecem das estatísticas, assim como dos orçamentos previstos para as políticas de saúde específicas⁴.

Um exemplo disso são os povos indígenas constarem no Plano

2. <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/em-alter-do-chao-pa-teste-de-indigena-falecida-da-positivo-para-covid-19>. Acesso: 10/04/2021.

3. <https://www.brasildefato.com.br/2020/04/10/primeiro-indigena-aldeado-a-morrer-por-covid-19-e-de-area-proxima-a-garimpo-ilegal>. Acesso: 20/04/2021.

4. Como relatam Rosa *et al.* (2021) e Souza e Fiori (2021) esse fato faz com que tais povos fiquem mais expostos às políticas locais de assistencialismo (: 13) ou clientelistas, como define Rosa *et al.* (: 6-9) ao tratar da “politicagem do beiradão” que transforma políticas públicas em benesses, não direitos.

5. Através da mobilização da Apib e de outros movimentos indígenas, há uma decisão do Supremo Tribunal Federal determinando que o governo priorize a vacinação de indígenas que moram em cidades e terras não homologadas. Ainda não há, contudo, uma internalização dessa decisão em toda a rede de serviços oficiais de saúde, o que gera distintos cenários de acesso à vacinação a esses grupos. Fonte: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/stf-obriga-governo-a-priorizar-indigenas-urbanos-em-vacinacao-mas-medida-ainda-tem-obstaculos#:~:text=Ministro%20do%20STF%20Lu%C3%ADs%20Roberto,ocorre%20com%20os%20demais%20ind%C3%ADgenas>. Acesso: 15/04/2021.

Nacional de Operacionalização da Vacinação contra COVID-19 como parte dos grupos prioritários, mas restritos aos “aldeados em terras demarcadas” (2021: 22)⁵. Nesse caso, não seriam priorizados aqueles que vivem em cidades e em territórios não homologados; aqueles que estão fora, portanto, das terras indígenas (TI) reconhecidas pelo Estado – que, como verbalizou o atual presidente, “não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena”⁶.

Habitar e viver em lugares que excedem a concepção estatal de terra indígena implica uma disputa por reconhecimento jurídico de espaços tradicionalmente ocupados e políticas públicas que operam a partir de conceitos como “aldeia” e “cidade” – e que são compreendidas por uma única perspectiva, a não indígena. A percepção de cidade é entendida de forma distinta pelos Sateré-Mawé, como explicam Souza e Fiori (2021), “a presença na cidade marca o retorno dos indígenas Mawé para suas antigas aldeias, já transformadas em cidades, pela força do capital” (:10), enunciando assim as histórias possíveis frente à história hegemônica do progresso, assimilação, aculturação e extinção de povos. Nesse sentido, como o Estado lida com os povos que transitam entre essas duas localidades e que as concebem como formas contínuas e contíguas? Quais implicações políticas e jurídicas estão em jogo quando não se reconhece os direitos de indígenas que vivem em cidades, quando esses somam, segundo o Censo de 2010, 36,2 % de toda população indígena?

Saindo um pouco do cenário brasileiro, soubemos através de Jennyfer García Castilho, advogada da Asociación Afrocolombiana “Ser Negro Es Más Sabroso”, que na Colômbia as ações governamentais diretamente relacionadas à contenção da pandemia não estavam alcançando as comunidades dos municípios de fronteira⁷. Com Yineith Muñoz, do povo Guna, presidenta da Wigudun Galu, Asociación de Mujeres Trans Indígenas, do Panamá, soubemos de uma política de restrição de circulação aplicada com base em uma divisão binária de gênero, gerando ainda mais sofrimento a essas mulheres que, precarizadas, já estavam assoladas pela falta de renda, agravada pelo contexto da pandemia⁸.

Na Bolívia, as medidas restritivas tiveram um impacto negativo nas comunidades locais Quéchuas e Aymaras. A então presidente Jeanine Añez anunciou, em março de 2020, uma rígida quarentena, oferecendo bonificações às famílias que tivessem seus filhos matriculados em esco-

6. Vídeo “Bolsonaro endurece com quilombolas e reservas indígenas”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yablVrYCvdo>. Acesso: 21/04/21.

7. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=F-JPP6zgQqs>.

8. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=alMH598kD-c&t=9s>.

las. Segundo Chryslen Mayra Barbosa Gonçalves e Roger Adan Cham-bi Mayta (neste dossiê), isso foi uma contradição nas medidas governamentais, uma vez que “muchas familias indígenas, especialmente de las comunidades rurales y de las zonas periféricas urbanas, son imposibilitadas de matricular sus niños en las escuelas fiscales” (: 7). Num outro momento, o ministro de Obras Públicas, Iván Arias, visitou a comunidade aymara de Lajas (departamento de La Paz), e, vendo uma marcha fúnebre que acontecia no local, disse, em tom agressivo, “que elas não compreendiam a gravidade do problema”. Uma senhora aymara se aproximou e indagou ao ministro “¿Kuns Manq’apxa?” (¿De qué vamos a comer?), indicando que não se tratava de compreender o isolamento nos termos do ministro, mas sim de questionar quais medidas políticas seriam tomadas abarcando as cosmologias locais. Rosa Canelos Vargas, ativista quéchua que vive na região de Paztana, na Amazônia equatorial, relatou que a pandemia afetou, sobretudo, as mulheres indígenas que vivem em cidades e dependem da venda de suas cerâmicas para comprar seus alimentos, pois em contexto urbano não possuem espaço para plantá-los⁹.

No caso do jovem yanomami, qualificativos como “ainda não integrado”, “recente contato”, “índio mesmo”, ou adjetivos como “atrasados”, “primitivos”, fazem-se presentes no etnocentrismo colonizador da sociedade moderna ocidental, hierarquizando os saberes a ponto de ignorar qualquer entendimento outro sobre vírus. Os Aymaras, como nos contam Gonçalves e Mayta, referem-se ao coronavírus como um visitante que precisa ser respeitado e “despachado”; ele carrega um sentido de força e remete a uma memória ancestral e coletiva das várias doenças que assolaram a América espanhola, como a varíola, sarampo etc, bem como a tragédia natural *El Niño*. Para os Sateré-Mawé, o momento pandêmico seria um retorno dos “males dos vírus e epidemias, com o novo nome de coronavírus (SARS-COV2), mas seus efeitos em outros tempos mataram famílias e dizimaram comunidades inteiras no Alto rio Andirá, um dos principais rios da Terra Indígena Andirá-Marau (entre o Amazonas e o Pará), onde vivem os Sateré-Mawé” (Souza e Fiori, 2021: 7). O coronavírus é um “velho novo conhecido” dos povos indígenas (Capiberibe, 2020). Epidemias se espalharam pelo território brasileiro desde o período da invasão portuguesa, foram intensificadas posteriormente pelos processos missionários do século XVIII, e, mais recentemente, pelas explorações territoriais e extrativismo do século

9. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=hDDfMMjYgiY>.

XX e XXI, como nos conta Krenak (2020).

Agentes patogênicos colocam em confronto lógicas espaciais e cosmológicas no entendimento de promoção de saúde. A circulação e o deslocamento participam da dinâmica territorial de muitos povos, como podemos perceber através do relato do cineasta Alberto Alvares:

Quando seu corpo não circula, quando seu pensamento não circula, quando o saber não circula, você tá aprisionado pelo seu próprio corpo, pelo seu próprio mundo, tempo. Esse tempo aprisiona nossos espíritos e você não consegue se comunicar através dos sonhos. A gente se comunica através de um gesto ou de um canto. Isso afeta nossa coletividade, os nossos sonhos e poder sonhar coletivo também. E tudo isso faz a gente refletir a nossa vida (Alberto Alvares, 27/07/2020, aldeia Porto Lindo, MS)¹⁰.

Para ele, “a vida é coletividade”, é visitar seus parentes, tomar um chimarrão com eles, rir com eles, não sendo possível “se fechar”. “Quando o corpo e o saber não circula, você fica aprisionado”. Por outro lado, existem momentos de resguardo, como narram Souza e Fiori, que são práticas de saúde e cuidado do povo Sateré-Mawé. São momentos em que o corpo deve circular menos. Como explica Ugaki Kalapalo à Daphne Lourenço, médica que atuou durante 2020 na Terra Indígena Xingu, “quando o corpo está fraco, pode pegar feitiço, não é bom sair de casa” (: 8). No relato da médica percebemos, através de ervas que afastam COVID-19, pajelanças, “beiju quentinho com frango”, cilindro de oxigênio enfeitado, choros coletivos, desmaios, abraços e “mortos” pintados como guerreiros, como são inúmeras as sabedorias xinguanas que excedem as orientações de cuidado emitidas pela Organização Mundial de Saúde.

Noções como território, isolamento, doença, cura “se equivocam” e “se excedem”, ganhando sentidos diversos a depender de quem as enuncia (De La Cadena, 2018). Nesse aspecto, a orientação das políticas de isolamento social como medidas preventivas (como a quarentena, o *lockdown* ou as barreiras sanitárias) adquire camadas de sentidos que devem ser compreendidas por uma perspectiva local, sem excluir o negacionismo estatal que faz emergir uma contra-ação – quando não são oferecidas condições materiais para que os povos obtenham recursos e segurança (alimentar, educacional etc.). Bia Pankararu, técnica de enfermagem e uma das lideranças na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), relata que as barragens sanitárias foram medidas autônomas feitas pelas famílias indígenas. Ela conta que tais medidas foram

10. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=R4eKVByLJhc>.

realizadas sem ajuda federal, num revezamento diário entre as famílias, afirmando que “o governo federal precisa acordar para essa realidade da responsabilidade, mas, enquanto isso não ocorre, “tomamos para nós essa guerra e estamos vencendo”¹¹. A mesma estratégia foi utilizada pelos povos Ticuna e ribeirinhos localizados no Médio rio Solimões/ Amazonas, que, de forma autônoma, mobilizaram-se para criar “territórios de autodefesa” (Rosa *et al*: 17). No entanto, a implementação de barreiras possui um sentido diferente da orientação de isolamento de alguns governos estatais, uma vez que aquela “consistiu no controle do fluxo de pessoas nas aldeias, comunidades e terras indígenas, contendo a circulação do vírus nessas configurações em que o isolamento tem outro significado” (: 18).

A ausência de um plano de ação emergencial eficiente para atender as famílias indígenas dificultou a circulação e o escoamento de produtos, prejudicando, assim, a economia local, uma vez que muitas famílias vivem da agricultura familiar e do extrativismo tradicional, como nos conta Rosa, Benitz, Vieira e Santos, e Souza e Fiori. Entre os Ticuna, fez emergir uma rede de solidariedade de modo intracomunitário, como o da Associação das Mulheres Indígenas do Médio rio Solimões e Afluentes (AMIMSA), “arrecadando doações para as costureiras e ainda cestas básicas e produtos de higiene distribuídos em seis municípios da região, atingindo aqueles mais distantes – Itamarati, Juruá e Japurá –, beneficiando ao menos cem mulheres indígenas e suas famílias” (Rosa *et al*: 23-24).

A ausência e ineficiência do Estado mata. Em números, a COVID-19 já matou 1.063 indígenas, segundo o levantamento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib)¹², que contabiliza 400 pessoas a mais que o levantamento da Sesai, com 663 óbitos¹³. Essa “lacuna” entre os dados estatais e indígenas aponta para uma “necropolítica”, como nos lembra Rosa *et al* e Casé Angatú Xukuru Tupinamba¹⁴, alusão ao termo cunhado por Achille Mbembe para se referir à lógica na qual alguns corpos “podem viver ou devem morrer” (Mbembe, 2016). Nesse sentido, Gilberto Iaparrá, coordenador do Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO), ressalta a morte dos anciões, pessoas de grande conhecimento que lutam em prol das comunidades indígenas, e nos pede ajuda¹⁵. Como Casé explica, “não é só o enfrentamento à pandemia, mas também àquilo que a gente chama ‘os maus governos’”. A ajuda precisa ser para além do combate aos

11. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=UKt3iWUMTTY>.

12. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil | APIB (apiboficial.org). Acesso: 06/05/2021.

13. Saúde Indígena (saudeindigena.net.br). Acesso: 06/05/2021.

14. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=x9DWIzIBb1w>.

15. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=bLRRujSG5jc>.

efeitos da COVID-19. Os maus governos não são apenas os estatais, dos políticos. O avanço das retroescavadeiras em terras yanomami pelo garimpo ilegal, aviões agrícolas que cortam o céu e despejam veneno sobre os Xavante na Terra Indígena Marãiwatsédé (MT), os processos burocráticos que dificultam o acesso à promoção da saúde aos indígenas em cidades; todas essas relações conflituosas e que são, em grande parte, potencializadas pelo agronegócio, prejudicam a saúde de todos.

Saúde, aqui, é entendida a partir da perspectiva da filosofia do Bem Viver, como nos conta Rosa Calenos. Para ela, a natureza não é objetificada como recurso ou insumo para atender ao modelo desenvolvimentista. Diferentemente, aquela faz parte da constituição da pessoa e de suas relações, não podendo ser apartada do seu corpo, pois seu corpo é o todo, é o rio, é o mundo. Um mundo em que seres humanos e não humanos podem conviver em equilíbrio. Nesse sentido, o capitalismo também mata. Rosa ressalta que a pandemia do coronavírus é resultado de um modo de vida em desequilíbrio com a natureza, “se não escutamos mais o som numa floresta, é porque ela já morreu, virou um bosque sem alma”. Enquanto houver “comedores de terras” – definição que Davi Kopenawa (2015) dá aos garimpeiros que invadem as terras yanomamis – haverá doenças. “Essa doença é resultante da devastação da natureza”, explica Casé, lembrando Davi Kopenawa e Ailton Krenak.

Mas também há, como enfatiza Casé, o poder da cura. Esse poder está nas relações com os encantados, na pajelança de Kanoá em seu Malopa (Lourenço, neste dossiê), no *petangua*, citado por Alberto Alvares. “Está nos saberes ancestrales de nuestros majores e majoras”, como salienta Myreya Quiñones, representante da Fundación Red de Mujeres Afroamazônicas (FREMA) da Colômbia, e também na medicina ocidental, quando assim for preciso, conforme pontua a colombiana Yahaysa Rentería¹⁶. Está inclusive nos rituais funerários, como relata Lourenço, ao citar as várias negativas que recebeu de remoção de pacientes xinguanos aos hospitais da região e se afetar com as relações provocadas pelas mortes que vivenciou nas aldeias, repetindo, de diferentes formas em seu relato, “espero que algum dia façam o mesmo por mim” (: 3). A cura está na terra – substrato físico, geopolítico e sobretudo, cosmológico –, que possibilita diferentes modos de (re)existir; e também na solidariedade entre os povos, presente nas organizações, associações, movimentos indígenas e em todas as contribuições que re-

16. Canal Maloca: <https://www.youtube.com/watch?v=tVVPYpnKbCc>.

cebemos.

A pandemia afeta a todos de diferentes maneiras. Milhares de pessoas dizem jamais terem imaginado estar vivendo um momento como esse, e que não veem a hora que tudo volte ao normal. Outros de nós, como Ailton Krenak, torcem para que não voltemos àquela normalidade que é tão prejudicial quanto a COVID-19 (Krenak, 2020). Esperamos, com esta breve apresentação, destacar as inúmeras reflexões e ações – de luta, como sublinha Casé – possíveis de serem feitas com e sobre esses materiais – ou ainda, com essas pessoas e coletividades.

Dedicamos este dossiê aos parentes e pessoas que foram atingidos pelo coronavírus em suas múltiplas faces.

Referências

Brasil. Ministério da Saúde. 2021. *Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra COVID-19*.

Capiberibe, Artionka. 2020. “Covid-19: um velho novo conhecido dos Indígenas”. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. (org) Miriam Pillar Grossi e Rodrigo Toniol. Florianópolis: Tribo da Ilha, 306-310.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Brasileiro de 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>>. Acesso em: 07 mai. 2021.

De La Cadena, Marisol. 2018. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n. 69, 95-117 (abril): <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p95-117>

Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. 2020. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras.

Mbembe, Achille. 2016. “Necropolítica”. *Arte e Ensaios v.2* (32): <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>.