

Mulheres indígenas e cosmopolíticas do cuidado no Alto rio Negro

Por Elizângela Silva Costa, Francineia Fontes, Dulce Mendes Morais, José Miguel Nieto Olivar e Júlia Kaori Miai Tomimura. Montagem: José Miguel Nieto Olivar. Edição: Dulce Mendes Morais e Júlia Kaori Miai Tomimura. Coordenação: José Miguel Nieto Olivar e Bruno Marques

Novembro de 2021
Estudo de caso

1. Sobre ameaças, redes e Mulheres

Terceira semana de março de 2020. Tivemos a notícia do isolamento social; no Rio de Janeiro foi decretada quarentena, tivemos aulas presenciais adiadas sem data certa para retorno. O mundo que estava em pleno funcionamento, teve sua rotina paralisada, a vida praticamente parou, o medo tomou conta de tudo e de todos. Estar longe de casa e não poder estar ao lado dos filhos e dos pais foi a pior sensação que tive na vida, ainda mais sabendo que a doença COVID-19 não tinha remédio de cura.

(...) comecei a me apegar nas lembranças, nos ensinamentos dos meus pais, dos meus avós e na minha ancestralidade, que são as narrativas do meu povo Baniwa, na seguinte linguagem: kadzo nakaiteká hanká waferinaipe¹.

(...) E nos dias de solidão começo a viajar na minha vida, no meu conhecimento, na minha cultura, e me fez passar num processo de luto pelas perdas de parentes e amigos. Passei pelo processo de resguardo, pois fiquei em casa, fui fazendo meus afazeres acadêmicos, não pude ir para roça, fazer beiju, farinha, tapioca, curada, nem tomar banho cedo no igarapé ou rio bem frio, nem fazer artesanato, mas aprendi na pior forma a me manter firme e dar apoio a outras estudantes indígenas que estavam em outros estados do Brasil isoladas.

¹ Tradução: Assim diziam os nossos avós.



(...) Vejo as montanhas ou morros, como dizem por aqui, me sinto representada e fortalecida pelos donos destes lugares sagrados. Olho o lugar pela janela e imediatamente viajo ao rio Içana, onde estão os meus pais, e me pergunto: O que meu pai diria sobre tudo isso? Nesse momento lembro da minha finada avó, dona Ceci como era chamada, minha avó materna. E lembro da sua fala como se fosse hoje, "lembrando dos parentes que morreram nas grandes epidemias que já teve, e lembrando das profecias dos grandes "maliri" (pajé que usam paricá), "madzero inhanpakaité" (pajé benzedor e dançarino), que ainda aconteceria uma grande tragédia, uma doença terrível chegaria em nós para nos matar com sua dor". Ela mencionava que a doença poderia acabar com toda humanidade, que não seria uma doença causada por espíritos ou seres sobrenaturais, mas a doença seria causada pelo homem, ela falava em voz serena e sussurrava "hekoapipoa" ("doença do mundo").

Aí me pergunto: será que é isso mesmo? Meu pai diria quase a mesma coisa: "há muitos anos atrás os grandes pajés em 20 segundos de previsão já haviam visto isso durante a conexão de cura, há muito tempo tivemos mensagens vindo do Kamathá (gavião real), intermediado por meio dos nossos pajés, que haveria essa pandemia, pois, os pajés veem o futuro". Lembro-me ainda a fala do meu finado avô Augusto Fontes (pajé) que dizia que seus netos ainda iam chorar muito, pois estava por vir uma grande dor, que ia chegar através do vento, essa doença chegaria até nós, e mais uma vez choraríamos por nós mesmos e por nossos parentes e que pouparia ninguém. Mas ainda me pergunto o que diria meu pai sobre tudo isso?

Meu pai velho diria: "sente-se neste banco que a conversa vai ser longa".

(Fragmento de Desde o Lago de Leite: diários de quarentena longe de casa, de Francineia Fontes, Baniwa, 2021).

O estudo de caso que apresentaremos busca entender, desde uma perspectiva cosmopolítica, como as mulheres indígenas do rio Negro, no noroeste amazônico, responderam à pandemia de COVID-19 no percurso de 2020 e 2021, mobilizando uma rede ampla e complexa de conhecimentos, de saberes, de agentes,



de agenciamentos, de materialidades e de aliados. Damos destaque à campanha “Rio Negro, nós cuidamos!”, organizada e liderada pelo Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro, da Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (DMIRN/FOIRN).

A partir da nossa relação e da nossa experiência de pesquisa anterior ao projeto PARI-c, o caso responde a um arco narrativo que tem como ponto de partida a “chegada” do vírus e da doença na cidade de São Gabriel da Cachoeira (doravante São Gabriel ou SGC) e na região do Alto Rio Negro (especialmente em uma comunidade do rio Içana, predominantemente de etnia Baniwa) entre março e abril de 2020.

O caso rionegrino está inscrito no meio da catastrófica relação social e política brasileira com a pandemia de COVID-19, que teve expressões particulares no estado de Amazonas (Olivar et al. 2021). Somente no estado do Amazonas, segundo dados da Fundação de Vigilância em Saúde desse estado, 305 indígenas faleceram com diagnóstico de COVID-19 até 27 de novembro de 2021 (letalidade específica de 1,7%)². Segundo a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), até 22 de março de 2021, 879 indígenas da Amazônia faleceram por causa direta da COVID -19, tendo mais de 41.500 casos confirmados em 152 povos indígenas na região (COIAB, Boletim #92 de 8 de novembro de 2021)³. A COIAB estimava em junho de 2020 uma taxa de letalidade para indígenas na Amazônia próxima a 7% (COIAB, 2020). Em alguns destes povos, como nos Tikuna, nos Baniwa, nos Baré, nos Macuxi e especialmente nos Kokama, os efeitos da pandemia têm sido devastadores em função do número de mortos, das relações de parentesco e da perda de importantes lideranças. Os impactos desse marco pandemônico vêm sendo publicados pelas organizações indígenas e estudados por diversos pesquisadores (indígenas e não indígenas), e sabe-se que não dizem respeito apenas a números, mas a importantes perdas de conhecimento, de força de luta e resistência bem como na dinâmica de vida (COSTA, 2021)⁴, de produção laboral de

² https://www.fvs.am.gov.br/indicadorSalaSituacao_view/63/2. Acesso em 27 de novembro de 2021.

³ <https://coiab.org.br/covid>. Acesso em 27 de novembro de 2021.

⁴ Disponível em <<http://www.pari-c.org/artigo/60>>. Acesso: 29/11/2021.



pessoas (ORJUELA, no prelo)⁵, bem como no turismo (SANTOS, 2021)⁶, como apontado em notas publicadas e preparadas para a PARI-c.

Metodologicamente, o trabalho de campo realizado para a produção desse estudo de caso que compõe a Plataforma PARI-c corresponde a um período de quase dois anos que ocorreu em formato presencial e online. A base do tecido são as relações de mais de 10 anos que Bruno Marques e José Miguel Olivar têm com o Rio Negro. Estas relações possibilitaram fluxos de comunicação por diversos canais e com pessoas diversas na região, além da compreensão de temas, questões e problemáticas específicas. No caso mais específico do estudo aqui apresentado, o antecedente direto é o trabalho de pesquisa e de mobilização social que Olivar vem realizando com o Departamento de Mulheres Indígenas da FOIRN em torno da questão da violência. Esse trabalho implica uma parceria constante com o Instituto Socioambiental (ISA) e, mais recentemente, com o Observatório de Violência de Gênero no Amazonas (OVGA/UFAM). Sob essa parceria, Dulce Moraes realizou trabalho de campo presencial na cidade no período de 15 de fevereiro até 1 de maio do ano de 2020 para o desenvolvimento de sua dissertação de mestrado em Saúde Pública (FSP/USP). Durante boa parte de 2020 e todo 2021 Dulce e José Miguel, à distância, passaram a acompanhar as mulheres do rio Negro e outras redes por meio de conversas individuais e em grupos no WhatsApp. Por este canal, especialmente em conversas assíncronas, se costurou a relação com as pesquisadoras Elizângela Costa (da etnia Baré) e Francineia Fontes (Baniwa).

Elizângela, localizada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, baseou sua pesquisa em incontáveis conversas “de mulher para mulher”, muitas delas gravadas no seu celular, com aproximadamente 15 mulheres entre os 40 e os 80 anos, de etnias Baré, Dâw e Baniwa, a maioria delas residentes na cidade. Além disso realizou observação e participação ativa em diversas situações da cidade relacionadas com a COVID-19 (inclusive promoção da saúde, campanha de vacinação, entre outras), tendo registrado no seu celular e em um caderno de notas. A partir daí foi realizado um exercício intensivo e abundante de escrita.

⁵ Disponível em <<http://www.pari-c.org/artigo/77>>. Acesso em 08/12/2021.

⁶ Disponível em <<http://www.pari-c.org/artigo/26>>. Acesso: 29/11/2021.



Francineia descreve sua prática metodológica a partir de 4 elementos: 1) a elaboração de perguntas norteadoras para entrevistas, falas e conversas; 2) a atenção especial à oralidade, sendo necessário atentar-se muito a saber perguntar, saber ouvir e, então, saber escrever, pois “uma palavra puxava outras conversas e se tornava um grande texto”; 3) a observação das situações e práticas cotidianas e o registro em diário de campo, e, por fim, 4) a prática, a necessidade de fazer, experimentar no próprio corpo, e não apenas de falar. Ela conversou especialmente com 20 pessoas, sendo 10 homens e 10 mulheres, além de inúmeras outras conversas com parentes na sua própria comunidade (Assunção do Içana) e com outras em comunidades próximas e distantes. Participaram pessoas de etnias Baniwa, Werekena, Curipaco, Desano, Piratapuya e Baré. Assim como no caso de Elizângela, parte da metodologia consistiu em ajudar, levar informações.

Por fim, entre abril e julho de 2021, Dulce realizou 8 entrevistas semiestruturadas, de mais de uma hora de duração, que ocorreram de forma online, com 5 mulheres indígenas de São Gabriel e 1 mulher não-indígena. Essas entrevistas, via Google Meet, foram pensadas e elaboradas tendo como objeto a campanha “Rio Negro, nós cuidamos!”.

Para a montagem desse estudo de caso temos optado por não seguir um formato mais próximo de um artigo acadêmico contemporâneo, mas de permitir-nos uma extensão maior e uma organização que favoreça a pluralidade textual. Como mencionado acima, as pesquisadoras desse estudo de caso fizeram enormes investimentos em escrita e nas múltiplas traduções que isso implica. Essa escrita não é apenas “dado” para uma análise sintética, mas é elaboração ativa, processual, de conhecimentos plurais e situados. Além do mais, entendendo esse documento também na sua dimensão de relatório de uma pesquisa intensa de um ano, assumimos que é importante oferecer aos e às leitoras alguma relação “direta” com a enorme riqueza de informações. Assim, apresentamos algo mais parecido a uma pequena tese ou dissertação, concebida e escrita em múltiplas mãos conectadas. Não priorizamos aqui, ainda que se façam presentes, elaborações mais clássica e hegemonicamente “antropológicas”, tais quais extensos diálogos conceituais com referenciais canônicos ou minuciosas comparações e referências à maior quantidade



possível de textos sobre áreas ou temas idênticos ou semelhantes. Nossa proposta é priorizar as vozes, os textos e as elaborações conceituais e afetivas das pesquisadoras.

Esse relato de estudo de caso está organizado em 5 partes, assim: esta primeira parte se ocupa de desenhar uma figura inicial de redes para entender a chegada do vírus ao Alto Rio Negro; as redes com as quais se conectarão vírus, pandemia e medidas de contenção, as redes de mulheres que puxam linhas e forças e as redes de pesquisa que sustentaram nosso trabalho. No sentido de compreender a resposta indígena à COVID-19 no alto rio Negro e os agenciamentos das mulheres nesse marco, a segunda parte, "Proeminência do Cuidado...", se ocupa de apresentar as formas e reverberações da campanha "Rio Negro, nós cuidamos!", liderada pelo DMIRN/FOIRN. Essa segunda parte, cuja perspectiva está mais localizada na cidade e é composta por perspectivas Baré e por alianças institucionais, recupera informações e elaborações de pesquisa anteriores à PARI-c e conecta a dissertação de mestrado de Dulce Moraes com vozes e reflexões levantadas já em 2021. Na terceira parte mergulhamos na noção de *Cestos de Conhecimentos*, elaboração conceitual de Elizângela Costa, para olhar com mais atenção etnográfica e desde diversas perspectivas à questão dos remédios tradicionais, dos benzimentos, das técnicas e conhecimentos específicos para curar, proteger corposterritórios. Essa parte é especialmente alimentada pelo trabalho que Francineia Fontes realizou e, portanto, dá destaque a perspectivas Baniwa localizadas em comunidades do rio Içana. Na quarta parte fechamos o arco narrativo proposto, de forma alegórica e sintética, a partir de uma narrativa de passagem através da pandemia e de disputa da força e à força, levantada em outubro de 2021 por José Miguel. Por fim, nas considerações finais abrimos um espaço de tradução conceitual da experiência das mulheres, para leigos não indígenas, a partir da noção de *cosmopolíticas do cuidado*.



1.1 SGC, FOIRN, DMIRN: civilização e interculturalidades

Era domingo, 22 de março de 2020, e eu não sabia se a feirinha Tuyuka [na cidade de SGC] iria funcionar. Isso porque no dia 18 de março foi decretado, pela prefeitura municipal, o fechamento de qualquer estabelecimento que causasse aglomeração (...). Optei por ir até a feira para saber sobre seu funcionamento. Quando cheguei próximo ao estabelecimento, percebi que havia pouca movimentação de pessoas, pois estava muito silencioso. Fui subindo a íngreme escada até chegar à maloca e, após subir todos os degraus, vi que a feirinha estava funcionando. Mas não havia música como nos outros domingos. Os Tuyuka estavam ouvindo uma gravação de um senhor que dava algumas informações sobre formas de prevenção ao coronavírus, como lavar as mãos, usar máscaras e não aglomerar. Esse áudio tinha a duração de aproximadamente cinco minutos e era repetido diversas vezes, durante todo o dia. Para materializar as informações a respeito da doença, um dos moradores da Vila Tuyuka, que é Conselheiro Municipal de Saúde, fixou no mural da maloca alguns cartazes.

Quando saí de casa, não pensei na forma como iria me comunicar e me relacionar com as pessoas; nem pensei em fazer uso de máscara e álcool em gel⁷. Com os homens (...) apenas nos cumprimentávamos com um aperto de mão, mantendo uma distância considerável entre nossos corpos. Com as mulheres, às vezes, dávamos alguns abraços com muitos risos. Já com as crianças, eram beijos e abraços na maior parte do tempo. Também não tinha pensado se compartilharia dos mesmos utensílios que eles. O caxiri, por exemplo, era sempre servido em uma única cuia a qual todos os presentes na maloca bebiam. Mas nesse dia, o caxiri não foi compartilhado para não causar nenhuma aglomeração no espaço da maloca⁸.

⁷ Importante ressaltar que, no início da pandemia, o Ministério da Saúde orientava o uso de máscara apenas para pessoas que apresentavam os sintomas da COVID-19.

⁸ Em material produzido pelo ISA em parceria com a FOIRN, no qual Dulce Moraes teve participação, foi orientado a não produção de caxiri para não disseminação do vírus. Durante o processo de produção da bebida, deve-se mascar a macaxeira, o cará, a batata (alimentos que compõem a mistura do caxiri). Ver: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/Covid_portugues.pdf. Acesso em 28 nov. 2021.



*Dentro da maloca estava uma de minhas amigas, de aproximadamente 35 anos, que ao me cumprimentar sorrindo e com o álcool em gel nas mãos, disse: "sem abraço". Rimos um pouco por conta da negativa do abraço e conversamos sobre o novo vírus que ameaçava chegar à cidade. Todas me diziam que tudo estava acontecendo muito rápido e que não sabiam muito bem o que aconteceria com a feirinha nesse novo cenário. Enquanto conversávamos, elas trabalhavam, indo para um lado e para o outro com seus produtos: panelas com carne de paca, balaios com beiju e baldes de açaí. Não sabíamos muito como lidar com o que se aproximava, no entanto, todas as feirantes estavam usando toucas, luvas e constantemente utilizavam álcool em gel. Esse foi o último dia de funcionamento da feirinha no meu período de trabalho de campo presencial na cidade. (Fragmento da Dissertação de Mestrado em Saúde Pública de Dulce Mendes Morais (2021, p. 101-102), intitulada *De documentos, cactos e vírus: violência sexual, mulheres indígenas e Estado em São Gabriel da Cachoeira*).*

**

São Gabriel da Cachoeira é um município localizado na região do Alto Rio Negro, na fronteira brasileira com a Colômbia e a Venezuela. A maior parte da região corresponde a Terras Indígenas demarcadas de forma contínua, além do Parque Nacional do Pico da Neblina (Ricardo & Ricardo, 2011). O Censo 2019 estima uma população de 45.564 pessoas (IBGE, 2019), somando os habitantes do centro urbano e das comunidades no interior das Terras Indígenas. Segundo o Censo de 2010, dos 37.896 habitantes do município, 29.017 se autodeclararam indígenas, contabilizando 76,57% do total, tornando SGC o município de maior população indígena do país e com grande diversidade étnica e linguística. São mais de vinte povos indígenas (Piratapuya, Tukano, Tuyuka, Baniwa, Baré, Dâw etc.), compreendendo mais de uma dezena de línguas distribuídas em quatro famílias linguísticas: Aruak, Tukano oriental, Naduhup e Yanomami. A esse conjunto de línguas originárias da região, somam-se ainda o Nheengatu (de grande relevância local), o português e o espanhol.



A cidade de SGC, criação do projeto militar de expansão e domesticação da Amazônia, é tipicamente apresentada como uma cidade indígena, e a “urbanização” e a relação “comunidade - cidade” são centrais na produção antropológica e nas discussões políticas indigenistas (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; FOIRN/ISA, 2005; Iubel, 2015; Marques, 2015)⁹. Por outro lado, a cidade é materialização performativa do embate colonial e racial no noroeste amazônico, de atualização contemporânea (Olivar, 2018), no qual palavras como “cultura” e “civilização” ganham sentidos particulares e demarcam territórios de luta.

Seguindo autores como Wright (2005), Andrello (2006), Lasmar (2005) e Marques (2007), vemos como a história e o presente de São Gabriel da Cachoeira e da Amazônia estão marcados por políticas de colonização, desenvolvimento, “civilização e catequese”. Políticas de “redução” (ontológica, territorial, corporal, epistêmica) conduziram boa parte das ações de evangelização e reinvenção colonial da região do rio Negro inclusive já bem entrado o século XX. Aconteceu, pois, uma espécie de política de homogeneização e aplainamento ontológico e biossocial, parte do processo histórico de fazer existir a “Amazônia” como uma “região” Una (Candotti, 2017). No rio Negro, entre conversas com pessoas indígenas das gerações de avós e bisavós, as memórias e experiências de “perda” e de “imposição” de linguagem, de saberes, de práticas, de parentes, de lugares e de materialidades (de objetos rituais a malocas), são sempre presentes e incisivas.

Como explica dona Miquelina Machado, de etnia Tukano.

Os rituais existiam antigamente sim, e três dias de bebida sim, mas não pra brigas, entendeu? Mas a gente viu também que quando os padres, principalmente aqui no rio Negro, quando eles chegaram, eles começaram a proibir, [dizendo] que o ritual era do demônio, esse benzimento, essas coisas todas, era do demônio. Então eles foram deixados de lado e pra gente reconstruir hoje, não existe mais, porque do meu grupo, mesmo... Meu grupo, onde tinha tudo: rituais, ele queimou; a maloca, queimou, destruiu tudo, os ornamentos que eles tinham. Então meu grupo já não tem, mas eles já têm o conhecimento, eles podem adquirir materiais feitos por outro grupo,

⁹ Nesse marco, tem chamado a atenção de pesquisadores/as o problema que políticas de transferência da renda têm criado para boa parte dos grupos indígenas amazônicos, incluindo aqueles transfronteiriços (Marques, 2015; Meira, 2018; Melo, 2018; 2020).



entende? (dona Miquelina Machado, Tukano, 6 de julho de 2021, entrevista PARI-c).

Então, para além da homogeneização, como estes e outros autores mostram (Buchillet, 2002; Chernela, 2014, 2015; Marques, 2015; Iubel, 2015; Rossi, 2016), o rio Negro indígena é uma laboriosa invenção performativa e conflitante decorrente do particular "processo de fronteirização" e colonial Amazônico, singularmente marcada pela regulação que rios, floresta e cachoeiras fizeram das mobilidades e presenças. Essa invenção performativa tem a participação ativa, com muita disputa e confronto, de agenciamentos indígenas das mais diversas formas e escalas. Isto é, para além da imposição da "civilização" e da "estrutura branca" (Elizângela, 2021, p.4)¹⁰, e em chave com princípios históricos de resistência, emerge uma malha de suporte baseada nas *interculturalidades* que tem como poderosa base a demarcação das Terras Indígenas. Estas *interculturalidades*, sobre as quais voltaremos depois, são uma noção desenvolvida por Elizângela Silva Costa, pesquisadora da etnia Baré, na sua última Nota de Pesquisa para a plataforma PARI-c (Costa, 2021)¹¹.

Nesse marco de embate e interrelação entre a "estrutura branca", o processo de "civilização" rionegrino, e os esforços de luta e sobrevivência indígena, ganha destaque a Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada em 1987 no marco da luta pela demarcação contínua das terras indígenas. A FOIRN é uma associação civil que representa os 23 povos indígenas do rio Negro e desenvolve diversos trabalhos em defesa dos direitos e do desenvolvimento sustentável de 750 comunidades indígenas, sendo, assim, uma das principais organizações do movimento indígena no Brasil¹².

Um dos cinco departamentos da FOIRN é o Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro. Esse departamento foi criado em 2002 como efeito de um

¹⁰ "E a gente acabou pegando essa estrutura branca que a gente chama essas associações são da estrutura branca não da sociedade branca né? A gente chama de sociedade civilizada, né, pra poder lutar contra eles mesmos né. É lutar contra eles mesmo. Eles mesmos nos ensinaram e nós mesmos estamos usando hoje as armas que eles nos obrigaram um dia a usar né, a falar o português a escrever conhecer as leis achar caminhos qual é o direito, qual não é?" (Elizângela Costa, Baré, 27 de maio de 2021, entrevista PARI-c).

¹¹ Disponível em <<http://www.pari-c.org/artigo/78>>. Acesso: 29/01/2022.

¹² Maiores informações: <https://foirn.org.br/>. Acesso em 16/11/2020.



tensionamento crescente de algumas mulheres lideranças que não encontravam espaço suficiente para pleitear suas demandas no marco da pauta política da FOIRN. Recorrentemente, mulheres lideranças atuais e anteriores lembram das oposições, das negligências e dos desagradados colocados por alguns dos *seus* homens para a consolidação do Departamento. Essa história de quase 20 anos obviamente não cabe aqui, mas é importante entender que ela existe, que é uma história de luta para ter o direito efetivo de lutar pela terra e pela cultura, pela língua e pelo corpo, junto aos *seus* homens, mas também apesar deles e, às vezes, contra eles (ou contra alguns deles, ou contra alguns gestos e práticas deles). É uma história que hoje, em depoimentos, entrevistas e textos delas, ganha cada vez com mais clareza a ideia de um *movimento de mulheres rionegrinas* em pleno crescimento e expansão, com importante influência na política institucional (prototipicamente pensada como *masculina*) da FOIRN, do aliado Instituto Socioambiental, e em outras redes e organizações indígenas.

Em relações nem sempre pacíficas com a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), sediada em Manaus, e com outras organizações e coletivos, como a União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), as mulheres vinculadas à FOIRN e ao DMIRN foram avançando nesse *movimento de mulheres*, tecendo uma enorme rede cada vez mais forte.

Quando eu falei que os homens não aceitavam a participação de mulheres, é porque a gente se organizou mesmo, entendeu? Pra discutir as questões do movimento de mulheres, o que que a mulher enfrenta, o que que a mulher pode desenvolver na sua comunidade, aí foi buscando o auto-sustento (...), quer dizer, mais artesanato (...) Aí a gente entrou na questão de violência. Então, eles já achavam que ela ia dominar, entendeu? Por isso que eles não aceitavam, ou então, eles [pensavam que elas] deixavam de fazer o trabalho doméstico pra acompanhar essas atividades, viajar, entendeu? E eles não aceitavam, não. Por isso que a mulher dizia '*olha eu prefiro participar do movimento, do que aceitar opinião dele*'. Mas você tem direito. (...)

Esse que era o questionamento, '*por que vocês vão fazer outra associação de mulheres?*' '*Porque nós mulheres temos coisas íntimas, coisas de trabalho, assuntos, muito assuntos pra falar entre nós, entendeu?*' E eles não gostavam '*ah vocês vão falar de homem, a mulher que viaja vai namorar outro homem, de não sei o que, vão namorar outro homem, não sei o que*, isso que eles pensavam, eu vi.



Entendeu? (...) Olha vocês também têm que convidar mulheres pra participar do movimento [eu dizia]. Aí ele disse '*não, mulher tem que ir pra roça, mulher tem que cuidar dos filhos.*' (...) Então foi assim que a gente foi chamando, uns diziam sim, '*olha a gente vai trazer outras mulheres, as mulheres têm que participar, têm que trazer jovens, entendeu?*' Aí foi juntando aos poucos e nós fomos fortalecendo. (dona Miquelina Machado, Tukano, 6 de julho de 2021, entrevista PARI-c).

“Os homens”, no genérico, são os companheiros, pais, filhos e parceiros de vida e de luta destas mulheres; mas são também, uma e outra vez, um problema. Insistentemente, recuperando a memória ou acompanhando o cotidiano do DMIRN, bem como nas conversas com as mulheres sobre violência e sobre os cuidados durante a pandemia, *seus* homens aparecem como uma dificuldade, uma ameaça, uma fonte de empecilhos com os quais é necessário -em geral- viver¹³.

Atualmente, o DMIRN procura o "bem viver" das mulheres indígenas por meio de melhoramento de acesso à renda, da produção e comercialização do artesanato, do fortalecimento do sistema agrícola, da qualificação das associações (de mulheres, de artesãs), bem como através da sua participação em projetos de saúde, políticas públicas e “controle social”¹⁴, em parceria com organizações públicas e da sociedade civil. Apesar da dinâmica de poder, marcadamente masculina da FOIRN, as mulheres têm conquistado maior lugar e reconhecimento político. A partir de 2014, já em três eleições sucessivas, uma mulher (sempre uma entre quatro homens) compõe o quadro diretivo da Federação e, entre 2013 e 2016, Dona Almerinda Ramos, da etnia Tariano, foi a Presidenta da FOIRN. Nesse processo, o DMIRN se tornou uma malha conectora de *mulheres-e-suas-redes*, e assumiu um papel importante de liderança regional.

No momento de chegada do Sars-Cov-2 na região, o DMIRN era coordenado por Elizângela da Silva Costa, Baré (pesquisadora da PARI-c e co-autora deste estudo), e por Janete Alves, da etnia Desana, atualmente Diretora Executiva da

¹³ Ver, por exemplo, a nota [Mulheres do rio Negro e os impactos da pandemia de COVID-19](#) de Elizângela (Costa, 2021).

¹⁴ “Controle social”, neste sentido corrente no Brasil, diz respeito a um conjunto de conselhos, instituições e procedimentos que devem assegurar a participação da sociedade civil nos processos decisórios das políticas públicas.



FOIRN (única mulher junto aos 4 outros homens diretores). Dentre vários projetos para geração de renda, preservação ambiental e garantia de direitos territoriais, participavam do projeto Gênero, Violência e Mulheres no Rio Negro (Olivar et al., 2020). Elas, as mulheres coordenadoras do DMIRN, verdadeiras *atrizes-rede* e nós de todo esse sistema de redes antes descrito, receberam nesse emaranhado o vírus, a nova doença e as políticas de controle.

1.2 A chegada do vírus

Essa pandemia que veio no mundo inteiro trazendo muito susto, levando muita gente, também... causou muito medo, muita aflição, muita preocupação... muitos dias sem dormir, pensando como será, o que é que vai ser, o que vai acontecer. Porque aqui a gente não tem nada, né? Vamos dizer... Nosso hospital é bem precário... (Elizângela Costa, no filme "*Conseguimos: as mulheres rionegrinas e a COVID-19*", 2021).

De início, existia em muitas pessoas uma expectativa de que o vírus não chegaria na cidade ou na região. Essa expectativa era referente à dimensão territorial e à ausência de estradas que conectam os municípios e, ainda, à quantidade baixíssima de voos realizados nas cidades do interior do Amazonas, como no caso de São Gabriel, que apresenta complexidades que envolvem atrasos e cancelamentos de voos. Contudo, como Ganalez et al. (2020) mostraram, a interiorização aconteceu principalmente por meio das vias fluviais.

No dia 16 de março de 2020, em Manaus, o governador do Amazonas assinou o primeiro de uma série de decretos para "combater" a COVID-19, cinco dias após a Organização Mundial da Saúde reconhecer a pandemia do coronavírus e três dias depois do primeiro registro de contaminação no estado. Em 23 de março, as autoridades municipais de Manaus declararam o estado de calamidade pública e determinaram medidas restritivas. Rapidamente soubemos que o vírus iria chegar logo a São Gabriel.

A Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira suspendeu, por meio de Decreto nº 003, no dia 18 de março, as operações de trânsito das embarcações que



faziam o trajeto de ida e volta entre Manaus e São Gabriel, sendo permitida apenas a circulação de embarcações com insumos, cargas e combustíveis. Esse Decreto suspendia também as atividades de atendimento ao público e os eventos que produzissem aglomerações por um período de trinta dias. Além disso, apresentava situação de emergência na saúde pública do município e, também, implementava o Comitê de Prevenção e Enfrentamento ao Novo Coronavírus (COVID-19).

O objetivo do Comitê era produzir e divulgar ações referentes à prevenção da doença. O Comitê foi formado por instituições locais, como a FOIRN, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Socioambiental (ISA), Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Negro (DSEI-ARN), além de secretarias municipais, como a de Educação, Assistência Social e Meio Ambiente. Reunindo-se semanalmente, os representantes dessas instituições procuravam avaliar as ações que seriam desenvolvidas em parceria com a Secretaria de Saúde da cidade.

De início, as coordenadoras do DMIRN não participaram do Comitê. Elas vinham fazendo um trabalho sistemático de informação sobre a pandemia (via redes de mulheres e grupos de WhatsApp, por exemplo), além de estarem produzindo cartilhas sobre a doença nas línguas indígenas¹⁵ e de terem participado de uma pequena peça audiovisual sobre o coronavírus¹⁶. A partir de abril, as reuniões do Comitê contaram com a participação de uma jornalista que produziu um informativo diário para o WhatsApp. Foram divulgadas as decisões do Comitê, repassadas informações oficiais da OMS, Fiocruz, Ministério da Saúde e, também, foi cedido espaço nesses informativos a profissionais de saúde, pesquisadores e lideranças religiosas, com pequenos textos de linguagem acessível para a divulgação de informações.

Uma interlocutora da pesquisa lembra que o Comitê foi de suma importância como um mecanismo de acesso a informações e de controle social. Também foi

¹⁵ A cartilha denominada "Coronavírus (COVID-19) - Tome cuidado, parente!" foi traduzida para três línguas indígenas cooficiais de SGC (nheengatu, baniwa, tukano) e para a língua Dâw, além de uma adaptação ao povo Hupd'äh. Ela foi uma produção de importante repercussão na região e pode ser encontrada no acervo do Instituto Socioambiental (<https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/coronavirus-covid-19-tome-cuidado-parente>).

¹⁶ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MCeN-jNQFeA&t=26s>. Acesso em 17 out. 2020.



importante para que estivessem a par de todos os boatos e informações que circulavam pela cidade e, juntos, encontrassem alguma estratégia de ação como, por exemplo, a parceria com os profissionais do DSEI que foram nas comunidades indígenas e distribuíram cartilhas e banners informativos sobre a doença¹⁷.

Então, assim, o comitê servia pra gente poder tentar ter transparência, alguma transparência, alguma informação, entendeu, e aí a colaboração vem da vontade de colaborar da FOIRN, da sociedade civil, do Greenpeace que se juntou, dos Expedicionários da Saúde que se juntou, o MSF [Médico Sem Fronteiras], que se juntou. Quando o MSF estava em São Gabriel, eles sempre participavam da reunião do comitê, eles viraram uma assessoria técnica ali do comitê, então, ali existia a gente fazendo um controle social, buscando, né, exigindo que o secretário de saúde passasse informação, que o exército passasse informação. (Juliana Radler, não indígena, 18 de junho de 2021, entrevista PARI-c).

O panorama de São Gabriel era crítico devido à precária infraestrutura sanitária e hospitalar da cidade e da região. Por exemplo, a dificuldade de armazenamento de amostra nasofaringe na temperatura adequada devido ao calor amazonense, e as dificuldades de enviar esses materiais ao Laboratório Central de Saúde Pública do Amazonas (LACEN), em Manaus, onde eram realizados os exames. O hospital local (Hospital de Guarnição de São Gabriel da Cachoeira, HGU), sob controle misto protagonizado pelo Exército Brasileiro, não contava com Unidade de Tratamento Intensivo (UTI) e tinha apenas 7 respiradores para a região inteira, o que ocasionou o colapso do hospital logo nos primeiros dias de pandemia¹⁸. Além disso, o Distrito Sanitário Especial Indígena não contava com equipamentos de média complexidade, e os problemas de mobilidade entre as comunidades e a cidade impossibilitariam o traslado de pacientes graves. Ademais, não havia como isolar plenamente a cidade. Por mais que a cidade estivesse “fechada” e a circulação aérea ainda mais restrita, eram conhecidos os boatos de várias pessoas chegando “clandestinamente” nas embarcações.

¹⁷ Apenas os profissionais de saúde do DSEI-ARN e do DSEI-YA estavam autorizados a entrar nas comunidades indígenas.

¹⁸ Ver <https://amazoniareal.com.br/com- apenas-7-respiradores-sao-gabriel-da-cachoeira-confirmados-casos-de-covid-19/?fbclid=IwAR2UGqmX0hjX8BUNo8GRvpj4WKyKrtaxVdx51itXVxFhWTJAtvZeEcp1HkI>. Acesso em 16 ago. 2021.



...e como vai ser quando chegar? Todos vamos morrer? No momento que chegou no Amazonas... enquanto mais o Covid chegava no nosso estado e municípios, a gente ia se desesperando, né? (Edineia Teles no filme *Conseguimos: as mulheres rionegrinas e a COVID-19, 2021*).

No dia 20 de março, com o intuito de apresentar as primeiras formulações do Plano de Contingência Municipal, os funcionários da Secretaria Municipal de Saúde de São Gabriel da Cachoeira (SEMSA) se reuniram no ginásio de esportes da cidade. Uma das enfermeiras presentes na reunião pegou o microfone e disse “não temos máscaras, a máquina de esterilização está quebrada, temos falta de recursos humanos para dar conta do Plano desenvolvido. Então como vamos cuidar da COVID-19?”. Nesse momento, as pessoas que estavam sentadas na arquibancada falaram: “ela tá certa, mano, tá certíssima”.

...quando o Covid chegou a gente ficou muito preocupado com a vinda dos profissionais. E o que aconteceu? Faltou profissional! (...) Podemos perceber que muitos profissionais estavam lá pelo emprego. Não estavam lá por falta, não estavam porque tinham uma boa profissão, mas estavam lá pelo emprego, né? Com o Covid-19, eles acabaram pedindo licença médica. Muita gente se afastou! Então quer dizer que eles não estavam preparados, né? (...) Então aí faltou enfermeiro, faltou médico, faltou doutor, faltou monte de coisa. (...) Isso aconteceu com o pessoal do DSEI. Isso aconteceu com as UBSs... (Elizângela Costa, Baré, 28 de maio de 2021, entrevista PARI-c).

No dia anterior à reunião da SEMSA, houve um encontro do Fórum Interinstitucional de Políticas Públicas, criado em 2011 para articular propostas em relação às dificuldades que afetam a região do rio Negro. De acordo com a ata da reunião¹⁹, estavam presentes a diretoria executiva do Fórum, membros dos departamentos da FOIRN, representantes do DSEI-ARN, assim como do Instituto Federal do Amazonas (IFAM), do ISA, do Hospital de Guarnição (HGU), da SEMSA e da Diocese, além dos líderes comunitários indígenas.

A pauta dessa reunião esteve dedicada à pandemia de COVID-19: a barragem do acesso de pessoas não indígenas nas comunidades para que o vírus não atingisse as terras indígenas. Essa pauta também se mostrou relevante em reunião posterior, no dia 27 de março, na qual os profissionais do DSEI-ARN se

¹⁹ Disponível em https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/memoria_de_reuniao_forum_interinstitucional_covid-19.pdf. Acesso em 21 jul. 2021.



reuniram na sede do ISA para discutir as formas de prevenção e de cuidado nas comunidades indígenas. Essa preocupação se intensifica quando é levada em conta a logística de atendimento às pessoas com suspeita da doença devido às dificuldades de locomoção entre as comunidades e a cidade. Destarte, o médico presente na segunda reunião salientou a importância da diferenciação entre os sintomas gripais, de resfriados e do novo coronavírus. Segundo o médico, o aconselhável era transferir da comunidade para a cidade com o helicóptero do DSEI apenas pacientes com sintomas da COVID-19, pois seria necessário todo um cuidado na utilização de máscaras, toucas, luvas, esterilização do helicóptero e, eventualmente, de barcos, antes, durante e após o deslocamento da pessoa com suspeita de infecção.

A sensação das pessoas era de grande preocupação. Nos televisores dos bares e restaurantes que eu conseguia ouvir das ruas da cidade, telejornais noticiavam a chegada do vírus no Brasil e, posteriormente, o desastre que ele vinha causando em Manaus. Encontrei amigas indígenas que me relataram pesadelos, medos, incertezas e sobre parentes que estavam tentando retornar de Manaus e não conseguiam devido ao fechamento da cidade²⁰. As ruas ficaram praticamente vazias uma semana após o Decreto de 18 de março, que instaurou situação de emergência no município. Muitas famílias se isolaram em sítios, outras se adaptaram ao novo horário de funcionamento do comércio essencial no centro urbano. Muitos boatos surgiram, bem como informações equivocadas sobre casos confirmados da doença na cidade.

A sensação de todas as mulheres com quem eu conversava era de muito desespero devido à precária situação do sistema de saúde da cidade e da especificidade da cidade, que dependia de insumos, gasolina, alimentos advindos de Manaus, por exemplo. (MORAIS, 2021, p. 107).

No boletim da SEMSA do dia 26 de abril de 2020²¹ foram confirmados os dois primeiros casos de infecção por COVID-19 em São Gabriel da Cachoeira. Os infectados eram uma militar não indígena, funcionária do Hospital de Guarnição, que estava sendo monitorada em casa, e um professor indígena da etnia Baniwa, em estado grave de saúde. Em ambos os casos, nos dias que antecederam a aparição de

²⁰ Nesse caso específico, o Expresso Lady Luiza, que já havia saído de Manaus, teve que retornar porque foram barrados antes mesmo de chegar a São Gabriel da Cachoeira.

²¹ Disponível em https://www.instagram.com/p/B_dQ5C6AmT-/?igshid=1ujusu4fixock. Acesso em 26 jul. 2021.



sintomas e o diagnóstico, não havia histórico de viagens e contato com pessoas suspeitas. Desse modo, a contaminação na cidade foi, de partida, considerada comunitária, provocando uma profusão de rumores sobre casos confirmados e suspeitos, além da culpabilização de pessoas que estavam participando de eventos comunitários.

Entre o marco inicial de 26 de abril até o fim do mês de maio, a situação epidemiológica da cidade era alarmante. No dia 20 de maio, foi divulgado um informe sobre a dinâmica dos casos de COVID-19 no perímetro urbano do município, que corresponde ao período de 26 de abril até 19 de maio. As informações contidas dizem respeito aos 399 casos confirmados e os 15 óbitos notificados naquele momento. Posteriormente, em 31 de maio, a SEMSA apresentou o número de 1.647 casos e 21 óbitos por COVID-19. Esse aumento de 1.248 casos confirmados em um período de doze dias deve-se à realização de testagem em massa, que ocorreu entre os dias 26 e 29 de maio, conforme consta no comunicado²² feito pela SEMSA no dia 25 de maio.

No dia 2 de maio, foi confirmado através do Boletim Epidemiológico divulgado no Instagram da SEMSA²³, o primeiro óbito por COVID-19 na cidade. As primeiras notícias midiáticas sobre contaminação pelo vírus da COVID-19 traziam o professor Walter Antônio Baniwa²⁴ da etnia Baniwa como um dos dois primeiros casos confirmados e que, posteriormente, faleceu devido à doença²⁵. A partir desse falecimento, e por alguns dias, o que mais se comentou nos grupos de WhatsApp foi sobre como o Hospital de Guarnição (HGU) não tinha identificado a doença nas primeiras vezes que o professor buscou atendimento e sobre as possíveis pessoas que tiveram contato com ele. Posteriormente, dia 19 de maio, no grupo de

²² Disponível em <https://www.instagram.com/p/CAogeF-gS7-/?igshid=1eazui1ypw7oi>. Acesso em 26 jul. 2021.

²³ Disponível em https://www.instagram.com/p/B_s2VsVAWw-/?utm_medium=copy_link. Acesso em 29 nov. 2021.

²⁴ Ver <https://memoraveis.foirn.org.br/walter-antonio-baniwa/>. Acesso em 29 nov. 2021.

²⁵ Não temos informações do primeiro óbito em São Gabriel da Cachoeira por COVID-19. As informações e produções iniciais de documentos (especialmente informativos) sobre contaminação e óbitos por COVID-19 na cidade tornaram-se confusas devido às diversas fofocas, *fake news* e pânico na cidade.



WhatsApp das mulheres²⁶, uma delas agradeceu a todas pelas felicitações de seu aniversário e complementou: “Se cuidem viu! [...] tivemos esperanças do início ao fim na internação do meu tio no HGU, e hoje perdemos ele”. O tio da comunicadora era um senhor da etnia Wanano que, segundo uma amiga, fazia uso de sonda que deveria ser trocada com certa frequência no HGU. Após realizar o procedimento, o tio da comunicadora retornou à sua casa e, sem demora, começou a sentir-se mal e foi internado com COVID-19.

A filha do falecido escreveu no Facebook um desabafo público sobre a maneira como o pessoal médico tratou e transportou seu pai, tio da comunicadora da FOIRN, estabelecendo uma relação entre esse fato e o óbito. A postagem reverberou em nosso grupo de WhatsApp. A moça nos explicou que sua prima já havia assinado um “termo de reclusão” para não levarem seu tio para Manaus por não ter condições de embarcar no avião. Ela contou-nos que, mesmo sem autorização, seu tio foi transferido para a capital, aproximadamente 852 km de São Gabriel, e morreu de parada cardíaca durante a viagem. Assim, sua prima teve que ir imediatamente para Manaus porque, em palavras da nossa amiga: “a gente não sabia aonde eles iriam jogar [meu tio] em Manaus...” E continuou:

O pessoal do HGU queria mandar na marra! Eu não sei por qual motivo. Minha prima já tinha falado não e não! [...] Ontem pela manhã falaram pra minha prima que ele estava bem e que ele tinha até acordado... tentando tranquilizá-la pra mandar ele para Manaus. Como não podemos ver e nem conferir de perto a real situação dele... fica difícil saber se era verdade ou não. [...] Não sabemos o que realmente acontece com os nossos parentes que estão entubados!

A negligência do Hospital da Guarnição com as vidas e corpos indígenas foi colocada em ato de forma dramática. Uma foto também estava sendo compartilhada no WhatsApp e no Facebook, que mostrava um avião em Manaus com profissionais da saúde em pé, cobertos da cabeça aos pés com equipamentos de proteção contra o vírus, retirando o corpo do falecido embrulhado num saco mortuário. Enquanto

²⁶ Grupo criado em 2018 após a realização de rodas de conversa com mulheres, principalmente indígenas, sobre violência na cidade de São Gabriel.



essa conversa acontecia no grupo de WhatsApp, as mulheres se solidarizaram com a jovem, enviando-lhe mensagens de ânimo.

Como as co-pesquisadoras desse caso, Elizângela Baré e Francineia Baniwa, têm insistido desde o início, o problema do qual os povos do rio Negro precisavam se cuidar não era “só” o vírus e a pandemia, mas também as medidas de prevenção, as práticas médicas e militares locais e regionais, e toda uma série de medidas governamentais que, de fato, foram levadas adiante.

A pandemia que chegou assim tão de repente, que ninguém sabia como que era, e do nada fecha tudo, passagem, as lojas, tudo, e o pessoal do interior que vinha pra cá pra comprar os mantimentos, alimentação, todas as coisas, tudo proibido de vir pra cá, eu sei que no interior só roça, caça, pesca, não tem como sobreviver também, né? Tem que ter outras coisas, material de higiene, então, comida mesmo, pra acompanhar, né?” (Vanda Cardoso, Piratapuya, 10 de junho de 2021, entrevista PARI-c).

Quando soubemos que a pandemia já estava no mundo, a gente tava com medo, particularmente eu e minha família procuramos um pajé, porque sempre meu pai falava, né, na época do sarampo, outros vírus que chegavam, eles já recorriam ao chá, ao benzimento, então quando a gente ouviu isso também, minha família já recorremos ao pajé aonde fechamos nosso corpo e então praticamente a gente já estava com o corpo fechado entre aspas assim, nós povos indígenas. E pra mim, quando São Gabriel fechou, entrou em estado de calamidade mesmo sobre o vírus, quando estava em São Paulo, primeiro caso no Brasil, primeiro caso em Manaus, primeiro caso em São Gabriel. Bom, quando foi o primeiro caso em São Gabriel foi o pior momento da nossa vida, da minha vida, é... eu como comunicadora tive que me preparar, na época eu tava na FOIRN trabalhando na Radiofonia, né, a radiofonia é um meio de comunicação que atinge mais de 300 comunidades, se a gente for analisar, são mais de 20 mil pessoas que a gente atinge, ou mais pra dizer a verdade. Então, foi meu papel naquele momento de falar via radiofonia pras comunidades dizendo que o COVID-19 já estava na nossa região. Pô, tive que parar uma meia hora pra me preparar e repassar isso para os nossos parentes, e onde os parentes não entendiam o que que era Covid, como que é, porque a gente assistindo na TV é uma coisa e os nossos parentes que não viam, que não sabiam, é... havia muito fake news na época também que eram informados então eles não sabiam se esse Covid era realmente uma doença perigosa, uma coisa de política ou de bruxaria, é muita coisa, né, então, como comunicadora tive que repassar sobre a chegada do COVID-19 na Radiofonia, que foi um momento difícil que eu passei no momento, e fora outros que foi a morte de nossos parentes, onde eu tinha que informar que nossos parentes havia falecido, eu passava



uns segundos, uns dois, três minutos sem conseguir falar, porque a lágrima vinha, falar, né, poxa, eu sou comunicadora, eu tenho que passar força pra eles e não ficar da forma que eu tava, né. Nos primeiros dias foi muito difícil, mas depois eu passei a lidar com a situação que nós estávamos vivendo e como comunicadora, sempre passando mensagem positiva pros nossos parentes e assim a gente conseguiu trabalhar num setor de comunicação. (Ednéia Teles, Arapaso, 10 de junho de 2021, entrevista PARI-c).

Assim, em rede e em coletivo, elas foram aprendendo e “passando a lidar com a situação” de calamidade e com os enormes medos e angústias. Como ajuda a lembrar Juliana Radler (ISA), os sentimentos mais catastróficos foram abrindo passo aos dados da calamidade e, em simultâneo, aos tecidos de proteção e de luta.

Assim, a gente realmente imaginava, e as pessoas de São Gabriel imaginavam, assim, uma tragédia talvez sem precedentes na história. E aí eu fiquei sabendo que tiveram choros coletivos, as famílias se despedindo, as pessoas muito desesperadas.

Quando deu aquele positivo, aquilo também caiu como uma bomba na cabeça das pessoas. E agora? Mas ao mesmo tempo também as pessoas falando “precisamos enfrentar e passar por isso”. E aí você vê que já começa os primeiros movimentos de trocas de receitas, né, das plantas, dos chás, dos benzimentos, ou dos povos é... que moram nas comunidades de se afastar e ir pro mato, como os Dâw e outros fizeram isso, vão pra perto das roças e pra perto das casas de farinha, como se fazia antigamente nas epidemias, né, eles iam pra mais longe e se isolavam da doença, né, a doença não é algo que você enfrenta, mas que você esconde dela, pra que ela não te ache, né. (Juliana Radler, não indígena, julho de 2021, entrevista PARI-c).

2. Proeminência do Cuidado. Uma intervenção cosmopolítica para atravessar o marco pandêmico.

Morais (2021, p. 23, 97) conta que no fim de tarde do dia 8 de março de 2020, um grupo de mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira (AM), estavam de mãos dadas em torno de uma caixinha de areia e de um vaso de cacto na orla da cidade. Era um ato público de protesto contra a violência e de celebração do dia Internacional da Mulher, que nas últimas semanas havia sido organizado sob liderança das mulheres indígenas da FOIRN. O convite para participar foi realizado por um grupo de WhatsApp e mobilizou também aliadas não-indígenas, como



jornalistas, trabalhadoras de ONGs parceiras e pesquisadoras. Nesse grupo foram também informadas sobre a II Feira de Artesanato e Produtos Rurais das Etnias Indígenas da “Cabeça do Cachorro”²⁷, em parceria com o Exército Brasileiro nos dias 7 e 8 de março.

Algumas pessoas usavam o microfone localizado em uma barraca central para convidar à feira ou para expressar seus chamados no marco do dia 8 de Março. Elizângela Costa (Baré) e Almerinda Ramos (Tariana), importantes lideranças do movimento indígena rionegrino, por exemplo, usaram em diversas ocasiões o microfone para falar sobre a importância daquele dia e que aquele era um ato em busca de seus direitos. Minutos depois, um homem ocupou o microfone para expressar a admiração que tinha pelas artesãs que, ao invés de ficar reclamando sobre violências e abusos, trabalhavam e garantiam seu próprio sustento. Tratava-se de um militar do Exército, fardado.

Enquanto a feira de artesanato acontecia, já no fim da tarde, cada mulher do círculo em torno do cacto, uma a uma, falava em memória de outra mulher morta e/ou violentada. Depois de falar, pegava um punhado de areia e colocava no vaso. Havia cartazes com frases que haviam sido circuladas pelo grupo de WhatsApp, tais como “o seu machismo me maltrata e me mata”, “seu fiu, fiu me abrocha!”, “sai pra lá machão!”, “em meu corpo não há igreja ou estado que coloque a mão”, “respeite as minas indígenas!”, “trabalho, sexo, corpo, maternidade: nós quem decidimos” e “nem a terra, nem as mulheres são territórios de conquista!”. Por fim, uma mulher Baniwa que em 2021 se tornaria coordenadora do Departamento de Mulheres Indígenas da FOIRN encheu a mão de areia e disse: “o cacto é uma planta muito forte, que consegue nascer entre pedras, suas raízes são penetrantes e, da mesma forma, vocês também o são”.

Sabia-se que o Sars-Cov-2 era já uma ameaça real, sabia-se que a pandemia e todas suas catástrofes associadas podiam chegar à “cidade mais indígena do Brasil”, mas não se sabia quando e de que forma. Ali, naquela tarde, entre lutas e

²⁷ Na Oficina de Promotoras Legais Indígenas, realizada em outubro de 2021, olhando o mapa da região, a liderança dona Miquelina Machado, Tukano, expressou seu incômodo com o nome “Cabeça de Cachorro”. Disse que isso era coisa de militar, e que cachorros não eram da região. Disse que o nome é “Cabeça de Onça” (Caderno de Campo, José Miguel Olivar, 2021).



alianças, nomeando, combatendo e atualizando as relações com as quais devem lidar no dia a dia, mulheres rionegrinas, sabendo ou não, se reagrupavam e fortaleciam para responder a um vírus que já estava presente, atravessando o rio e começando a circular pela cidade como mais uma ameaça do mundo “branco” e “civilizado” (Elizângela, 2021, p.4)²⁸.

Entender as respostas que um grupo social dá à pandemia, implica entender onde o vírus chega quando ele chega, com quais redes ele se conecta e como, que redes o recebem, capturam, transformam, moldam... e implica saber o que, em diversas escalas, é feito socialmente com esse vírus e com a pandemia. A resposta, pois, não é apenas uma resposta e não é apenas ao vírus ou à doença de escala global, mas é uma reelaboração localizada do marco pandêmico (vírus, doença, medidas, posições sociais, etc). Nesse caso, nosso interesse fundamental é avançar na compreensão de como no rio Negro, sob liderança das mulheres indígenas, foi construída uma resposta à COVID-19.

Quando da iminência da chegada do Sars-CoV-2 a São Gabriel, o poder executivo local seguiu, em boa medida, as recomendações internacionais de prevenção e controle da pandemia, muito baseadas em quarentena domiciliar, restrição das mobilidades, esvaziamento do espaço público e fechamento de comércios.

Com o novo cenário que se formava, as coordenadoras do DMIRN entenderam rapidamente que além da ameaça do vírus e das problemáticas antigas que enfrentam, era necessário estarem atentas aos efeitos que as medidas sanitárias já estavam causando nas famílias indígenas. Como abordado por Canalez et al. (p.30, 2020), a proibição da circulação entre cidade e comunidades, ou comunidades e sedes municipais, iria comprometer a rota de circulação de produtos agrícolas das comunidades rurais e o abastecimento dos produtos industrializados nas sedes municipais. Os autores reforçam que as medidas de distanciamento social deveriam garantir essas necessidades de abastecimentos. No caso específico de São Gabriel, as coordenadoras do DMIRN, em 2020, se atentaram que, com a proibição da circulação entre cidade e comunidades, as mulheres das 33 associações filiadas à

²⁸ Elizângela Costa, Baré, 27 de maio de 2021, entrevista PARI-c.



FOIRN não iriam conseguir levar seus produtos até a loja Wariró²⁹ e assim teriam seu “bem viver” e “autonomia” afetados. Elas, conhecendo seu território, perceberam rapidamente as consequências na dinâmica entre as comunidades e a cidade com os novos decretos que estavam sendo instaurados pelo município em decorrência da ameaça do vírus.

Elizângela Baré, então na coordenação do DMIRN/FOIRN, desde o início nos indicava as contradições expostas por medidas preventivas como o isolamento social ressaltando que “não eram do isolamento, e sim do coletivo”. Em outubro de 2021, durante a realização do filme “Conseguimos: as mulheres rionegrinas e a COVID-19”, ela lembrava: “Como é que nós vamos fazer isolamento social, como é que a gente vai guardar uma pessoa doente, como é que a gente vai afastar...? Porque nós, povos indígenas, quando tem nossa família doente em vez de a gente afastar a gente quer ficar bem pertinho, cuidando, dando remédio, dando chá... A gente vê que o Covid trazia essa diferença, né?”. Foi ela quem nos alertou aos riscos do deslocamento de indígenas às cidades provocados pelo pagamento dos benefícios sociais e agravados pelo Auxílio Emergencial³⁰. Também para o “esquecimento” de outros problemas que continuavam a afligir as mulheres indígenas rionegrinas: a violência, a invasão e o garimpo nos territórios indígenas.

Consciente das limitações e dos recursos da FOIRN, ao ter conhecimento da campanha Emanas³¹ (realizada por mulheres de Roraima) e antes de surgirem os primeiros casos de COVID-19 no município, Elizângela teve o desejo de criar uma campanha que pudesse arrecadar e distribuir alimentos, produtos de higiene, álcool em gel e máscaras para a população do rio Negro. Na segunda quinzena de março, uma vez que a utilização de máscaras era apresentada como uma forma de prevenir a transmissão do vírus, Elizângela e Janete pensaram: “vamos confeccionar

²⁹ Loja em São Gabriel criada pela FOIRN com o objetivo de geração de renda por meio da comercialização de trabalhos artesanais.

³⁰ O auxílio emergencial foi criado durante a pandemia da COVID-19 (Lei n. 13982/2020) como “medida excepcional de proteção social” com duração inicial de três meses e restrita a trabalhadores autônomos e mães solo cadastradas no Cadastro Único de Programas Sociais do Governo Federal (CADUNICO). O auxílio repassou durante dois trimestres o valor de 600 reais (cem euros) mensais per capita. A partir de outubro o valor foi reduzido pela metade e prorrogado até dezembro de 2020.

³¹ Disponível em <https://boavistaja.com/local/2020/07/01/campanha-arrecada-alimentos-e-kits-de-higiene-para-mulheres-em-vulnerabilidade-social/>. Acesso: 28/07/2021.



máscaras para enviá-las às comunidades. Vamos arrecadar cestas básicas, sabão. Vamos mandar para elas [mulheres do rio Negro] para não terem que vir para a cidade". O nome inicial pensado pelas coordenadoras do DMIRN foi a palavra em Tukano *Numiã* que em português significa mulher. Em conversas contínuas e descontínuas com suas aliadas do ISA, a jornalista Juliana Radler e a artista visual e designer multidisciplinar Raquel Uendi, e pensando na sua própria concepção enquanto cuidadoras da casa, da família e do território, surgiu a ideia do nome "cuidado", "nós cuidamos deste território". Dessa maneira, o DMIRN, longe de aceitar as (necro)políticas presidenciais, antes de obedecer passivamente às "recomendações sanitárias" e sem esperar a liderança dos *seus* homens, passou a preparar uma ação que pudesse contribuir com as condições de *resguardo*³² das 750 comunidades procurando garantir produtos que os "parentes" não conseguiriam estando isolados nas comunidades.

Desse modo, criaram a campanha "Rio Negro, nós cuidamos!", lançada no dia 29 de abril de 2020 (três dias após os primeiros casos confirmados no município). No vídeo de lançamento, filmado no *sítio* da Elizângela, Janete ressalta a importância de defumar a casa e fechar o corpo com benzimentos para se protegerem e encoraja as mulheres a permanecerem fortes. Elizângela lembrou que "mulher indígena é aquela que cuida da família, aquela que cuida das plantas medicinais, é aquela que cuida da roça, das crianças".

Os objetivos da campanha eram³³:

a aquisição de itens como: sabão, água sanitária, álcool gel, combustível, ferramentas de atividades agrícolas, kits de pesca, alimentos não perecíveis, como também serviços de comunicação e informação da Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro (Rede Wayuri): produção e impressão de materiais informativos, serviços de carro de som para zonas periurbanas de São Gabriel da Cachoeira, compra de 5 aparelhos de radiofonia, produção de áudios informativos nas línguas indígenas.

³² No dia 20 de agosto, em *live* produzida pelo ISA, Elizângela explica que o *resguardo* diz respeito a diversos tipos e situações de isolamento domiciliar. Posteriormente, Janete menciona que o *resguardo* também é feito por pessoa que pega alguma doença e precisa ficar em casa seguindo orientações do profissional de saúde ou do benzedor.

³³ Ver <https://noscuidamos.foirn.org.br/>. Acesso em 15 nov. 2020.



A fabricação e distribuição de máscaras foi um assunto fundamental na campanha. Elizângela e Janete compartilharam por WhatsApp diversas fotos de suas filhas produzindo máscaras, ressaltando que, por meio da campanha, outras costureiras foram convidadas para a produção de máscaras distribuídas na região.

Segundo Elizângela, olhando desde 2021, mais de 20 mil máscaras foram produzidas e distribuídas para os territórios indígenas, assim como para as equipes de saúde do DSEI e parentes na cidade de São Gabriel. Estas máscaras, em 2020, foram produzidas por 5 mulheres de quatro grupos étnicos diferentes (Baniwa, Baré, Tukano e Wanano) que já tinham algum conhecimento de costura, usando máquinas de costurar que foram adquiridas com o dinheiro da campanha e que circularam entre casas. Como veremos no depoimento a seguir e como vimos nas fotos que Janete e Elizângela compartilhavam em 2020, essas “5” mulheres são 5 redes de mulheres.

Para 2021, Vanda Cardoso, Piratapuya, lembra que ela e mais 3 mulheres foram chamadas a continuar a costura:

ano passado eu não participei; aí, esse ano, eu tava na FOIRN... Assim, eu sei costurar um pouco, quando era aluna até fiz um curso de corte e costura, a mãe costura, então, eu não sou aquela costureira que corta e costura, mas eu faço alguma coisinha. Então, eu tava na FOIRN naquele dia, e quando a Dadá [Dadá Baniwa, a partir de 2021 uma das três coordenadoras do DMIRN] (...) perguntou de mim se eu sabia costurar. E eu falei ‘eu sei’, então, ‘então você poderia costurar as máscaras’. Eu falei tá, tudo bem, eu tô livre, não tô fazendo nada, mesmo, em casa; não tô trabalhando, então vai ser uma coisa pra me ocupar em casa, e pra ajudar também, né, colaborar com a campanha, o Departamento. Então, cada uma ficou pra costurar dois mil máscaras, aí eu falei, tá. Aí minha mãe tava aqui naquele tempo, ela me ajudou, ela ajudou a cortar, e eu fui costurando. Aí minhas filhas também entraram nesse trabalho, uma botava elástico, outra amarrava, então o trabalho foi indo, sabe? Eu gostei. [É] uma coisa que a gente ajuda de coração, pensando nas outras pessoas. Aí então fomos o quê? 4 mulheres que fizemos essa costura, né? (...) É, quatro mulheres nas casas delas, uma delas sou eu. Aí a gente recebeu uma máquina de costura, recebemos pano, linha, materiais assim de costura, linha, elástico, as sacolas pra embalar, a gente costurou, a gente embalou numas sacolinhas tudinho, a gente entregava. E cada uma tinha que fazer duas mil máscaras. (Vanda Cardoso, 10 de junho de 2021, entrevista PARI-c).



Máquinas e materiais foram adquiridos e distribuídos com dinheiros arrecadados pela campanha, numa lógica de fortalecer a autonomia das mulheres rionegrinas – e do rio Negro – enquanto se combatia a pandemia. Esse enredo também nos ajuda a desenhar algo fundamental na história e na eficácia da campanha “Rio Negro, nós cuidamos!” e, em geral, da forma como no rio Negro a situação pandêmica foi reelaborada: as alianças, as redes, as *articulações*, as *parcerias* que atravessam a própria cultura, a região, a Amazônia e as fronteiras internacionais do Brasil. Juliana Radler, parceira do ISA, ajuda a entender essa configuração.

... as máscaras foram, acho que talvez, o ponto principal pra iniciar a campanha. Porque eu conheci lá em Manaus a Samela Sateré (...) A Samela Sateré começou uma articulação com a COIAB, e começaram a fazer máscaras lá na periferia de Manaus, as mulheres Sateré-Mawé. E aí eu entrei em contato com a Samela e o ISA foi o primeiro a comprar tipo 2500 máscaras de pano para mandar pra São Gabriel. E aí começa uma coisa... puts... e uma campanha para produzir mais máscaras? E a autonomia das mulheres para produzirem máscaras? Porque ao invés de comprar aqui, pô, manda pano, tá cheio de costureira indígena lá e tal e a Eli e a Janete conhecendo... vamos comprar máquina e tal. Então eu lembro... (...) O avião do GreenPeace nos ajudou muito e levou as máquinas de costura, um monte de elástico, um monte de tecido, pras mulheres produzirem máscaras lá. Então máscara foi a primeira necessidade, assim, que a gente viu clara da campanha. (...) Era uma coisa que enfim, distante da cultura, ninguém nunca usou máscara lá e tinha que fazer um trabalho de conscientização das pessoas usarem máscara. E aí começa máscara. Aí também pelas regras sanitárias, pelas recomendações, ah, álcool, passa álcool gel ou lava a mão. Aí foi sabão pra caramba também. O GreenPeace foi um que doou as primeiras barras de sabão. A gente ainda pensou também em produzir sabão, mas isso foi complicado de operacionalizar e tal. Aí se comprou muita barra de sabão e tal, né. Aí álcool gel também. (Juliana Radler, não indígena, 18 de junho de 2021).

Tecidos costurados por redes de mulheres fazendo máscaras com materiais adquiridos através da campanha e mobilizados por redes, linhas e aviões de parceiros e aliados do movimento indígena e do movimento de mulheres. Sem conseguir fazer um desenho rigoroso da rede que participou da campanha e da resposta rionegrina, e que foi em boa parte coordenada pelas mulheres, vale a pena mencionar, além do Instituto Socioambiental, os Médicos Sem Fronteiras,



GreenPeace, Aliança pelo Clima, os Expedicionários da Saúde, a Faculdade de Saúde Pública da USP, além de “muitos pesquisadores do Brasil e de fora, instituições parceiras, muita gente procurando e querendo doar, gente se oferecendo para traduzir em francês...” (Juliana Radler, não indígena, 18 de junho de 2021, entrevista PARI-c). Essa rede implicou um fortalecimento maior das mulheres, das quais Elizângela se destacou como porta-voz.

Infelizmente, revisando a história de 2020 e 2021, as memórias e as ações, nem o Exército, nem a FUNAI, nem a SESAI assumiram o lugar histórico de liderança ou colaboração que teria sido esperado. Pelo contrário, particularmente o Exército, representado pelo Hospital de Guarnição, implicou em ocasiões uma ameaça à saúde e ao bem-estar (como ficou evidente no caso da morte do tio da comunicadora da rede Wayuri e em inúmeras histórias locais de violência sofrida e na desconfiança generalizada que a população indígena sente sobre o HGU) ou um obstáculo para a intensificação de processos de saúde urgentes e para o cuidado promovido pela campanha.

...a gente tentou várias vezes ajudar e a gente recebeu um não. Fora da campanha, eu digo, em outras situações. A gente tentou ajudar e falaram ‘não, vocês não vão ajudar’. (...) Eu estive em diversas reuniões no CMA [Comando Militar da Amazônia] para botar intensivista dos Médicos Sem Fronteiras que participou da Covid na Itália, gente super experiente, que poderia ter ajudado no HGU. Mas o Hospital do Exército não quis. A administração do exército, né? Que administra o hospital, que é uma coronel. Não quis. Não pode, não vai. A OMSF [Organização Médicos Sem Fronteiras] em outras regiões do país também foi proibida de atuar em terra indígena. Em São Gabriel também foi, porque eles não puderam entrar em terra indígena e tiveram que atuar só na cidade (Anônima).

Por outro lado, um componente que resultou fundamental na campanha foi a dimensão da comunicação social. A aliada fundamental do DMIRN para a existência da campanha nos termos em que aconteceu, foi a Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro, a Rede Wayuri³⁴, sistema regional de comunicação e informação radiofônica e digital da FOIRN.

³⁴ Disponível em <https://foirn.org.br/rede-de-comunicadores-indigenas-do-rio-negro/>. Acesso em 28 jul. 2021.



Através da campanha, as mulheres ajudaram na mobilização da *radiofonia* da região, estratégia fundamental da FOIRN e adquiriram financiamento para a implementação de um *carro de som*; instrumentos que, junto às mídias e redes digitais, completaram um sofisticado circuito de comunicação e de informação que permitiu conectar fontes nacionais e internacionais de informação e de auxílio, com mais de 300 comunidades da região do rio Negro, em um complexo processo de traduções.

Através do *carro de som* alertaram a população sobre a importância de ficarem em casa, utilizarem máscaras e lavarem as mãos. Ednéia Teles, da etnia Arapaso, comunicadora social da Rede Wayuri que, sendo em 2020 agente do Setor de Comunicações da FOIRN (SETCOM), foi uma das lideranças desse processo e nos ajuda a entender o funcionamento desse trabalho.

Foram voluntários no carro de som, foram nove pessoas, éramos nove pessoas que estavam aí como voluntários, professores, juventude, é [a secretaria municipal de saúde] ... foram a classe que estive nos acompanhando. [O *carro de som*] é um meio de comunicação que eu acho que deve ser valorizado, que na cidade é muito difícil as pessoas ouvirem via rádio, né, rádio municipal ou outras rádios que poucos têm, então carro de som não, eles são obrigados a ouvir porque tá passando na sua casa, né, então, por mais que eles não queiram ouvir alguma coisa tá lá. [...] Teve uma época que a cidade parou mesmo, únicas pessoas que andavam na cidade eram segurança, polícia e a gente da comunicação via carro de som, onde levamos informação através de é... línguas, línguas co-oficiais, Baniwa, Nheengatu, até Yanomami também a gente rodava com o carro, né, e tudo isso foi graças ao, à Campanha "Rio Negro, nós cuidamos!". (Ednéia Teles, Arapaso, 10 de julho de 2021, entrevista PARI-c).

O trabalho realizado pelo SETCOM junto à Rede Wayuri de Comunicação foi fundamental para a disseminação de informações sobre a COVID-19 no município de São Gabriel da Cachoeira. Ednéia conta que algumas pessoas riam e diziam que ela e os voluntários que trabalharam no *carro de som* estavam com medo e que por isso estavam fazendo aquele trabalho, mas também lembra que outras pessoas a procuraram pedindo ajuda dizendo "Ednéia e equipe passa aqui na nossa rua que tem muita gente andando assim assado, faltam informações a eles", "Ednéia e



equipe a gente gostaria que vocês viessem falar mais daquele assunto que vocês tavam falando, têm idosos aqui que não entendem”.

O *carro de som* foi se tornando uma verdadeira entidade na luta urbana indígena contra a COVID-19; além de transmitir informações, ele virou um carro de pedidos de socorro, ajudou a mobilizar assistência e deu início a arrecadação de alimentos. Ele passava principalmente nas proximidades das casas lotéricas e bancos (onde há grandes aglomerações por conta do recebimento de benefícios sociais dos programas governamentais). Os áudios que divulgam no *carro de som* são orientações de profissionais da saúde famosos, como o doutor Dráuzio Varella, e menos conhecidos que trabalham no DSEI-ARN, na Secretaria de Saúde do município de São Gabriel, ou que são parceiros da FOIRN no âmbito acadêmico. Muitos destes áudios chegaram através de “várias parcerias que a gente aderiu pra trabalhar no *carro de som*, quando eu falo, assim, a parceria é tudo pra gente, tinha a FOIRN, tinha a Secretaria de Saúde, tinha o DSEI, o DSEI Yanomami também, DSEI Alto Rio Negro, e as escolas onde entraram em parceria com a gente, né, então tudo isso foi graças à articulação da FOIRN através do SETCOM, pra levar um profissional de saúde pra falar na Radiofonia”.

Tal trabalho de levar as informações para o público da cidade através do *carro de som* e para ser transmitido às comunidades pela radiofonia, implicou um trabalho de tradução múltiplo. Dos linguajares mais técnicos do campo biomédico, para as formas coloquiais gabrielenses e rionegrinas que tornassem a comunicação rápida e direta, e daí para algumas das línguas indígenas faladas na região. Note-se que esse trabalho só foi possível pelo esforço de décadas do movimento indígena (e do movimento de mulheres nele) de recuperar, ensinar e fortalecer suas línguas. No caso das mulheres, como dizemos, é parte das lutas do movimento “ter o direito de falar as nossas línguas”, como disse D. Cecilia de etnia Piratapuya, primeira coordenadora do DMIRN, na abertura da Oficina de Promotoras Legais Indígenas em SGC no dia 30 de setembro de 2021.

A gente procurava as pessoas, né, por exemplo, eu quando ia falar na Radiofonia, o médico tava falando lá sobre doença, remédio, tudo em palavras técnica, vamos supor, só pra você entender, né, ele



falava em é... Covid tá morrendo muita gente, tá tendo óbito, né, a palavra óbito, então um parente lá da comunidade, por mais que tenha atendimento médico e tudo isso, não sabe o que que é óbito. Então eu, sendo verdadeira, eu falava morte, né, de óbito pra morte rapidinho o parente vai entender, então a gente... traduzindo em português mesmo o nosso linguajar, a gente usava as nossas palavras, do nosso cotidiano, então pra mim ficava fácil pra falar pro nosso parente "olha parente, use máscara, faça isso, faça aquilo senão vai ter muita morte pela frente (risos), eu não falava óbito, então a gente tentava usar o nosso linguajar mesmo pra repassar aos nossos parentes, né, e também, por isso que a gente usava bastante é... áudios em português e em línguas, por exemplo, a Rede Wayuri falava textos sobre o uso de máscaras, isso, aquilo, aí a gente fazia outros áudios falando em Nheengatu [...], então falava em português e depois vinha tradução em línguas nos áudios, então ficava fácil das pessoas entenderem também, né, e esses mesmos áudios a gente colocava via radiofonia no microfone pras pessoas ouvirem nas comunidades, então isso também foi o ponto positivo onde a gente recebeu muitos elogios, Dulce, sobre essa forma da gente adaptar a comunicação aqui no rio Negro, né, onde as pessoas falavam "poxa [Comunicadora social], foi uma inovação e tanto essa questão que vocês estão passando via Radiofonia, a gente ouve em português e a gente não consegue entender, mas a gente já vai ouvir em Nheengatu, em Tukano, aí dá pra entender, agora falar em português realmente não dá pra entender", então foi esse formato que a gente aderiu pra passar comunicação pras nossas comunidades. Olha, teve um episódio esse ano de 2021, quando a gente foi lá pra uma rua, né, aí nós fomos lá, né, eu falei pra parar bem aqui, era comunidade de evangélicos, paramos e aí ficamos falando, falando e falando. O pessoal parou de trabalhar e veio um idoso, aí ele veio e falou "minha filha, num consigo entender o que vocês tão falando não, explica melhor pra nós", aí eu falei pra minha colega "bora colocar o áudio pra ele ouvir", "qual língua que o senhor fala?", aí ele falou "falo Nheengatu", "então a gente vai colocar em Nheengatu pro senhor", aí nós pegamos o áudio e colocamos bem no nheengatu, aí ele ficou ouvindo, aí ele falou "agora sim eu entendi" ele falou. É um ato assim tão simples, mas pra nós foi importante de ver a importância de um carro de som, ele falou "nunca ninguém fez isso com a gente, agora vocês têm que vir sempre" ele falou pra gente. (Ednéia Teles, Arapaso, 10 de julho de 2021, entrevista PARI-c).

Como efeito de todo esse trabalho, a Rede Wayuri de Comunicadores Indígenas ganhou uma menção honrosa, título de heróis globais da informação junto com a correspondente do *The New York Times* em Wuhan. Formada por 20 comunicadores indígenas, a Rede Wayuri foi eleita pela organização Repórteres sem Fronteiras (RSF) por conta de seu trabalho confiável em relação às informações



produzidas e divulgadas no *carro de som* através de áudios, dos vídeos e fotos que circularam nas redes sociais, especialmente, o WhatsApp.³⁵

No final, segundo Elizângela, somente a campanha conseguiu arrecadar mais de R\$150.000 para operacionalizar a ajuda a mais de 10.000 famílias na cidade e na região. Este dinheiro possibilitou a compra de cestas básicas, sabão, álcool gel, breu branco, tabaco, banners informativos, materiais e máquinas para a confecção das máscaras, gasolina para o carro de som e para deslocamentos através dos rios.

Por fim, para o final de maio de 2020, o DMIRN e a FOIRN começaram uma sequência de viagens que tiveram como objetivo a distribuição de cestas básicas e o melhor conhecimento das situações que estavam sendo vividas nas diversas calhas da região. Nos relatórios destas viagens consta que representantes da FOIRN e do DSEI realizaram três viagens entre os dias 27 de maio e 26 de junho de 2020 nas quais distribuíram aproximadamente 3.379 cestas básicas a mais de 2.500 famílias. A campanha também se atentou a enviar um total de 200 cestas básicas para mães solo, inclusive jovens, tanto para as que viviam nas comunidades como as que residiam na cidade. Cartilhas, banners e álcool em gel também foram distribuídos entre os agentes comunitários de saúde nas comunidades e sítios (FOIRN, 2020).

Então, essa campanha foi muito importante! A gente agradece muito as pessoas que ajudaram, colaboraram, pra que muitas famílias não passassem muita necessidade. E acompanhar assim, um pouco da campanha 'nós cuidamos', ver os Diretores de Referência [da FOIRN] juntamente com o Departamento das Mulheres levarem as sacolas de rancho pra lugares que até difícil acesso... Acredito que em todas regiões teve lugares que foi difícil chegar, mas chegaram. Eu acompanhei a viagem que fizeram daqui pra Iauaretê. Até a gente ajudou a carregar as sacolas do carro pra balsa, acompanhando a viagem, e vamos dizer que também pra chegar pra Iauaretê que mais tem trabalho, que tem a cachoeira de Ipanoré. Chegar em Ipanoré, desembarcar as sacolas, embarcar pra outra balsa, e ir entregando. Cada região teve suas dificuldades, mas com força, todo mundo chegou lá com ajuda de todo mundo, com ajuda dos moradores das comunidades, todo mundo recebeu, depois teve de novo, e assim a gente foi levando. (...)

Começou a distribuição em Urubuquara, né? De Urubuquara foram pra comunidades, comunidade das balsas, eles botavam as cestas básicas na voadeira, aí eles iam distribuindo as comunidade em

³⁵ Ver <https://www.acritica.com/channels/governo/news/rede-formada-por-comunicadores-indigenas-e-eleita-heroi-da-informacao-mundial>. Acesso em 27 nov. 2021.



comunidade, como já tinham a lista do total das famílias eles já levavam a quantidade certa pra distribuir, e assim foi indo, subindo o rio, o barco parou em uma comunidade ainda pra eles poderem entrar no rio Japú com os parente Hupdäh lá, que eu não entrei, a gente ficou no barco mesmo, então quem foi, foi aquele tempo a Diretora, Almerinda, junto com a Janete, né?

E a equipe da FOIRN e da FUNAI que entraram pra distribuir lá, aí de lá, subiram Iauaretê, chegaram no Porto, aí cada comunidade, cada vila, né, são dez vilas lá em Iauaretê cada capitão que a gente diz, né, que é a liderança de cada vila, aí recebeu pra cada família separado, foi separado as cestas pras famílias de cada vila, então, quem já tava lá, já levaram, quem não estava lá, o capitão mesmo levava e guardava na casa dele pra entregar depois. Aí ficou lá, aí depois ele ficou na balsa mesmo, aí pra eles poderem levar pro rio Papuri e pro Rio Uapés, também não acompanhei esse, não fui pra esses rios, eles que foram, a gente ficou em Iauaretê mesmo. (Vanda Cardoso, Piratapuya, 10 de junho de 2021, entrevista PARI-c).

Em fins de maio, o comportamento da pandemia parecia indicar um desastre. Porém, o terceiro relatório de viagens das mulheres que lideravam a campanha “Rio Negro, nós cuidamos!” (entre 16 e 26 de junho) informava que

durante a entrega se observou nas comunidades ribeirinhas, pelas próprias manifestações das lideranças locais, que a COVID já passou na maioria delas. Segundo os moradores, eles se curaram com remédios tradicionais da floresta e benzimento de pajés e cumuã. É notável que os profissionais de saúde do DSEI-ARN não conseguiram acompanhar os casos relatados. Em alguns casos estiveram ausentes de seus pólos base. Em outros casos, não tinham como diagnosticar e fazer acompanhamento uma vez que a doença não tinha tratamento convencional (FOIRN, 2020).

Segundo o relatório, as comunidades visitadas não aceitaram o uso de máscaras. Também na cidade, em julho de 2020, se multiplicavam casos de pessoas “curadas” pelo uso de remédios tradicionais, de chás, defumações e benzimentos.

Em uma região em que a circulação de pessoas, conhecimentos, artesanatos e dinheiro são centrais, as mulheres indígenas se mobilizaram para fazer circular, com seu próprio movimento e o de seus aliados, informações, máscaras, álcool em gel, chás e alimentos, tudo na expectativa de garantir o cuidado coletivo. As mulheres assumiram um protagonismo conectivo e rapidamente suas redes, na região inteira, foram ativadas. Nesse processo, o DMIRN/FOIRN assumiu um papel de liderança



regional. Além de ser uma crescente rede de pessoas, principalmente de mulheres, incluindo atores institucionais e diversas mulheres não indígenas, essa rede também conecta afetos, conhecimentos e estratégias ancestrais da cultura (como os chás e benzimentos, como a *Cestos de Conhecimentos* e a importância do *resguardo*), estratégias de acessibilidade à informação e novas *experimentações, aprendizados* e tensões.

3. Defumar, Benzer, Resguardar contra a COVID-19: Interculturalidades e Cestos de Conhecimentos

O nosso estudo de caso levantou também conhecimentos de plantas, de remédios, de benzimentos de proteção e de cura, bem como formas de lidar com a proximidade e a distância corporal/territorial, e formas em que tempos e saberes "dos mais velhos" foram recuperados para lidar com a nova ameaça.

Antes, durante e depois, por dentro e por fora da campanha "Rio Negro, nós Cuidamos!", entre cidades, distritos, comunidades e sítios, as mulheres indígenas compartilharam, por mensagens de texto no WhatsApp e em encontros presenciais, receitas de chás e benzimentos que geralmente vinham acompanhadas de relatos pessoais ou de pessoas próximas que conseguiram se curar da COVID-19 bem como apresentado no relatório de viagens da FOIRN, mencionado anteriormente. Uma senhora do povo Tukano, após fazer o isolamento social em um *sítio*, retornou à cidade com diversos remédios tradicionais e panelões de chás que foram distribuídos por seu marido, do povo Tariano, quando realizava benzimentos para as pessoas que estavam infectadas. Ednéia, do SETCOM, relata:

Quando soubemos que a pandemia já estava no mundo, a gente tava com medo, particularmente eu e minha família procuramos um pajé, porque sempre meu pai falava, né, na época do sarampo, outros vírus que chegavam, eles já recorriam ao chá, ao benzimento, então quando a gente ouviu isso, também, minha família já recorremos ao pajé aonde fechamos nosso corpo e então praticamente a gente já estava com o corpo fechado entre aspas assim, nós povos indígenas. (Ednéia Teles, Arapaso, 10 de julho de 2021, entrevista PARI-c).



Para superar o desespero inicial, a chave foi começar a “respirar na cultura”; recuperar a confiança nos conhecimentos tradicionais, na fortaleza dos corpos e territórios baseada em princípios de relação e em um sistema sólido de benzimentos. Esse “respirar na cultura” diz respeito a um modo de lidar com conflitos e violências através de recursos “próprios”, que já vinha sendo ensaiado nas mobilizações do DMIRN sobre violência (Olivar et al., no prelo, p. 78; Moraes, 2021, p. 116).

O “respirar na cultura” pode ser, seguindo a Elizângela Costa na sua última Nota de Pesquisa na plataforma PARI-c, o recurso a uma onto-epistemologia das *interculturalidades*, materializada na virtualidade do *Cesto de Conhecimentos*, que tem seu momento tecido no *kariamã*. Vejamos:

Vivemos um tempo cheio de escuridão, medo, desespero e preocupação, não sabemos como serão as nossas vidas depois de passarmos os momentos mais agudos da pandemia. Vimos que ela continua destruindo as nossas vivências, que há séculos foram se consolidando por meio de interculturalidades que foram impostas a nós, povos originários. Há 521 anos, passamos por processos de colonização que nos impõem a interculturalidade, deixando-nos cada vez mais próximos de uma sociedade cheia de malícias e desafios, por exemplo, o trabalho de proteger a natureza da destruição, poluição e invasões dos territórios. E essa pandemia atualiza a civilização — processo em que nós, povos rionegrinos, sofremos muitas mudanças em nossas culturas, línguas, mitos, formas de organização social. Percorremos diversos momentos nos quais fomos obrigados a aprender a cultura dos colonizadores. Principalmente para nós, mulheres indígenas, que ficamos com o dever de repassar tudo o que aprendemos para as gerações mais jovens, não foi fácil falar o português, escrever, conviver com novas formas de existência humana colonizadoras. Mas nós, mulheres indígenas, persistimos há décadas em nossos conhecimentos, não deixamos de repassar o que a nossa ancestralidade nos deixou, criamos estratégias de resguardo e de luta, para que a nossa geração não se esqueça de nossa identidade cultural, para que as nossas raízes não desapareçam. Tudo o que temos hoje é resultado de muitas lutas, resistências e estratégias de resguardo das nossas práticas, como mitos, culturas, conhecimentos ancestrais, lendas, artesanatos (COSTA, 2021)³⁶.

Para Costa, as *interculturalidades* são algo do qual as mulheres rionegrinas estão compostas (no prelo, p. 3). Não é uma composição pacífica nem dada, trata-se de uma composição que precisa ser trabalhada, costurada, constantemente reelaborada a partir da própria “cultura” - que é uma *interculturalidade*. Não há

³⁶ Disponível em <<http://www.pari-c.org/artigo/78>>. Acesso: 29/01/2022.



qualquer romantismo ou neutralidade na *interculturalidade*. Como se vê no percurso da nota, *interculturalidades* são ao mesmo tempo imposições e potencialidades aprendidas, efeito de um processo colonial que começa na famosa chegada de tropas peninsulares, que se expandiu com força no século XX (em particular com agentes missionários salesianos, comerciantes, militares e "peões") e que ainda continua como forma de governo e de controle territorial. *Interculturalidade*, aqui, tem a ver com a experiência colonial da morte, dos adoecimentos, das violentas transformações geracionais, do apagamento de línguas (como a Baré, da etnia da autora) e de outros saberes, práticas e materialidades próprias das culturas originárias, ao mesmo tempo que com a imposição e o aprendizado - a apropriação - de elementos culturais "brancos", inclusive associados a alimentação e à reprodução biológica. Justamente, o caso da trajetória de perda da língua Baré e da incorporação e apropriação da língua Nheengatu como língua indígena, parece um bom recurso para entender estas *interculturalidades*. Dessa forma, é com e apesar, por, através e contra essa experiência de *interculturalidades* (que além de tudo são múltiplas) que a política indígena, e das mulheres indígenas rionegrinas, se torna possível e necessária enquanto composição.

Em uma série de conversas gravadas com Dulce Mendes Morais em 2021, Elizângela elabora mais seu pensamento e nos leva direto para outro dos conceitos centrais desse estudo de caso, os *Cestos de Conhecimentos* - que se articula com a proposição de entender a resposta das mulheres rionegrinas à COVID-19 em termos *cosmopolíticos*. Descrevendo as conversas formativas com seus filhos, Elizângela comenta que falava para eles:

Você tendo formação, você vai viver no mundo do trabalho do branco. Você não tendo formação, você vai ter que trabalhar do mesmo jeito, né!? Mas só que aí nós temos um especial... Eu falo assim, eu sempre brinco com os professores: "nós professores indígenas, nós somos muitos especiais! Sabe por quê? Porque nossos conhecimentos são imensos! Nós temos. E nós temos... os deles! Ao contrário deles! Eles têm o deles, eles não têm o nosso! "Nós, não!", eu falei, né? A gente, nós temos esses dois, é dois ou três, quatro, cinco, seis conhecimento que a gente carrega, né? (...) Eu falei pra eles, "a gente só trabalha pela parte da manhã; pela parte da tarde, ele tá pescando, ele tá acompanhando a esposa dele na roça ou ele tá fazendo canoa... ele tá fazendo remo... nessa hora, ele tá



repassando conhecimento pros filhos ou praqueles que estão visitando ele lá naquele momento, fazendo o trabalho dele”. (...) daí o outro período ele... quer ler, escrever, somar, né? Português, principalmente, como eu falo, né? Colocar dígrafo, separar dígrafo, tirar da sei lá o que, sílaba, trissílaba, polissílaba, monossílaba e é um milhão de coisas, né? E eu falei pra eles, então, “e pra gente não”, né? Então isso a gente tem assim um... (...) Acho que qualquer formação que um indígena vai fazer, ele só precisa mesmo adequar aquelas regrinhas pra ele poder... né?, “botar ele naquele quadradinho”, que eu falo, né? “Caixinha separado”. Agora nós, indígenas, a gente não tem caixinha separado. Nós temos Cestos de Conhecimentos, amplos, diversos! De várias maneiras podem ser ensinado, né? (Elizângela Silva Costa, Baré, 26 de abril de 2021).

Elizângela Silva Costa dedica uma Nota de Pesquisa inteira na PARI-c aos Cestos de Conhecimentos (Costa, 2021)³⁷. Ali a autora explica que estes *cestos* são especialmente das mulheres e que tem seu espaço fundamental de fabricação durante o *resguardo* do ritual de *kariamã*. Assim, antes de ‘entrar’ nos *cestos*, entendamos a relação com o *Kariamã*. Elizângela continua, ainda, em conversa com Dulce Morais:

“Meu *kariamã*”, falei, “eu fiquei sentada um dia”, falei, “e uma noite. Ouvindo história... história do universo!”, falei para eles [filhos]. “Que eu não posso contar pra vocês”, eu falei. “Por isso que eu tenho essa cabeça que eu falo! Quando eu quero falar eu falo mesmo”, falei. Porque eu, eu aprendi minha cultura, meu pai explicou pra mim do início até final! “Eu chorava!”, falei. “Mas eu escutava tudo que meu pai ensinou!”, falei. “Meu pai contou tudo como esses povos indígenas nasceram”, falei. “Que às vezes a gente não tem coragem de escrever!”, falei. (...) “Meu pai contou tudo!”, falei. “Como nasceu, como que cada um, como que nós nasce filho... como que nós nascemos nessa terra”, falei. Como que nasceu as maniva, como que nasceu as mandioca, ele falava tudinho. Ele dizia que nós mulheres a gente precisava saber de cor nome das maniva, falei. “Porque a gente tava nessa, nesse período que nós tava passando”, falei. “Nós estava preparado pra gente ter marido. E procurar marido bom!” (Elizângela Silva Costa, Baré, 26 de abril de 2021).

Assim, é nesse processo de formação que os Cestos de Conhecimentos crescem e se fortalecem.

Foi relacionando essa experiência do *kariamã* com a nossa forma de responder à pandemia de COVID-19, que cheguei na ideia de Cesto de Conhecimento. Durante a pandemia, pudemos aprender e colocar

³⁷ Disponível em <http://www.pari-c.org/artigo/33>. Acesso em 29 nov. 2021.



em prática os ensinamentos sobre o uso das plantas medicinais. Essa fatia de conhecimento advinda do *kariamã*, juntamente com os benzimentos e a defumação com resinas, foram fundamentais para as mulheres do rio Negro se *resguardarem* e cuidarem do *resguardo* de suas famílias e comunidades. Os Cestos de Conhecimento no rio Negro são diversificados, compartilhados entre diversas mulheres de diferentes etnias. São conhecimentos ligados às pessoas mais velhas como pajés, parteiras, artesãos, conhecedoras das plantas medicinais, entre outros. Por isso, nós povos do rio Negro valorizamos as existências desses anciões e anciãs, porque eles são os detentores dos conhecimentos diversificados.

Com a chegada repentina da pandemia em nossas famílias, comunidades e territórios, pude observar o desenvolvimento das mulheres em busca de cura e proteção, e entendo isso como derivação e parte do *kariamã*. Aprendemos como se faz o *resguardo*, como nos proteger além de como e quando devemos fazer uso desses ensinamentos.

Já o Cesto de Conhecimento se apropria de um dos ensinamentos aprendidos durante o ritual do *kariamã*, especificamente sobre as plantas medicinais e o momento do *resguardo*. O Cesto é, portanto, parte do *kariamã*. Com a chegada da pandemia, esse Cesto ganhou vida, ganhou proteção, ganhou a prática e o uso do conhecimento para o cuidado de nossas famílias, conhecidos e parentes. Além disso, o cesto — recipiente que é tecido por nós, onde guardamos e transportamos coisas — é a arte mais utilizada pelas mulheres rionegrinas. E o ato de tecer juntas é um momento muito importante para nos encontrar, conversar, resolver conflitos (...). Desde crianças, ao nascer, na hora do benzimento, começamos a formar o nosso Cesto e aos poucos ele vai aumentando para assim ser repassado para as próximas mulheres; igual a uma árvore que nasce, cresce e se reproduz, esses conhecimentos são reproduzidos. No rio Negro, nós, mulheres indígenas, lutamos para deixar a nossa cultura viva e fortalecida, como as nossas línguas, mitos, artes, danças e conhecimentos. (Fragmentos de *Mulheres do rio Negro e seus Cestos de Conhecimento durante a pandemia de COVID-19*; Costa, 2021)³⁸.

Agora, para favorecer um mergulho ainda mais detalhado nestes *cestos*, *resguardos* e composições *interculturais* (no sentido dado por Costa) que sustentam *resguardos*, *defumações* e *benzimentos*, recorreremos a um texto especialmente preparado para esse estudo de caso pela pesquisadora Baniwa e doutoranda em antropologia social, Francineia Fontes. Neste texto estão explicitadas configurações e formas de eficácia dos *cestos* durante a pandemia de COVID-19, quando remédios, benzimentos, defumações e cercamentos foram amplamente experimentados,

³⁸ Disponível em <http://www.pari-c.org/artigo/33>. Acesso em 29 nov. 2021.



usados e trocados. Além do mais, o texto, produto do trabalho de pesquisa de campo de Fontes, se configura num registro precioso para olhar este caso desde a conexão, densamente mítica, entre o Rio de Janeiro (o Lago de Leite), São Gabriel da Cachoeira e a comunidade de Assunção, no rio Içana.

"Nós soubemos da notícia através da mídia (televisão), as notícias vistas foram de quando a doença estava na China e em outros países, no outro lado do mundo. Em pouco tempo havia chegado ao Brasil e, quando menos esperamos havia chegado em Manaus-AM, e no piscar de olhos havia chegada na cidade mais indígena do Brasil (São Gabriel da Cachoeira, na terra dos 23 povos indígenas do rio Negro)", disse Francisco Fontes.

Soubemos que o vírus estava em São Gabriel da Cachoeira, pois o pessoal do movimento indígena do rio Negro – FOIRN, por meio do setor de comunicação da instituição, passaram através da radiofonia informações para a comunidade de Castelo Branco, sobre a chegada da COVID-19 em São Gabriel da Cachoeira. Um parente que estava na comunidade de Castelo Branco trouxe a informação dizendo que já havia chegado o vírus na cidade, mas depois soubemos que o pessoal da comunidade de Belém, estavam contaminados pela COVID-19, complementou o sábio Francisco Fontes.

Através da radiofonia nossas lideranças acompanharam a chegada nas comunidades vizinhas tanto acima e abaixo, a única comunidade a não contrair era a nossa comunidade, Assunção, pelo isolamento que teve entre as famílias. Mas devido à presença do Ambulatório das Filhas de Maria Auxiliadora, não teve como fechar completamente, pois para Rio Içana, é uma referência de atendimento à saúde para as pessoas que precisavam de medicamento.

A agente de saúde indígena da comunidade, Dinéia Fernandes, disse: "Quando a COVID-19 chegou nesta comunidade, foi bastante assustador para os moradores, pois, antes assistíamos na televisão sobre essa doença e pensávamos que não chegaria aqui na comunidade Baniwa. Diante disso a comunidade fez uma reunião com todos os comunitários para redigir um documento, ou seja, dizer nesse documento como ficaria a comunidade de Assunção, quais seriam as regras a cumprir durante essa pandemia. Uma das regras é que os moradores de Assunção



não viajassem a São Gabriel da Cachoeira nesse período, mas existiam pessoas que desafiavam as lideranças e viajavam a São Gabriel da Cachoeira para comprar as cestas básicas para o consumo das suas famílias”.

Ainda complementou afirmando: "Assim que chegou nesta comunidade, acionamos diretamente para os Expedicionários da Saúde, porque a irmã Rosalia Lapo conhecia os médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem dessa equipe. A única coisa que faltou de imediato para nós agentes de Saúde, foi ter uma orientação específica sobre uso de remédios caseiros para nos proteger e produzir os anticorpos, ou sobre uso de máscara. Eles não tiveram orientação no início da pandemia, mas depois de meses, finalmente receberam as orientações e de forma adequada”.

O ambulatório recebeu bastante medicamento vindo dos Expedicionários da Saúde, justamente para combater a doença. Os equipamentos chegaram via aérea na comunidade: 4 tanques de oxigênio, 4 nebulizadores, colchões e 5 redes. E nesse mesmo período vieram os médicos para fazer treinamento dos agentes de saúde. Os equipamentos foram essenciais para o salvamento de muitas vidas de nossos parentes da comunidade e de outras comunidades. O ambulatório ficou cheio com 12 pacientes, não cabia mais no espaço do ambulatório”, disse a Dinéia.

Cada família foi para seu sítio³⁹ fazer isolamento social, seguindo as tradições. Alguns quando souberam que já havia chegado na comunidade, retornaram dos sítios para comunidade, e na qual foram informados de que não haveria remédio para a doença, a única forma de se cuidar era tomando chás com ervas caseiras.

Com isso, começaram a fazer chás com as seguintes plantas: "tukandira kaá⁴⁰", "dente de alho", "boldo ráwa⁴¹", "limão", "aspirina ráwa⁴²" "pirarucu apekú,⁴³". Além de tomar "saracura" que serve como anticorpo, segundo os sábios deixa seu corpo forte, combatendo e protegendo da doença. E eles tomam banho com folha de

³⁹ Onde têm suas roças.

⁴⁰ Folha de tucandera (planta), tem um aroma muito forte.

⁴¹ Folha de boldo.

⁴² Folha de aspirina (planta).

⁴³ Folha de pirarucu (planta).



"tukandera kaá" e tomam uma colher na hora no banho. Usam para tomar banho também o "tachi"⁴⁴. Isso foi feito durante todos os meses, durante o isolamento nos sítios e na comunidade. Depois de um longo dia de trabalho na roça, na hora de tomar xibé e comer quinhanpira, conversei com Dona Lúcia, a mulher que mais fez chá durante os meses, e descobri que também tomaram para se proteger da COVID-19, a "água da vida"⁴⁵ com limão. Além de todos os remédios caseiros usados, tem o benzimento que foi também a peça fundamental na cura e na proteção, contra essa doença, usando "cigarro, chicantá, breú e karanha", usados para se defumar e servindo como armas para o corpo. Quando defumamos as pessoas, elas ficam protegidas e seus (nossos) corpos ficam invisíveis para a doença.

"O benzimento veio junto com Ñanpirikoli desde a origem do mundo, quando ele se encontrava em perigo naquela época, ele deixa seu corpo invisível, pois o Ñanpirikoli tinha quatro tipos de camadas de escudo de proteção. O Ñanpirikoli já tinha seu liwapere⁴⁶ e o deixa em sua frente, outro é popamale⁴⁷, tece e o deixa em sua frente e em seguida tece o litopemali⁴⁸ e deixa a sua frente e por último tece o yalawa⁴⁹ e deixa na sua frente. O Ñanpirikoli sempre carrega o seu liwapere, no caso de popamale, litopemali e o yalawa são objetos invisíveis, usado apenas no benzimento. Hoje, os sábios citam os mesmos nomes de escudos de proteção do Ñanpirikoli, para nos proteger hoje de doenças como a COVID-19.

É com esse liwapere que benzedor cobre o corpo da pessoa para proteger-se dos males do mundo, pode ser de doenças ou de pessoas invejosas. Eles podem te ver mais não podem fazer nada, pois a pessoa está dentro, e não pode alcançar. Depois lembramos de Makolitete⁵⁰, esse sapinho é muito difícil de ser encontrado, ouve-se o seu canto, mas não os vemos. É assim que o benzedor deixa o corpo da pessoa contra as doenças, todos os tipos de perigo. Usa-se o mesmo benzimento

⁴⁴ Formigas pretinhas; possuem aroma muito forte, pegam as formigas com ovos e a casa, amassam tudo numa vasilha e depois tomam banho.

⁴⁵ Urina.

⁴⁶ Uma peneira, que era o escudo de proteção de Ñanpirikoli. Toda vez que ele ia para qualquer lugar, sempre carregava seu liwapere na sua patrona.

⁴⁷ Esteira invisível feita de paxúba.

⁴⁸ Esteira invisível feita de arumã.

⁴⁹ Esteira invisível feita de bambú.

⁵⁰ Um tipo de sapo pequeno, bastante invisível aos nossos olhos.



para as pessoas que vão viajar para lugares distantes, deixando para seu corpo, ao corpo de makolitete, para ficar bem escondido, sempre usando o cigarro. Dentro do benzimento também lembramos do Korawali⁵¹, sapinho que jamais é visto pelo ser humano e vive nas cabeceiras de igarapés, nunca é visto aos olhos nu, escutamos seu canto, mas não os vemos. Deixamos esse sapinho no corpo da pessoa, pois esse sapinho é invisível, da mesma forma o corpo da pessoa fica invisível para a doença, ou seja, fica bem protegido”, disse o benzedor Francisco Fontes.

O benzedor também cita o mawá⁵², esse sapinho vive na subida das serras ou nos grandes troncos das árvores, e jamais é visto. Quando uma forte doença chega, não consegue afetar a pessoa, pois deixaremos o mawá no seu corpo, e fica protegido, pois fica invisível, e não consegue encontrar o corpo da pessoa. Pois a pessoa está dentro de um objeto, e não se pode tocar e nem alcançar. É assim que o benzedor deixa ficar o corpo da pessoa.

Outro escudo é o Doito⁵³, esse tem quatro camadas de proteção, esse animal é difícil de ser visto na mata, é raro conseguir ver a distância, pois ele muitas das vezes consegue ficar bem escondido e um outro é korowa⁵⁴, essa ave tem quatro camadas de proteção também, na mata muitas das vezes passamos perto, mas não a vemos”, disse meu pai.

Para proteger a casa no benzimento usamos o liwapere de Ñanpirikoli, para cobrir a casa: da doença, das pessoas invejosos, dos yopinai e o benzedor cobre toda casa com liwapere do nosso criador, assim a casa ficará bem protegida dos perigos das doenças, do mal olhado, assim os inimigos não poderá vê-lo por dentro. Para proteção individual, eles deixam o Dzawi Iraine⁵⁵, perto da sua porta ou no caminho da sua roça para ser seu protetor, quando a pessoa do mal chegar perto da pessoa protegida a onça vermelha pula na pessoa e pessoa ficará assustada que não pensará em fazer o mal, com esses animais o nosso corpo fica protegida da doença.

⁵¹ Sapinho que vive nas cabeceiras dos igarapés.

⁵² Certo tipo de sapinho.

⁵³ Veado.

⁵⁴ Ave chamado Uru.

⁵⁵ Onça vermelha.



Na fala do benzedor Chico Fontes, disse, "essa doença chamada de COVID-19 não afetou muito nós povos Indígenas do Alto rio Negro, porque temos esse nosso benzimentos para nos proteger dessa doença, por que nós acreditamos na nossa sabedoria que o próprio Ñanpilikoli deixou. E como isso combatemos essa doença". Ele ainda disse "a doença tem dono, seu dono é uma pessoa, por isso o benzimento que usamos, tanto para humanos e como outras doenças, escondemos o nosso corpo, usando as proteções para nos defender".

O benzimento é feito com cigarro⁵⁶, quando o sábio começa a benzer, usa as seguintes palavras para proteção, lembrando de alguns objetos importantes para defumação, que são: liwetokaire eeno⁵⁷, litedakaikane kalitadapa⁵⁸ e litakokaikane towelifeli⁵⁹, após o benzimento as mulheres pegam uma panela velha, coloca carvão acessa dentro, e coloca karanha dentro, e vai sair muita fumaça, e essa fumaça vai passar pelo corpo todo, e soltando seu cheiro muito gostoso de proteção. Essas são linguagens usados no mundo invisível do benzimento para nos proteger de todo perigo, deixando para nós, corpos de animais que são invisíveis, e com isso o nosso corpo de torna invisível para a doença, além de deixar os escudos de proteção do Ñanpirikoli. Protegemos nossos corpos e protegemos as nossas casas também.

A agente de saúde disse "o Ambulatório de Assunção foi e continua sendo um ponto de referência para os Pólos Base do Distrito Sanitário Especial Indígena e nesse período chegavam os médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem no ambulatório fazendo resgates dos pacientes vindos de outras comunidades próximas e distantes. Em uma conversa com médico do Expedicionário, dissemos que estávamos usando os nossos saberes indígenas, como por exemplo o benzimento. Nesse mesmo período começamos a falar da importância dos remédios e muitas pessoas começaram a preparar remédios e chás e levaram para os agentes de saúde para ambulatório para eles cuidarem dos pacientes. Foi uma solidariedade de parentes para parentes. Pedimos para os benzedores benzer os nossos pacientes,

⁵⁶ Usam para benzer outros objetos, eles benzem o cigarro, para depois soprar fumaça nos objetos, sejam bréu, karanha, chicantá, água, remédios e pessoas.

⁵⁷ Karaãña, breu e chicantá, dentro do benzimento são chamado de cocô do céu.

⁵⁸ Leite de árvore, se referindo a soiva karãña, na língua do benzimento.

⁵⁹ Lembrando da ave japú, pois o breu é parte do nariz, na hora do benzimento quando benzi breu, eles pensam no surgimento do breu e de onde veio.



muitas vezes defumei este local e a nossa comunidade, então tudo isso, ajudou a combater essa doença”, disse a Dinéia.

Com essas medidas de prevenção, as comunidades indígenas do Rio Içana, ficaram 3 meses sem se deslocar das comunidades à cidade de São Gabriel da Cachoeira, disseram que por três meses, ficaram sem ver ou ouvir motor de polpa e nem motor rabeta descendo ou subindo, simplesmente o rio ficou em silêncio, pois o medo tomou conta das pessoas e também respeitando a orientação do decreto que foi feito pelo Comitê de Prevenção e Enfrentamento ao Novo Coronavírus (COVID-19).

A comunidade Assunção do Içana, assim como as demais comunidades sofreram muito com a chegada da doença, pois são mais de 70 famílias, aproximadamente 400 pessoas, e há uma carência muito grande na área da assistência à saúde. Todas as pessoas da comunidade contraíram a doença, mas para a maioria foi uma gripe fraca. Contudo, tiveram casos graves, como o do Sr. Jorge Idalino e do Sr. Laureano, que precisaram ser removidos a São Gabriel da Cachoeira em estado grave. D. Isabel assim como outras pessoas tiveram estado grave, mas com ajuda da equipe de saúde da comunidade conseguiram se recuperar, sem precisarem ser removidas à cidade. Tivemos grandes perdas de parentes Baniwa de outras comunidades, que se foram pela COVID-19. Por fim, o que mais nos preocupa são sintomas que ficam na pessoa, sequelas, como dor de cabeça, entre outros.

O Sr. Francisco Fontes disse “pela televisão vimos muitas mortes a cada dia e isso nos fez sentir muito medo, medo de morrer. Vimos que era muito perigoso, isso fez com que pudéssemos ir para nossos sítios e se isolar; era único meio de não contrair a doença e isso me fez lembrar de outras doenças do passado. Mas quando de fato a doença chegou na nossa comunidade Assunção, vimos que era uma gripe e que pelo fato de estarmos todo dia tomando remédio, nos ajudou bastante a ficarmos fortes. Mas pelo mundo a fora vimos de fato que era muito forte, pois eles não têm remédios como nós”.

Ele continua: “os Yalanawi [brancos] quando nascem, eles não recebem nenhuma proteção ao nascer, por esse motivo os seus corpos ficam frágil para



qualquer tipo de doença; nós indígenas somos diferentes nós nascemos com benzimento (cigarro) com proteção. Quando nascemos, o pajé ou benzedor já sopra cigarro benzido no seu corpo, protegendo o seu corpo de seres invisíveis e de outras doenças do mundo, daquele momento ele esconde seu corpo ao nascer. Ao longo da vida seu corpo também vai sendo protegido contra os males do mundo através do benzimento, usando sempre cigarro para proteger seu corpo”.

Quando chegou a doença na região do Alto rio Negro, por medo de contrai-la, “Todos os benzedores, rezadores e pajés invocaram proteção aos nossos deuses pedindo proteção contra a COVID-19, e esse encontro de diversas línguas e benzimentos, acredito que isso enfraqueceu a doença; pois foi um misto de benzimentos feitos pelos povos Baniwa, Tucano, Baré, Yanomami e outros povos do Alto rio Negro. Esse território foi defumado pelo breu e cigarro, com isso protegemos a nossa casa, usando nosso escudo invisível, com nossa sabedoria enfraquecemos essa doença tão mal”, disse Sr. Francisco.

A dona Lúcia Emílio relatou do seu empenho durante meses preparando remédios caseiros. Ela foi muito importante no cuidado não só para sua família, mas para outras pessoas também, ela fazia chá todo dia e dava para cada um tomar pela manhã e pela parte da tarde. Pegava folhas de plantas para banho que eram próprios para se protegerem contra a doença. Dona Lúcia foi uma mulher, mãe e avó corajosa, pelos cuidados que teve com seus parentes, ela reconhece que o papel dela foi muito importante no cuidado e no manejo de plantas no combate à COVID-19. Ela lembrou de como foi tomar água da vida com limão dizendo que isso era santo remédio. Ela disse que foi atrás de tucandera (formigas) na mata, levou ao fogo para torrar e depois socou para colocar no chá junto com outras plantas como jambú, mel, aspirina, alho, canela de jacamim, casca de carapanã íwa.

Durante a pandemia percebemos a importância do isolamento e seguir os protocolos de prevenção, inclusive na comunidade, apesar de ser uma realidade muito diferente da cidade. Viver em comunidade prevalece a coletividade, e a pandemia fez isso ficar cada vez mais visível, na troca de saberes quando se diz ‘cuidar do próximo’ e compartilhar com outros seus conhecimentos. Por esse motivo, cada um se isolou em seus sítios e cuidando de seus familiares. E nesse tempo, sem



escola, sem igreja, sem estar em comunidade, eles viveram como antigamente, quando não havia nada de escola, onde tinha apenas o seu modo de viver, ensinar e aprender. O isolamento mostrou isso para os nossos filhos; outro lado da moeda: o "aprender vendo e fazendo", que são as atividades práticas do "bem viver e do viver bem".

Meus pais foram se isolar para nosso sítio Jacaré (abaixo da comunidade Assunção), juntamente com mais duas famílias. Estavam aproximadamente em 18 pessoas, e nesse tempo é como se fosse vida na roça. É pescar todo dia, ir para roça (capinar e arrancar mandioca), fazer farinha e beiju, coletar frutas no mato, fazer canoa, ir para pescaria. Quanto aprendizado tiveram nesses meses, sem se preocupar em retornar para sala de aula ou ir para igreja. Meu filho aprendeu muitas coisas com meu pai e irmão e minha filha aprendendo com minha mãe a cuidar da roça. Que vida maravilhosa meus filhos tiveram em viver sem escola, mas sim aprender tudo sobre a nossa vida milenar e usufruir da liberdade de aprender coisas da nossa realidade, o que é muito importante para crescimento de cada um.

A notícia muito boa foi a reativação dos sítios. Antes do isolamento, os sítios eram apenas um matagal e só tinham roças. Mas hoje, nos sítios que eram só matagal, tem casas de palha (karanã), plantações de frutas e muitas roças, que se tornaram a morada agora das famílias. E em cada sítio tem placas dizendo que é proibido aglomeração.

Eles afirmam mais uma vez, que o maior meio de comunicação foi a televisão, radiofonia e áudios enviados pela Rede Wayuri. Eles se perguntam como é a aparência da COVID-19, pois na nossa cultura todas as doenças têm aparências próprias em outros mundos. Ficaram curiosos para saber como era, pois chega de forma invisível. Eles receberam notícias sobre perdas de parentes, por meio de outras pessoas e não puderam se despedir deles. O Sr. Francisco (meu pai) disse em meio a uma voz travada: "disse para mim mesmo, que se meu filho morresse pela doença, faria de tudo para ter meu filho e enterrar com dignidade; bateria boca com os profissionais, mas traria de volta o meu filho. Ninguém me impediria, pois a minha cultura é diferente a dos brancos". Isso me doeu ouvir, pois tenho certeza



que é a sensação que todos sentiram e sentem, principalmente os que perderam seus filhos, pais e amigos para essa doença.

Os mais velhos da comunidade admiram todos os profissionais de saúde do mundo todo, que estão na linha de frente, salvando vidas nesse tempo tão difícil, quando eles assistem televisão, as mulheres choram, quando os profissionais perdem seus familiares ou quando não conseguem salvar seu paciente, mas pessoas sentem a dor deles. Ouço até agora eles dizendo "Deus proteja cada um desses profissionais e seus familiares, eles precisam estar vivos e com saúde para continuarem salvando vidas", e muitas vezes com lágrimas nos olhos, pois o que a mídia passa, muitas das vezes é assustador. Assim como me disse a agente de saúde Dinéia "não tive essa escolha de deixar minha comunidade para fazer isolamento, pois fui ajudar na linha de frente, ensinando fazer chá com os nossos remédios caseiros, levei o cigarro benzido para defumar os pacientes, visitar os parentes em suas casas, receber pessoas de outras comunidades. Agora a nossa preocupação como agente de saúde é sobre a Vacina. Essa vacina somente veio para os de 18 anos para cima e os nossos adolescentes, crianças e gestantes como ficarão? Eu como pessoa que trabalha no ambulatório fico muito preocupada com isso. Mas a notícia boa é que as pessoas dessa comunidade já foram todos vacinadas, com graça de Deus. E essa vacina veio nos proteger dessa doença e vamos continuar fazendo e tomando os nossos remédios caseiros para ajudar essa vacina", ressaltou a Dinéia sobre a continuação dos cuidados com a saúde.

E agora a nossa comunidade de Assunção aos poucos está voltando a ser como era antes. Essa doença tem os dois lados da moeda, veio para nos mostrar que a coletividade é muito importante dentro de uma sociedade, seja no mundo indígena e seja no mundo ocidental. O mundo se solidarizou com alguns lugares que precisaram de ajuda, um dos casos foi Manaus, quando acabou oxigênio, mas pessoas fizeram muitas doações, assim, como em outros lugares do Brasil. As pessoas têm coração bom, pensaram no próximo e salvaram muitas vidas.

Em conversas fizeram avaliação sobre os yalanawi (brancos) na questão do uso de remédio caseiros. "Para os brancos o que vale é a comprovação da ciência sobre um determinado medicamento, só mediante isso e do parecer do médico eles



vão tomar o remédio". Se eles tomassem chás que tomamos, temos certeza que eles não morreriam tanto como vimos na televisão. Mas eles sentem os sintomas, vão ao hospital e acabam sendo entubados: o que leva eles à morte. Eles poderiam tomar chá como nos disse Dona Íris Raimundo. Assim eles poderiam ficar com corpo forte. Sentimos pela perda de todos, mas eu sei que eles não têm floresta como nós, afirmando com uma voz triste e pensativa.

Nesse tempo lembrei muito do meu finado avô Luiz Fontes, da minha Avó Maria Madalena e minha bisavó Maria medalha como era conhecida. Eles viviam antigamente sem escola, apenas sua vida, sem ter outros compromissos e sem reuniões. Viver essa sensação de liberdade é melhor coisa do mundo, isso que é vida, isso é arte e cultura. Quantos aprendizados tivemos nessa pandemia que nos forçou a ficar no isolamento. Nós aqui não ficamos presos durante essa pandemia, nós aqui continuamos a vida entre a roça (plantar roça nova, campinar roças, arrancar mandioca, fazer farinha, beijú, tapioca e curada), nós vamos para mata subir patuá, açaí (açaí do pará, chumbinho e açaí do mato), bacaba, tolia, vamos pegar saúva para colocar na pimenta para comer com beijú mole. Meu pai vai pra pescaria e pela manhã cedo, desço com panela para cozinhar. A vida é isso, uma vida sadia e com muito aprendizado. Pela manhã cedo dar um mergulho no rio para tirar a preguiça, e no final de tarde, descer para o porto e sentar numa pedra, apreciando a paisagem e lembrando dos amigos que estão a milhares e milhares de quilômetro de distância de mim. Quanto aprendizado tive e continuo tendo todo dia, e esse mesmo aprendizado meus filhos estão tendo com meus pais.

Enfim, apesar de tudo, conseguimos combater a doença com os nossos conhecimentos indígenas. Ficamos gratos ao movimento indígena-FOIRN pelo empenho e assistência que deram às comunidades através das informações nas línguas indígenas. Usamos o conhecimento do mundo ocidental (orientações ao combate à doença). Contudo, uma vez provamos para o mundo que nosso conhecimento tem poder de cura e combateu a doença. Desde sempre temos nossos saberes e conhecimentos, e com isso nos curamos e continuamos combatendo e nos cuidando, e cuidando do outro. Seguimos a luta pela vida e pelos dias melhores para toda humanidade. Vidas indígenas importam, assim como outras vidas.



Gratidão as nossas mães pela experiência incrível que tivemos e obrigada pelos cuidados que tivemos com todos os parentes. Apesar da tristeza, tivemos o lado do bem viver e do viver bem, tendo muita fartura e muito aprendizado de troca e de partilha. Gratidão a todos os profissionais da área de saúde, aos nossos pajés e benzedores, as mulheres pelos remédios e cuidados, e ao Ñanpirikoli por ter atendido e ouvido as orações. Que continuemos sendo protegidos pelo Ñanpirikoli, Amaro, Kowai, Dzoli e Kaali.

4. 2021: Persistir e Disputar à/a força

Por fim, tentando fechar o arco narrativo, o nosso estudo de caso presta atenção analítica a ideias sobre eficácia, sobre luta, força e sobrevivência a partir de uma narrativa de passagem através da pandemia e de disputa da força e à força, levantada em outubro de 2021 por José Miguel.

I. E agora?

A notícia que essa Covid iria chegar pra cá foi um... uma preocupação muito grande pra mim. De saber que o meu povo [Dâw] é tão pouco, né? Aí eu pensei tanta coisa! E agora? A Covid vai acabar com meu povo! A gente fez reunião, lideranças, né? Três vezes. Que que a gente poderia fazer, como que nós poderíamos fazer? Foi no momento que a gente resolveu... Então vamos fugir! Vamos pra onde? Vamos lá, pro Curicuriari, vamos lá pro mato, sei lá pra um lugar bem distante! Aí os outros pensaram assim, não, não vai dar pra gente ir pro lugar distante porque lá vai acabar a farinha, a gente pode passar mais fome... ou a gente pode... sei lá, levar picada de cobra e como que nós vamos poder descer do lugar tão longe se a gente for fugir pra mais [dentro da] mata?

Aí já no final a gente decidiu, com as lideranças, que a gente ia ficar nas nossas roças, na casa de forno, né? Pra se esconder da Covid. E que ninguém poderia vir pra cá pra cidade, né? É... Só teria que ter uma pessoa pra vir fazer as compras.



Eu fui pra casa de forno do finado meu avô. Não tinha casa, não tinha nada, mas aí nós fizemos uma barraca. Eu, meu esposo, minha nora, meus netos, ficamos lá. Mais de dois meses. Aí o povo começou... Começou terminar o rancho. E falaram assim "a gente tem que ir pra cidade". Mas aí o que que nós falamos? "Então vocês têm que usar máscara, não pode tirar a máscara em nenhum momento, álcool gel". "Quando chegar lá na beira, tem que tomar banho, tem que lavar os alimentos com sabão em pó, água sanitária"... Mas aí depois as pessoas começaram descer toda semana pra cidade.

Quando chegava uma família assim da cidade dizia assim... quando aquela família queria chegar na casa do outro, dizia assim: "olha, não vem pra cá não. Você foi pra cidade, você pode trazer doença". Parecia que tava acontecendo conflito também nesse meio, né? Aí teve um dia que a gente desceu. Uma pessoa tava com muita febre, dor de cabeça... Aí descemos pra comunidade. Chamamos o pessoal da Saúde. Aí uma mulher fez o teste nela e foi quando deu positivo. Minha nossa! A gente ficou... arrasada! Eu que sou liderança forte, eu falei, como que eu vou fazer agora? Seis teste. Todos positivos.

E foi maior conflito, quase houve briga entre os parente lá. Aí dissemos "não!", com brigas a gente não resolve as coisas. E depois... tá. Vamos descer todo mundo. Eu vou chamar a Primeira Dama, pedir ajuda dela pra tirar lâmina de todo mundo! E pedi ajuda do Marivelton [Presidente da FOIRN]. Porque deu positivo em seis pessoas. Eu preciso com urgência a equipe de saúde.

Mandaram logo no segundo dia equipe de saúde. Levaram... é... vinte teste, vinte e cinco teste. Tá. Foi feito em todo mundo. A maioria que desceu, que vinha pra cidade deu tudo positivo. E só em mim, na minha família, deu negativo... Eu falei assim, se der negativo, eu vou voltar novamente pro mato. Aí foi feito a minha nora, né? Que minha nora também deu positivo. E eu disse, e agora?

II. Ir atrás.

Aí foi quando a gente fez reunião todo mundo. Pegando o chá, usando o chá. Vão atrás de remédio, tomam. Tomam banho. A gente, liderança, começou a



orientar. E antes a Elisângela, do Departamento, já tinha nos orientado também, né? Como se deve se prevenir, lavar bem as mãos com sabão, usar álcool gel, máscara, tudo, né? A gente foi orientado. Não vou dizer que a gente não foi orientado pelo Departamento da FOIRN. Pela ajuda do Marivelton, né? Como Presidente. E... tá. E todo mundo pegou, né? Covid. Mas, graças a Deus, que ninguém foi ao óbito. Só no final que meu, meu tio, né? Foi a óbito, mas porque ele já tinha outro tipo de doença.

III. Positivo.

E foi quando, no mês de janeiro, a minha filha começou a sentir muita dor de cabeça, febre, dor no corpo. Isso aconteceu na segunda; na terça-feira ela desmaiou, na quarta de novo... na quinta, ela também voltou a desmaiar. Era mesmo horário cinco horas. Aí quando foi no sábado, ela falou, "mãe, eu não aguento mais! Me leva no hospital". Já era sábado. "Eu acho que eu vou morrer, mãe". E aí eu disse, tá! Como o pai não é de falar, e nem meu genro, que ele é Apurinã, pois eu vou acompanhar a minha filha porque lá a gente já tinha conhecido, eu tenho primas também que são militares, né? Chegou, levei minha filha na emergência... e lá ela não ficou na fila porque como ela é missionária... E lá no Hospital de Guarnição a gente tem um missionário, né? Aí levei direto. "Ah, eu já sabia do seu caso porque o chefe lá missionário já tinha falado que você viria pra cá. Que você tá assim". Passou todo o medicamento pra ela. Ele deu um aparelho pra ela respirar. E precisa comprar isso, isso, isso e aquilo. E a gente não tinha dinheiro. Falei, e agora? Mas Deus ele não vai nos deixar desamparado. Aí, eu falei pro coronel Doutor X. Preciso comprar oxigênio que custa no valor de duzentos reais e fora outros medicamentos. Tá. Pegou, depositou na minha conta, compra isso aí pra sua filha. Bancou, né? Passamos uma semana na CASAI, fiquei cuidando dela. Isso foi mês de janeiro [2021].

Voltei pra comunidade com a minha filha... Quando foi numa quarta-feira, eu já tava com aqueles sintomas. Eu fui lavar roupa no rio, sol tava quente. Aí eu senti, né? Eu senti calafrio, dor de cabeça, eu senti que eu não tava bem. Eu lavei roupa



rápido, estendi e voltei pra casa, deitei na rede. E começou. Quarta, quinta. Amanheci com muita febre, tosse, dor no corpo, dor na garganta. Eu não conseguia nem levantar da rede, eu não queria comer nada, não tinha esse cheiro de nada.

Aí vieram tirar minha pressão... tava baixa. E aplicaram... aplicaram dipirona na minha veia e com isso daí aliviou, né? A febre baixou... mas passei quatro dias direto na rede. Eu só, eu não tinha vontade de comer nada. Eu só saía de lá, eu urinava dentro de casa mesmo, num penico velho. E era muito vômito, calafrio.

Tomei remédio, remédio dos brancos... tomei chá, tomei copaíba que meu genro trouxe lá da terra dele. Eu sentia muita tosse... é... meu marido fazia chá de limão... mel. Fiquei em quarentena sem sair pra canto nenhum. Só depois de quinze dias eu andava na casa dos outros. A minha filha também. Toda família ficou em quarentena. Aí em fevereiro a minha filha viajou, né? As duas filhas foram embora. Tá, melhorei.

IV. Positivo 2.

Fevereiro, março... abril... Em abril mataram meu sobrinho. No dia vinte de abril. As aulas já tinham começado. E lá no dia eu me senti muito triste, chorei bastante, queria até tirar minha vida após que eu perdi meu sobrinho, pra mim não tinha mais sentido a vida, nada. Então comecei sentir dores, de repente, né, de uma hora pra outra. Aí depois eu... eu pensei, poxa, o que será que eu tenho? Fui com a minha prima no Polo [Base]. Lá deu positivo dizendo que eu estava com Covid. Isso foi no dia cinco de maio. No dia seis, a gente ia comemorar dia das mães, né? E... aí o médico falou "você está com Covid e você tem que ficar em repouso quinze dias".

Isso foi na quinta, sexta, sábado. Aí vinha essa, esse frio no meu pé, né? O frio bem gelado no meu pé e parava no peito. Quando parava no peito, eu sentia falta de ar. Parecia que eu queria morrer. Eu sentia muita fraqueza. Muita fraqueza no meu corpo. E... tá. Quando foi... eu tomando o medicamento também que os brancos me deram, né? Esse frasco. Mesmo frasco que eu tomei antes. Mas eu vi que não melhorou. Quando foi no sábado... passei sábado, e nada de eu melhorar mesmo tomando remédio caseiro. Quando foi na segunda, eu falei pro meu marido:



"Eu não aguento mais. Esse frio não tá passando, essa falta de ar não tá passando, por favor, me leve no hospital". Aí ele me trouxe por conta própria, né? Na canoa. Ele falou, "você consegue sentar?" Eu falei "eu consigo". Aí me trouxe, me levou no hospital... Aí... chegamos no hospital era umas oito e meia. Eu fui atendida... quase onze horas. Bem fraca, frio. Aí eu falei pro médico, "eu não aguento mais, doutor". Ele começou a perguntar que que eu tava sentindo. Eu contei pra ele. "Você já teve Covid?" Aí eu falei, "doutor, pelo amor de Deus, eu quero que faça todos os tipos de exame em mim".

No final saiu o resultado dizendo que eu tava com anemia, que eu tava com recaída de Covid... E de lá me encaminharam pro UBS do Miguel Quirino pra fazer outro teste de Covid. Lá também saiu o resultado dizendo que é recaída de Covid. Aí eu falei, "doutor, eu não tenho condições de voltar pra minha comunidade, por favor, me encaminhe pra CASAI". Aí me encaminharam pra CASAI.

Dessa noite, fiquei quase um mês lá na CASAI.

Lá eu senti muito frio, eu passei mal e eu não tinha acompanhante, né? Meu esposo não podia deixar meu caçula. Lá eu fiquei mais de duas semanas, passei pelo psicólogo, me passaram medicamento e voltei pra casa. Meu filho veio me buscar. Aí meu esposo já tinha fechado todos os buracos da casa; colocou as chipinha na casa. Mas mesmo assim na noite que, na tarde que eu atravessassei, na manhã... Esse frio não passou. Aí meu esposo falou, "tem que ser forte". Ele fazia fogo, tudo, todas as noite. Todas as noites teria que tomar somente mingau quente.

Aí eu dizia assim que... [chora]

Eu dizia pra Deus, "eu não aguento mais". Será que eu vou ter que me despedir das minhas filhas? Eu não quero mais ficar sofrendo. Tinha uma hora que eu queria pedir dele pra mim ir embora. Eu não queria dar trabalho pra minha família todos os dias; sentir aquele frio, sem poder fazer nada, sem poder sair de casa, somente ficar deitada... Aí minha filha falava assim; "mãe, a senhora tá bem". "Minha filha, eu não tô bem". "Hoje a gente vai fazer círculo de oração, mãe". Vários pastores, missionários, evangélico, católico, padres estavam rezando por mim porque eu sou muito conhecida em todo lugar. E aí pessoas que me conheceram, uma professora me ajudou muito, ela falou "faz isso, esquenta seu pé toda noite



antes de dormir, ponha na água quente, toma chá, toma banho de chá, toma banho de cupim". Fiz todo esse processo. E liguei pros meus colegas... cacique lá do Xingu. Ele falou... "toma banho com limão, com folha de limão, põe no camburão de vinte litro e borrifa em cima de você, coloca lençol. Aquele suor que vai sentir, vai sair do seu corpo. Faz isso, isso, isso e aquilo." Eu fiz. Era toda manhã que eu fazia. Toda manhã, toda noite. Eu fazia isso com a ajuda do meu marido, com a ajuda do meu filho caçula.

E eu passei cento e nove dias! Depois de cento e nove dias, meu marido falou, "vai lá tomar banho no rio. Tomei banho no rio. E até hoje, eu não consigo tomar banho no rio em paz".

Parece que fiquei com trauma, né? [chora]

Eu sinto que aquele frio vai voltar... [chora]

Mas eu sei que não vai voltar. Aí eu tô em tratamento médico; psicólogo veio de Manaus pra cá só pra me atender. Um amigo nosso, foi na comunidade. Aí, eu tô tomando remédio. Durante seis meses, eu tenho que tomar. Em dezembro... E às vezes eu não posso ter ansiedade agora, né? Eu tô tomando remédio... é clozapem, pra dormir. Cetralina após o café da manhã. Esse daí o médico psiquiatra passou, falou que porque eu fiquei com pânico. Então, muita gente procurou benzedora aqui, né? Pra esse que ficou pânico.

E quando eu penso no meu sobrinho [chora]... Parece que eu quero ficar doente de novo. Mas psicóloga já falou pra mim, "você tem que ser forte, seu sobrinho não vai mais voltar. Você tem que cuidar das pessoas que estão vivas."

V. Cuidado e Luta: proeminência da força.

A marcha foi em Brasília, me convidaram⁶⁰.

Eu pensei, será que eu vou aceitar? Será que eu vou passar bem? Aí todo mundo me deu apoio né? "Não, você vai passar bem! Você vai ficar boa, não se preocupe." E... Aí eu pensei, né? Eu sonhei também com pessoas que já se foram,

⁶⁰ No dia 10 de setembro de 2021, 14 mulheres indígenas (2) de Santa Isabel do rio Negro, (2) de Barcelos e (10) de São Gabriel da Cachoeira se organizaram para representar o rio Negro na II Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília.



né? Falaram que eu tava bem protegida. Isso me deu a força. A força porque também... não tem nenhuma pessoa pra ficar, pra representar meu povo.

Fui, viajei tranquila, levei todo o medicamento, remédio caseiro e esse remédio que ele me passou.

Eu disse eu quero ser segurança, pode colocar meu nome. Fiquei de segurança lá. Eu acho que pra poder ajudar os parentes, não aconteceu nada de mal comigo. Aí outra colega minha desistiu. Fiquei só. Esse nosso trabalho de segurança era a gente proibir a entrada de bebidas alcoólicas, entrada de drogas, né? Alimento, logística. Uso de máscara, uso de álcool gel. Quem tá vendendo sem máscara... Então esse era um, era nosso... que a gente cuidava, né? As casas pra ver como é que tá... Essa era a nossa segurança lá. 42 indígenas. Era uma regra bem forte. Aí quando chegou turma do bolsonarista lá querendo invadir. Ah... e não quiseram assim obedecer. Aí a segurança maior foi lá, né? [Polícia Federal, Guarda Municipal, Polícia Civil].

Tive a oportunidade de conversar com vários povos, não é? Tanto que a gente tem um grupo de segurança. E eles me admiram muito, né. "Poxa, você é guerreira." Aí isso pra mim é gratificante, né? E... atualmente sou Presidente do Conselho Fiscal da FOIRN. Quatro anos... tenho vida pela frente, pra lutar pela FOIRN. Conselheira das mulheres... abrangendo os três municípios. Fui eleita lá na comunidade de Barcelos. Então fico honrada com isso.

VI. Aprender.

Quando já foi pra vir pra cá, no domingo, eu comecei passar mal no aeroporto. Eu acho que porque fiquei com ansiedade. Eu olhei no jornal dizendo que tava altos casos de delta em Manaus.

Aí eu comecei me sentir mal. Suor, suor, falta de ar. Que minhas próprias colegas falaram, 'nossa, [nome da entrevistada], você tá pálida, o que está acontecendo?' "Estou me sentindo mal." Aí, onde foi despachar minha bagagem, a mulher falou "você está passando mal?" Eu falei "sim". Aí ela pegou o nome do psiquiatra, do médico. Aí eu liguei pra ele, né? Aí eu falei, eu não tô me sentindo



bem. Aí ele falou, passa agora, pega seu remédio, põe embaixo da sua língua agora. Eu fiz isso. E fique calma, senta, toma água. Aí eu fiz isso. E logo depois a gente foi chamado pra entrar no voo pra vir pra cá. E lá o remédio eu acho que me dopou e eu dormi e vim acordar no aeroporto de São Gabriel.

Aqui foi feito o teste de Covid em vinte mulheres, deu tudo negativo. Graças a Deus! Então assim que aconteceu comigo. E eu continuo me cuidando muito, né?

Após o Covid a gente não pode ter ansiedade. Até hoje sequela ficou com a minha filha, ela sente falta de ar. Mas o que eu estou dizendo pra ela, filha, continua tomando chá. Após o Covid, você tem que tomar chá de folha de manga. Sete folhas de manga em duas, em dois litros de água. Depois que eu peguei Covid, eu tenho muitas plantas plantadas agora perto da minha casa. Tenho muitas. Eu plantei capim santo pra calmante, plantei boldo, plantei, é... gengibre, dois tipo de gengibre, plantei sara-tudo. Ah... plantei folha de pirarucu. E fora que já tem as planta do mato, né? Então eu tô utilizando bastante plantas. Tomando chá. Tomo banho de chá até agora com água morna antes de vim pra cidade quando eu chego. Tô me cuidando né? (Anônima, Dâw, 4 de outubro de 2021, Caderno de Campo)⁶¹.

5. Considerações finais

Argumentamos neste estudo de caso que as mulheres indígenas rionegrinas e as mulheres lideranças da FOIRN tiveram uma participação absolutamente diferencial no relativo controle e na reelaboração regional da pandemia, e que essa liderança e capacidade de ação pode encontrar sustento em trajetórias e posições sócio-cosmológicas e biográficas de gênero.

Entendemos que essa campanha não é apenas um "projeto" institucional da FOIRN perante a pandemia, mas uma mobilização social agenciada especialmente pelas mulheres indígenas, apoiada nos nichos e alianças institucionais no movimento indígena regional, que colocou em ato nos âmbitos regional, nacional e internacional e atualizou saberes, posições, relações, capacidades e lutas cosmopolíticas das mulheres. Tudo sob a chave do "Cuidado".

⁶¹ Entrevista realizada por José Miguel Olivar.



Na ideia de que este estudo de caso possa ser lido por pessoas não indígenas, resulta importante para nós o recurso à noção de *cosmopolítica* e a umas considerações finais talvez mais ortodoxamente antropológicas. Não para *explicar* o que já foi exaustivo e sofisticadamente explicado através das palavras das mulheres indígenas aqui participantes, mas para construir uma ponte com leitores não indígenas, especialmente acadêmicos e agentes de política pública. A noção de *cosmopolítica* não é o que na antropologia se entende como termo êmico das mulheres indígenas rionegrinas. Para responder ao marco pandêmico, para explicar e analisar sua experiência e para escrever sobre esses processos, elas não precisaram de *cosmopolítica*. Este é um termo branco, acadêmico, de raiz eurocêntrica, que serve como dispositivo de tradução para que leigos brancos conectem a intervenção das mulheres rionegrinas com gramáticas que possam lhes ser mais familiares.

O termo *cosmopolítica*, aqui articulado, vem da filósofa belga Isabelle Stengers (2018), que questiona o regime científico-político moderno cujo efeito é consolidar mundos divergentes e diversos em um "mundo único" e homogêneo, de ideias absolutas e intransigentes. Esse regime, tipicamente biopolítico e civilizatório, inscreve também lutas pela universalização dos direitos e da saúde⁶². A *proposição cosmopolítica* propõe que desaceleremos o raciocínio para desestabilizar a noção cristalizada de política que está instaurada no pensamento e nas ações promovidos por estas noções (no geral, advindas de um pensamento kantiano), que hesitemos a respeito do que está dado como "certo", "bom" ou "comum" e das consequências que a ideologia em prol do "progresso" e da "civilização" acarreta. Assim, ela conceitua que "o cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes" (Stengers, 2018, p. 447).

Sztutman aponta que, dessa forma,

⁶² Veja-se como, inclusive em propostas de Planetary Health (Whitmee et al., 2015; Horton et al., 2014), não se abre mão da centralidade lógica-ontológica do "humano" (com todo seu especismo), da ideia de uma "civilização" que seria "nossa" (mas qual?) e que deve ser protegida, e nem de uma relação instrumental com um "planeta" que, para nós, deve ser melhor cuidado. Para uma perspectiva mais recente, menos confiante na "civilização" e no controle moderno do Planeta, e mais atenta a relações e interconexões, ver Pongsiri et al. (2019).



[...] o cosmos deixa de significar simplesmente um “mundo comum”, para significar um agregado de mundos divergentes que não aceitam um representante comum. O cosmos deixaria de ser pensado como fator de equivalência (solução kantiana) para ser tomado como fator de equalização (*mise-en-égalité*), uma vez que conecta – articula – mundos (Sztutman, 2019, p. 89).

Trata-se de distanciar-se da ideia de que múltiplos mundos e sua abundante diversidade poderiam tornar-se somente *um* homogêneo mundo, sob um ilusório cenário eterno e definitivo de paz. Emerge aí o conceito de pluriverso, essa prática de um “mundo de muitos mundos”: “*heterogeneous worldings coming together as a political ecology of practices, negotiating their difficulty of being together in heterogeneity*” (De la Cadena & Blaser, 2018, p. 4). Seria um “encontro de heterogêneos” como pretendia Rancière (1999 apud De la Cadena, 2019), de desentendimentos postos em evidência, onde existe o reconhecimento da presença de seres não apenas “humanos” (como espécie) mas também “seres outros que humanos” (De la Cadena, 2019), e de práticas *exorbitantes*, que ultrapassam os limites dessa Modernidade padronizada. Marisol de la Cadena posiciona suas reflexões no contexto dos Andes, mas bem poderia ser trazido ao contexto das mulheres rionegrinas:

[...] uma insurgência de forças e práticas indígenas com a capacidade de perturbar profundamente as formações políticas prevalentes, e de rearranjar os antagonismos hegemônicos, sobretudo ao deslegitimar (e, portanto, desnaturalizar) a exclusão das práticas indígenas das instituições do Estado-nação (De la Cadena, 2019, p. 4).

Tal insurgência – ou, diríamos, insistência, pois estas práticas, grupos e seres jamais deixaram de existir, apenas eram mais ignorados pelo Mundo Único – coloca em choque paradigmas formatados pela lógica do projeto político-científico da Modernidade que procurou banir estes atores do campo da política desde as invasões coloniais. Coloca-se em choque inclusive o paradigma que sustenta a própria definição do que é política, uma vez que esta “emergiu (com a ciência) para criar um universo habitável, para controlar conflitos entre uma humanidade culturalmente diversificada, vivendo em uma única natureza cientificamente cognoscível” (De la Cadena, 2019, p. 27).



Olivar et al. (2021) entendem que essa pluralização ontológica e reconfiguração da política podem ser possíveis também no campo da Saúde Pública e Coletiva, como no presente caso, através da mobilização das mulheres indígenas do Alto rio Negro. Podemos entender toda esta mobilização como "*the specific indigenous cosmopolitical way through what the Rio Negro women are dealing with the pandemic. From 'breathing in the culture', it combines knowledges, technologies and resources from different worlds, including those of the scientific-biopolitical one.*" (Olivar et al., 2021, p. 10). Uma verdadeira *receita de resistência*, como coloca Sztutman (2018) em artigo dialogando com Stengers. Uma constante retomada de sua terra-território, terra-corpo, terra-epistemologia, dentre outras mais.

Assim, para que leitores e leitoras não familiarizadas com as políticas ontológicas rionegrinas possam 'chegar mais perto' de uma compreensão rica da *intervenção* liderada pelas mulheres indígenas, é necessário entender as formas em que *cuidado, cultura, conhecimento*, entre outras, se cruzam e compõem, e entender que elas têm a ver com as formas particulares de *ser mulher indígena*. Sabe-se já numa certa antropologia brasileira e global, e pode ficar evidente lendo as palavras das mulheres que foram registradas neste caso e nas notas da pesquisa PARI-c, que categorias explicativas de *pessoa* (mulher, no caso) que têm como base ontológica princípios de individualidade, de separação da vida em "caixinhas", de radical excepcionalismo humano, de vitimização, que têm o trabalho e a produção como marco teórico (Strathern, 1990), etc., não são férteis para se aproximar do gênero, do corpo, da política e da *noção de pessoa* em um contexto como o rionegrino⁶³.

Em um artigo colaborativo escrito em 2020 (Olivar et al. 2021, p. 9), Francineia Fontes nos ajuda a entender *mulher* numa perspectiva mito-histórica e cosmológica Baniwa:

As mulheres no Rio Negro percorrem vários lugares diferentes, coletando matérias-primas para fazer seus artesanatos; assim podem

⁶³ Existe bibliografia consolidada sobre mulheres e gênero no noroeste amazônico (Chernela, 1984; Overing, 1986; Jackson, 1988; Gregor & Tuzin (eds), 2001) bem revisada por Rossi (2016). Em outros trabalhos, Chernela (2014, 2015) aborda os desdobramentos dessas existências femininas indígenas em relações urbanas e de violência.



contar as narrativas aos seus filhos/as e netos/as. Quanta grandeza de sabedoria nós temos sobre o nosso território que é nosso corpo.

As mulheres indígenas lutam incansavelmente pela vida do próximo. Na narrativa Baniwa, temos uma figura mítica, que chamamos de *Amarro*, a mulher *Dzoll*, mulher que tinha uma sabedoria, um poder, a única que sabia benzer o *Kariamã* feminino, nos tempos primordiais. Mas, depois da grande batalha de *Ñapirikoli* e as *Amarro* por causa dos animais sagrados (*jurupari*), elas lutaram incansavelmente para proteger o seu filho, e por fim ela foi vencida. O corpo da *Amarro* foi dividido em quatro partes, o seu sangue escorreu e nisso surgiu um igarapé. O *Ñapirikoli* pegou cada parte do corpo e disse: "tummmm", pegou uma parte do corpo e jogou pro Norte, Sul, Leste e Oeste, e finalizou "Você será a mãe de todos os meus filhos do mundo, os que ainda vão nascer". Do sangue de uma mulher surgiu o igarapé transparente limpo e puro, os seus seios se transformaram em pedras.

Uma mulher rionegrina pode definir a si mesma em termos dobradamente relacionais como "mandioca", "chiclete" ou aquela que alimenta e costura, como emergiu nos trabalhos sobre violência (Olivar et al., 2020; Morais, 2021). Mesmo em diferenciação e conflito, não há qualquer leitura que demarque uma individualidade humana ontologicamente consistente (no mesmo sentido do repertório moderno) e nem uma absoluta autonomia perdida ou sonhada com relação não apenas aos homens, mas à natureza. Por outro lado, como se nota na análise de Francineia, ela pode compreender que sua existência particular é também parcialidade de pedra sagrada e de igarapé-sangue, e que emerge como momento de um fluxo de simultaneidades temporais que conecta agonicamente a própria experiência com origens míticas e com feitura e desfeitura (desmembramentos, *violências*) corporais. Ela pode ser também um "cacto", resistente, florido e capaz de persistir em condições adversas e de furar (Morais, 2021). No caso das mulheres rionegrinas, relações constitutivas da sua existência têm a ver com capilaridade telúrica, alimento, consistência, junção, transformação, circulação regional e casamento como intensificação da alteridade (Lasmar, 2005; Rossi, 2016).

As relações de gênero no chamado noroeste amazônico (indígena) são, ou foram, um caso emblemático na compreensão antropológica (principalmente do Norte Global) das socialidades indígenas. Comparada com a Melanésia, esta "área



cultural” seria marcada por um forte “viés de gênero” constitutivo da socialidade, que diria respeito à enorme assimetria social entre homens e mulheres (Gregor & Tuzin (eds.), 2001). Parte desse conhecimento foi construído mapeando as relações de parentesco. No rio Negro, de forma normativa e em termos gerais, o casamento é exogâmico, a etnia patrilinear e a residência virilocal; isto significa que uma mulher herda a etnia e a língua do seu pai X, mora antes do casamento na comunidade de X – sabendo que não será sua comunidade futura e nem a dos seus filhos –, casará com um homem de uma etnia Y e irá morar na comunidade de Y depois de casada, sendo que seus filhos e filhas serão de etnia Y. Autoras como Lasmar (2005) e Rossi (2016) têm mostrado como, nesse sistema, muitas mulheres ocupam uma certa posição permanente de *estrangeiras*. Agora, por esse sistema e por razões que têm a ver com a história missionária salesiana, com o acesso à educação e saúde, com os casamentos com homens brancos, com as buscas por dinheiro e, mais recentemente, por liderança política e por estudos superiores, a mobilidade muitas vezes intensiva marca trajetórias, disposições e saberes das mulheres rionegrinas. Mobilidade entre línguas, entre posições étnicas e políticas, entre formas de trabalho e relações com os “brancos” e com o dinheiro, entre comunidades, entre calhas de rio, entre comunidades e cidades, entre bairros numa mesma cidade, entre regiões do país.

Elizângela Costa nos mostrou na pesquisa PARI-c como as mulheres rionegrinas são compostas de *interculturalidades*, e nos trabalhos sobre violência, bem como nas entrevistas realizadas por Dulce Moraes para essa pesquisa, vemos que, antes de mais nada, enunciar-se *mulher indígena rionegrina* é enunciar força, luta, trabalho, movimento, mobilidade intensiva e em múltiplas escalas, transformação, conhecimento, aprendizado e um engajamento tenaz e constitutivo que não tem na derme seu limite, para lembrar de Donna Haraway (2009), com tudo e todos para manter o mundo em pé. Mesmo que seja sempre um mundo que não lhe pertence, um mundo enquanto ameaça.

No marco da pandemia estas mulheres trouxeram à frente a noção de “cuidado”. Dispositivo tradutor generoso com o mundo branco, com o mundo da saúde (Macedo, 2021) e com o humanitarismo. E eis o ponto de maior atenção



antropológica e de maior reverberação *cosmopolítica*. Porque quando a imaginação política moderna, branca, de um lado, e as mulheres indígenas, do outro, enunciam “mulher” e “cuidado”, não fazem existir a mesma realidade.

Quando mulheres como Francineia, Elizângela e outras se enunciam respondendo socialmente à solicitação de “cuidado”, esta enunciação não pode ser reduzida à leitura sociológica feminista urbana branca sobre *care* e desigualdade. Do mesmo modo, não pode ser reduzida às noções de “cuidado” que habitam e são promovidas pelo campo da saúde (Kelly, 2010; Macedo, 2021). Como elas, esse “cuidado” é também um tipo de agenciamento distribuído entre atores diferentes, em redes diferentes, territorializado de forma espalhada ou dispersa, em movimentos muitas vezes intensivos, conflitivos, localizado em casas abertas a redes de parentesco e consideração (e não em lares domésticos nucleares fechados), que é associado à luta, à experimentação, à partilha das vulnerabilidades (e não à sua anulação, controle ou superlocalização). Quando se pensam como agentes de cuidado, não se pensam como indivíduos abnegadas ou subordinadas ao trabalho reprodutivo que as explora para a sobrevivência da conjugalidade, de crianças e maridos. Se pensam mais, como vimos, como forças, linhas e parcialidades *mais-que-humanas* (Tsing, 2019) engajadas em relações de troca, partilha e circulação, certamente assimétricas e muitas vezes *violentas*, de sustento do mundo-em-queda⁶⁴.

A mulher é quem cuida e quem protege com a preparação de banhos (com folhas, sementes, cascas de árvores) que devem acontecer pela manhã, ao meio-dia e no período da tarde. (...) Nem todos os membros da família querem fazer isso constantemente, assim como nem todos dentro de uma casa querem utilizar a máscara. Eu tenho observado que quando nós, mulheres, preparávamos um “banho de proteção” ou chás, tanto os homens como nossos filhos diziam: “depois eu vou banhar”, “depois eu vou tomar”, sempre deixando para depois e, muitas vezes, não faziam (Costa, 2021)⁶⁵.

⁶⁴ Sobre *care*, no sentido aqui colocado, ver Tronto (1993), e Mol (2008) e Bellacasa (2012) para noções de *care* como modos relacionais de produção de mundos possíveis, de *worlding* (Haraway, 2016).

⁶⁵ Disponível em <http://www.pari-c.org/artigo/60>. Acesso em 29 nov. 2021.



Por sua vez, "saúde" emerge menos como norma unificadora (perspectiva biopolítica comum), como paradigma político *comum* (como se torna visível nas antropologias das políticas da vida ou em antropologias médicas críticas) ou como problema de polissemia (perspectiva comum em abordagens preocupadas com diversidade cultural e com uma antropologia da saúde indígena *stricto sensu*), mas como *equivoco* e *dissenso* com implicações políticas ontológicas (Kelly, 2010). Isto é, a saúde das sobreviventes, daquelas mulheres desgarradas, lutadoras e em movimento. Em entrevista com Dulce Morais, revisitando sua trajetória de mobilidades e de trabalhos em e com o mundo branco, Elizângela entende a saúde como parte desse sistema de relações cosmopolíticas de um mundo que não é [nunca é] seu.

Então pra mim isso é saúde, né? Porque isso é saúde, esse faz proteção do ter o corpo pra poder trabalhar, né? Pra ti poder... é... viver dentro de uma sociedade que não é sua, que não é de sua realidade, né? Então quando eu viajava pra algum lugar. Minha mãe sempre. Minha mãe e minha sogra sempre já falava, "você já pediu pra preparar o perfume pra levar? Você tá indo pra outro lugar que você não conhece. Pra você não sentir dor de cabeça, pra você não sentir vômito, pra você não ficar... é... com diarreia, dor de corpo". Lá também quando (...) chegava, minha sogra e minha mãe sempre mandava logo eu molhar o meu rosto com a água, né. Pedir benzimento, né?, da água. E dizer que "eu também sou sua filha, eu também sou sua neta, eu também tenho espírito, né? Então não quero ficar doente nesse lugar. Eu sou parte do seu espírito, também faço parte... é... da sua família". Então eu sempre quando [viajava] eu já estava levando, né? Aí me davam batatinha pra mau olhado, me davam batatinha pra não ficar doente, me dava folhinha pra proteção do meu espírito. Então, eu levava um monte de coisa, né?, pra viajar. (Elizângela Costa, Baré, 28 de maio de 2021, entrevista PARI-c).

A partir desse arranjo onto-epistemológico é que se torna possível entender a campanha "Rio Negro, nós cuidamos!" e todas as práticas femininas associadas ou paralelas como uma intervenção cosmopolítica no marco pandêmico. Entre as forças mais *necropolíticas* mobilizadas pelo executivo nacional e por agentes militares (para quem qualquer noção de cuidado foi absolutamente dispensável em boa parte do curso da pandemia), e as melhores mas enormemente limitadas intenções do sanitarismo nacional e internacional, as mulheres rionegrinas operacionalizaram um



modo mais complexo – dificultando inclusive a classificação na forma do Um. Um modo “indígena”, que combina a intensificação regulada da mobilidade, da luta e do encontro, a articulação de múltiplos canais de comunicação e de tradução, a ativação de redes translocais de alianças, um conjunto de procedimentos como o distanciamento físico e o uso de EPIs, e outras formas de cuidado e ação, baseadas nos conhecimentos e nas memórias dos “avós”, incluindo os modos tradicionais de “resguardo” e “isolamento”.

Por fim, a análise cosmopolítica nos chama a atenção sobre a natureza da *intervenção*, pois não se tratou de uma intervenção comprovada, “técnica” vinda de fora, padronizada e estandardizada, otimizada; mas de um experimento local, disperso, múltiplo e parcialmente conectado, sofrido, apropriado e baseado na relação com conceitos globais e científicos. Por outro lado, diferente da proposta de Stengers (2015, 2018), e quiçá mais perto das reelaborações de De la Cadena (2010, 2018), a *intervenção* perante a pandemia realizada pelas mulheres rionegrinas e suas redes teve um caráter de urgência e um interesse na eficácia. Podemos ver uma urgência que não obedece à distância tecnopolítica do estado sanitário, mas que diz respeito ao tempo cotidiano da experiência colonial todo dia colocada em ato. Uma ontologia da luta, da defesa, da necessidade de lidar com o mundo enquanto ameaça. A urgência como evento num curso permanente de ação em função das condições de persistência do (seu) mundo. A campanha, assim, pode nos mostrar imagens de controle e experimentação dos dispositivos temporais e tecnopolíticos da intervenção sanitária (desaceleração, urgência, eficácia, conectividade, dissenso) e de distanciamento dos modos de funcionamento do Mundo da homogeneização, da purificação e do aplainamento.

“Rio Negro, nós cuidamos!”, eu reforço, foi e está sendo a campanha que salvou muita gente. Tirou muita gente da fome, onde tinha pessoas que nos armários não tinha nada e hoje tem. Então aqui na sede também foi atingida as famílias, onde muitos ficaram desempregados, onde foi dado cesta básica, não foi pro ano todo, mas pelo menos algum momento saciou fome de pessoas que estavam precisando muito dessa ajuda, né? Então “Rio Negro, nós cuidamos!”, mais uma vez, eu falo que a FOIRN, o Departamento de Mulheres, acertaram de cheio pra fazer essa campanha. E vale a pena continuar, e é claro, estar repassando os resultados positivos



que a campanha nos tem oferecido aos nossos parentes nas comunidades, aqui na sede e até mesmo a nós, que nos tem fortalecido como comunicadores, como comunicação da FOIRN; como nós indígenas também aqui se comunicamos através das redes sociais, celulares, enfim. Eu acho que foi uma porta aberta muito importante pra nós que fizemos parte. Eu me sinto orgulhosa, muito orgulhosa mesmo, de estar dando esse depoimento e eu me sinto também uma heroína durante a pandemia. A gente é... coloca, como se diz, nossa vida... a gente... tudo pra gente... deus tem nos guiado bastante durante as nossas lutas que fizemos e vamos continuar fazendo. Como eu sempre falei, eu saí da FOIRN como funcionária, mas eu sou liderança indígena, sou do movimento, fui criada no movimento e o movimento indígena me ensinou muita coisa, o que eu só tenho a contribuir com meus parentes através dos meus trabalhos, das ações, sejam elas remuneradas ou sejam elas voluntárias eu sempre estarei à disposição, aonde for do meu alcance, até onde me for dada oportunidade. (Ednéia Teles, Arapaso, 10 de junho de 2021).

...Elizângela, uma mulher guerreira, eu tenho uma admiração muito grande por ela. Por ela ter essa força! Que ela continue tendo e agradecer também pela campanha, pelas pessoas que receberam a cesta básica, que foi de uma ajuda muito importante mesmo, chegou na hora que eles estavam precisando muito, mesmo, e pedir pra que continue, né? Que essa campanha não acabe, só porque a pandemia tá assim, um pouco maneirada aqui, que acabe mas que continue. E espero que essas outras que tão aí no departamento sejam fortes como Elizangela, que não deixem essa campanha morrer mesmo, porque agora a gente tá vendo que tá tendo enchente em São Gabriel... Muitas famílias do interior perdendo as roças, o rio cheio invadindo as roças, e com certeza assim, eles vão precisar de novo dessa campanha, porque no interior do que a gente sobrevive? De roça, farinha, que é tirado, que a água invadiu antes do tempo deles tirar mandioca pra eles fazer farinha, tapioca, goma, essas coisas, né? Então, a campanha, né, tem que voltar de novo pra poder ajudar essas famílias que vão precisar e estão precisando. É isso que eu peço, que não parem com essa campanha, que continue pra ajudar essas pessoas que tão perdendo as roças delas. (Vanda Cardoso, Piratapuya, 10 de junho de 2021).

A persistência rionegrina requer a retomada das políticas públicas que foram infectadas pela COVID-19, reacendendo as chamas, revivendo e se readequando aos setores que foram paralisados pela pandemia. Precisamos continuar abordando temas relevantes às mulheres, falando da experiência vivida com a COVID-19, para que possamos enfrentar outras situações similares a dessa pandemia. Não podemos



deixar que outros vírus nos machuquem tirando as nossas vidas, precisamos encontrar novas formas de resistir.

Esse novo tempo requer novas maneiras de compreender que tudo está em movimento, em transformação. Que possamos nos adequar às mudanças sem que as gerações futuras percam a linhagem de nossas ancestralidades, para que as nossas histórias possam ser contadas de geração para geração. (...) Que saibamos que, se estamos vivos, é porque tivemos participação nisso para podermos contar nossas histórias.

Aos poucos, estamos voltando com nossas atividades, que foram paralisadas: as rodas de conversas, oficinas, formações e capacitações em prol de nossos territórios indígenas e de nossas casas. (...) Hoje, pós-pandemia-com-a-pandemia, é de suma importância para a nossa vivência conhecer os nossos direitos, porque temos muitos problemas sociais, como violência contra a mulher e invasão de Terras Indígenas. Esses problemas são anteriores à pandemia e persistem até hoje, trazendo insegurança e preocupações para os povos rionegrinos. (...)

Isso requer estratégias, mobilizações, fortalecimentos e intercâmbios do viver para o bem viver. Não podemos ficar apenas na teoria, precisamos colocar em prática tudo o que lemos, escrevemos, pensamos, sentimos, olhamos, ampliando as nossas buscas por uma vida digna perante os desafios mais cruéis da humanidade.

Hoje, vivemos um cenário político racista onde a crueldade fala mais alto. Hoje, a política do governo federal de não demarcação de Terras Indígenas é perversa para nós. A PL 490/07, junto com a tese do Marco Temporal, entre outras que transitam no Congresso Nacional, são uma ameaça à nossa existência. Na educação, existe corte de verbas, na saúde falta de organização dos governos no combate à COVID-19 e demais doenças. Eu sei disso porque fui criada numa sociedade na qual a lei é feita para poucos. Nós, as populações indígenas, os negros, os afrodescendentes, os que vivem nas periferias e favelas, precisamos estar sempre nos manifestando e mobilizando para sermos ouvidos e para que as leis funcionem para nós. O capitalista é o controlador dessa sociedade, os governos não são a voz do povo; quem manda hoje no governo é quem tem dinheiro, não os eleitores. Não há, portanto, democracia justa e igualitária.



*Assim, seguimos procurando o nosso bem-estar. E o bem-estar significa o bem viver indígena, a busca de novas ideias que fortaleçam as nossas caminhadas, sem distinguir as pessoas que habitam esse planeta. Novas ideias, gerações que virão. As nossas crianças, adolescentes e jovens, que estão passando por essa pandemia, que buscam sobreviver à contaminação do vírus, são as raízes que contarão nossas histórias de resistência, nossos modos de organizar e preparar as barreiras sagradas com o uso das plantas, sementes, folhas e raízes. As gerações que virão são os resguardos das sabedorias indígenas contidos no interior das matas, rios, igarapés, montanhas e lagos sagrados, os berços das nossas origens. Essas são as gerações que virão, que contarão essa história e que a perpassarão de geração em geração. (Fragmentos de *A persistência rionegrina: vivências e as gerações que virão*, Nota Pesquisa PARI-c, Elizângela Costa, Baré⁶⁶).*

Referências

Agência Brasil. Covid-19: Brasil registra 229 óbitos e 9,2 mil novos casos. Agência Brasil. Saúde. 27 nov 2021. Disponível em: agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-11/covid-19-brasil-registra-229-obitos-e-92-mil-novos-casos. Acesso em 28/11/2021.

Andrello, Geraldo. Cidade do Índio. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.

Bellacasa, M. Nothing comes without its world': thinking with care. The Sociological Review. The Editorial Board of The Sociological Review, 2012.

Boa Vista Já. Campanha arrecada alimentos e kits de higiene para mulheres em vulnerabilidade social. Boa Vista, 1 de julho de 2020. Disponível em <https://boavistaja.com/local/2020/07/01/campanha-arrecada-alimentos-e-kits-de-higiene-para-mulheres-em-vulnerabilidade-social/>. Acesso em 18 out. 2020.

Brasil, Kátia; Farias, Elaíze. Com apenas 7 respiradores, São Gabriel da Cachoeira confirma dois casos de Covid-19. Amazônia Real. Disponível em [https://amazoniareal.com.br/com- apenas-7-respiradores-sao-gabriel-da-cachoeira-confirma-dois-casos-de-covid-19/?fbclid=IwAR2UGqmX0hjX8BUNo8GRvpj4WKyKrtaxVdx51itXVxFhWTJAtvZeEcp1HkI](https://amazoniareal.com.br/com-apenas-7-respiradores-sao-gabriel-da-cachoeira-confirma-dois-casos-de-covid-19/?fbclid=IwAR2UGqmX0hjX8BUNo8GRvpj4WKyKrtaxVdx51itXVxFhWTJAtvZeEcp1HkI). Acesso em 28/11/2021.

Buchillet, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e "potes de malária": Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: Albert, B.; Ramos, A. (Orgs). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

⁶⁶ Disponível em <http://www.pari-c.org/artigo/78>. Acesso em 29/01/2022.



Canalez, G. G., Rapozo, P., Coutinho, T., e Reis, R. Espalhamento da COVID-19 no interior do Amazonas: panorama e reflexões desde o Alto Solimões, Brasil. *Mundo Amazónico*, 11(2), e88492. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88492>. 2020.

Candotti, Fabio. Algumas ideias para uma analítica descolonial da Amazônia. *ILHARGAS – Cidades, Políticas e Saberes na Amazônia*. Observatório da Violência de Gênero no Amazonas Universidade Federal do Amazonas. 2017.

Castro, M., Gurzenda, S., Turra, C., Kim, S., Andrasfay, T., & Goldman, N. Reduction in the 2020 Life Expectancy in Brazil after COVID-19. Preprint on medRxiv 2021.04.06.21255013; <https://doi.org/10.1101/2021.04.06.21255013>.

Chernela, Janet. Female scarcity, gender ideology, and sexual politics in the northwest Amazon. *Working Papers on South American Indians*, No. 5. Bennington College. 1984.

_____. Directions of Existence: Indigenous Women Domestic in the Paris of the Tropics. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 20, No. 1, pp. 201–229, 2015.

_____. Particularizing Universals/Universalizing Particulars: A Comprehensive Approach to Trafficking in Indigenous Women and Girls in the Northwest Amazon of Brazil. *Gendered Perspectives on International Development*. Special Issue on Anthropological Approaches to Gender-based Violence and Human Rights. WP 304:33-52, 2014.

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB. Informativo COIAB - 08 de novembro de 2021. COVID-19 e os povos indígenas da Amazônia brasileira. 08 nov 2021. Disponível em: https://www.fvs.am.gov.br/indicadorSalaSituacao_view/63/2. Acesso em 27/11/2021.

Costa, Elizângela da Silva. Mulheres do rio Negro e seus Cestos de Conhecimento durante a pandemia de COVID-19. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, n. 5, jun. 2021. Disponível em www.pari-c.org. Acesso em 28/11/2021.

_____. Mulheres do rio Negro e os impactos da pandemia de COVID-19. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, n. 8, set. 2021. Disponível em www.pari-c.org. Acesso em 28/11/2021.

_____. A persistência rionegrina: vivências e as gerações que virão, no prelo.

De la Cadena, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural anthropology*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370, 2010. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.

_____. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 95-117, 2018.

De la Cadena, Marisol & Blaser, Mario. *A World of many worlds*. Duke University Press, 2018.

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Disponível em: <https://foirn.org.br>. Acesso em 28 nov. 2021.

_____. Rede Wayuri. Disponível em <<https://foirn.org.br/rede-de-comunicadores-indigenas-do-rio-negro/>>. Acesso em 28/11/2021.

_____. Relatórios de entrega de cestas básicas Alto Rio Negro. FOIRN. 2020.

_____. São Gabriel da Cachoeira. 2020. Disponível em: <https://noscuidamos.foirn.org.br/>. Acesso em 15/11/20.



_____. Rio Negro, nós cuidamos! 2019. Disponível em: <https://noscuidamos.foirn.org.br/>. Acesso em 16/11/2020.

FOIRN/ISA – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro / Instituto Socioambiental. Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/ISA. 2005.

FOIRN/ISA - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro / Instituto Socioambiental. Coronavírus (COVID-19) - Tome cuidado, parente! Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/Covid_portugues.pdf. Acesso em 28 nov. 2021.

Fontes, Francineia. B. Hiipana, eeno Hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, PPGAS/MN. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2019.

Global Health Security Index -GHSI. Global Health Security Index. Nuclear Treat Initiative, Johns Hopkins Centre for Health Security and the Economist Intelligence Unit. Retrieved April 30, 2021, from <https://www.ghsindex.org>. 2019.

Governo do Estado do Amazonas. Transparência COVID-19: Monitoramento de COVID-19 em indígenas no Amazonas. Fundação de Vigilância em Saúde do Amazonas, 2021. Disponível em: <https://coiab.org.br/covid>. Acesso em 27/11/2021.

Gregor, T. A & Tuzin, D. (eds.). Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press, 392 p. 2001.

Handam, Ana Amélia. Comoção pela morte do Professor Antônio Baniwa marcou a pandemia no Rio Negro. In: Federação das Organizações Indígenas - Memoráveis. Disponível em < <https://memoraveis.foirn.org.br/walter-antonio-baniwa/>>. Acesso em 29/11/2021.

Haraway, Donna. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In. Tadeu, T.(Org.) Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. Pp 33-118.

_____. "Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene". Ed. Duke University Press Books. 2016.

Horton, R. et al. From public to planetary health: a manifesto. The Lancet, v.383, p.847, 8 mar. 2014.

IBGE - Instituto Brasileiros de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama>. Acesso em: 02/11/ 2020.

Iubel, Aline Fonseca. Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro. São Carlos, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS/UFSCar. 2015.

Kelly, J. A. "Os Encontros de Saberes": equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. Ilha. Revista de Antropologia (Florianópolis), v. 11, p. 265-302, 2010.

Lasmar, Cristiane. De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto do Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.

Lowy Institute. Covid Performance Index: deconstructing pandemic responses. Lowy Institute. Sidney (Austrália), 2021. Disponível em: <https://interactives.lowyinstitute.org/features/covid-performance/>. Acesso em 15 maio 2021.



Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 1. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34. 1994.

Marques, Adriana Aparecida. *Amazônia: pensamento e presença militar*. Tese de Doutorado, São Paulo, FFLCH-USP. 2007.

Marques, Bruno Ribeiro. *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro). 2015.

Meira, Márcio. *A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. 1. ed. São Carlos: Edufscar, 479. 2018.

Melo, Flávia. *Cadastrar, incluir e proteger: As malhas da assistência social na fronteira Amazônia*. São Paulo, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. 2020.

Melo, Flávia. *Pena e perigo no governo da fronteira: considerações para uma análise generificada da fronteira amazônica de Brasil, Peru e Colômbia*. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 49, p. 201-242-242. 2018.

Melo, Luiz. *Rede formada por comunicadores indígenas é eleita herói da informação mundial*. *Acrítica*. 2020. Disponível em <<https://www.acritica.com/channels/governo/news/rede-formada-por-comunicadores-indigenas-e-eleita-heroi-da-informacao-mundial>>. Acesso: 27/11/2021.

Mol, A. *The logic of care: health and the problem of patient choice*. London: Routledge, 2008.

Morais, Dulce Meire Mendes. *De documentos, cactos e vírus: violência sexual, mulheres indígenas e Estado em São Gabriel da Cachoeira*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2021.

Olivar, José Miguel Nieto. *Violence, the state and gendered indigenous agency in the Brazilian Amazon*. *Third World Thematics: A TWQ Journal*, v. 3, p. 260-276. 2018.

Olivar et al. *Relatório (I) do Projeto Mulheres, Gênero e Violência no Rio Negro*. DMIRN/FOIRN, ISA, OVGAM/UFAM, FSP/USP. São Gabriel da Cachoeira. 2020.

Orjuela, Norma. *A pandemia de COVID-19 e a produção de alimentos. O caso da Vila Tuyuka (São Gabriel da Cachoeira), no prelo*.

Pongsiri, Montira et al. *Planetary health: from concept to decisive action*. *The Lancet Planetary Health*, vol 3: e402 – e404. 2019.

Ricardo, C. A & Ricardo, F. *Povos indígenas do Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2011.

Rossi, María. *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, 2016.

São Gabriel da Cachoeira. *Decreto nº 003, de 18 de março de 2020. Dispõe sobre a decretação de situação de emergência na saúde pública no município de São Gabriel da Cachoeira e das medidas preventivas necessárias para o enfrentamento para conter a disseminação do novo coronavírus (Covid-19)*. São Gabriel da Cachoeira. 2020.



São Gabriel da Cachoeira. Decreto nº 019, de 5 de maio de 2020. Dispõe sobre a suspensão temporária do serviço de táxi-lotação e transporte público no âmbito do município de São Gabriel da Cachoeira, e dá outras providências. São Gabriel da Cachoeira. 2020.

São Gabriel da Cachoeira. Decreto nº 021, de 11 de maio de 2020. Dispõe sobre as medidas restritivas e complementares ao "Lockdown" a serem aplicadas no âmbito do município de São Gabriel da Cachoeira, em virtude da Covid-19, e dá outras providências. São Gabriel da Cachoeira. 2020.

Sassine, Vinicius. Dez processos do MPF apuram atos de Pazuello desde falhas na vacinação até entrega de cloroquina. Folha de S.Paulo. Saúde. 21 fev 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/02/dez-processos-do-mpf-apuram-atos-de-pazuello-desde-falhas-na-vacinacao-ate-entrega-de-cloroquina.shtml>. Acesso em 27/03/2021.

Secretaria Municipal de Saúde. Boletim Epidemiológico. Instagram. Disponível em <https://www.instagram.com/p/B_dQ5C6AmT-/?igshid=1ujusu4fixock> Acesso em: 28/11/2021.

Secretaria Municipal de Saúde. Comunicado Covid-19. Instagram. Disponível em <<https://www.instagram.com/p/CAogeF-gS7-/?igshid=1eazui1ypw7oi>> Acesso em: 28/11/2021.

Stengers, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

_____. No Tempo das Catástrofes. Cosac Naify: São Paulo, 2015.

Strathern, Marilyn. The gender of the gift. Berkeley e Los Angeles. University of California Press. 1990.

Tsing, Anna. Socialidade mais que humana: um chamado para a descrição crítica. In: Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas. 284p, 2019.

Tronto, Joan. *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. New York, London: Routledge. 1993.

Ventura, D. & Reis, R. A linha do tempo da estratégia federal de disseminação da Covid-19. Direitos na Pandemia (10), Mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil. CEPEDISA e Conectas. 2021.

Vozes da Re-existencia na pandemia - Liderança Indígena: Elizângela Baré, 13 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MCeN-jNQFeA&t=26s>. Acesso em 17 out. 2020.

Whitmee, S. et al. Safeguarding human health in the Anthropocene epoch: report of the Rockefeller Foundation-Lancet Commission on planetary health. The Lancet, v.386, p.1973-2028, 14 nov. 2015.

Wright, Robin. História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas, Mercado das Letras; São Paulo, Instituto Socioambiental. 2005.

