

I Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Rio de Janeiro, RJ, Brasil e University of St Andrews, Centre for Pacific Studies, St. Andrews, UK
brunongbh@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8565-995X>

Bruno Nogueira Guimarães¹

O CASULO DA PANDEMIA: ESTRATÉGIAS INDÍGENAS PARA HABITAR O FIM DO MUNDO

Desde que a disseminação da covid-19 pelo globo ganhou o status de pandemia, alterando o cotidiano de quase toda a população mundial, duas grandes ideias se confrontaram no debate público, frequentemente se ignorando nos prognósticos encontrados na imprensa. A primeira ideia trata do retorno às condições de vida pré-pandemia. A partir dela, se pergunta: quando poderemos viver como antes da emergência da covid-19? Quando recuperaremos o futuro que possuíamos há poucos meses? Essas questões subentendem que a pandemia criou condições urgentes, as quais percebem como passageiras. A segunda ideia compreende que o período de exceção impulsionado pela doença deixará marcas históricas, que moldarão o que passou a se chamar de novo normal. Ao menos no futuro próximo, as relações sociais, como existiam até a pandemia, estarão suspensas, gerando efeitos políticos e econômicos que permanecerão nos anos seguintes. Ou seja: não haverá volta fácil. Esses horizontes em disputa – a velha e a nova normalidade – moldam a construção do futuro e a experiência do presente, a partir do “fato social total” ocasionado pelo vírus (Santos et al., 2020). Eles convidam, também, a um novo exame do período histórico que vivíamos pré-covid-19. Enquanto vivemos uma ansiedade existencial, nos questionando que mundo habitaremos, colocamos em xeque as expectativas que construímos ao longo do caminho que nos levou à pandemia. As zoonoses das últimas décadas deveriam ter nos ensinado algo? A maior taxa de letalidade em minorias sociais não nos revela algo que sempre soubemos? A impossibilidade de grande parte da população perma-

necer em suas residências deveria ser capaz de nos surpreender? O debate sobre o retorno ao mundo em que vivíamos antes do SARS-Cov-2 – ou o fim desse mundo – é, essencialmente, uma discussão sobre o capitalismo e o antropoceno. É, também, um lembrete sobre a multiplicidade de eventos que parecem unificar diversos coletivos humanos, ao mesmo tempo em que exacerbam suas diferenças: a pandemia não apenas potencializa os efeitos das desigualdades sociais (com impactos para os tratamentos médicos e a segurança alimentar) como revela distintas formas de se pensar a saúde. Para vários povos indígenas das terras baixas sul-americanas, grandes perdas populacionais ocasionadas por epidemias fazem parte da memória coletiva de pessoas que tiveram que lidar com a morte em grande escala, associada aos efeitos da colonização ao longo dos últimos séculos (Vilaça, 2020). Essas lembranças são resgatadas nas interpretações sobre a covid-19 e nas estratégias indígenas para conter a doença (Baniwa, 2020; Fausto, 2020). É a partir do diálogo com alguns interlocutores Apanjekra sobre o tema que busco estabelecer algumas bases para a reflexão sobre os efeitos políticos da pandemia.

Ainda no final de março, conversei por Whatsapp com Diego, meu irmão de criação Apanjekra, da aldeia Porquinhos (TI Porquinhos, MA). Ele queria notícias do Rio de Janeiro. Como estava a situação da cidade com a covid-19 se espalhando? Não consegui dar muitos detalhes. Disse que ficávamos em casa, ainda sem saber o que poderia ocorrer. Falamos das dificuldades que muitas pessoas enfrentariam. Ele me contou que os pajés estavam atentos e que a aldeia ficaria em quarentena. Estariam “na prisão”, ele brincou, se referindo a como os Apanjekra chamam um de seus rituais de reclusão. Nele, os novíços se isolam em um cômodo da casa, completamente cobertos por pano e apenas com os olhos à mostra. Meses depois, saem com seus corpos modificados: mais belos, fortes e capazes de realizar atividades que exigem um aprimoramento contínuo, como a caça e a corrida com toras. Saem, como dizem, rejuvenescidos.

Os rituais de reclusão dos Apanjekra funcionam por criar uma desconexão entre os iniciados e seu antigo ambiente. Nada exterior deve afetar o corpo que se quer saudável: envolto em uma segunda pele de tecidos, dentro de um quarto no interior de uma casa, esse corpo multiplica as camadas que o distanciam dos demais. Estar longe dos outros, não poder ser visto ou tocado, torna a pessoa refratária às doenças. Para os Apanjekra, os problemas na saúde de uma pessoa decorrem da atuação intencional de outros agentes sobre o enfermo, a exemplo da ação de espíritos que desejam capturar o duplo da pessoa e levá-lo para sua aldeia, ou de ataques de feitiçaria de pajés inimigos. Esse tema, comum nas terras baixas sul-americanas, se funda na premissa de que o exercício social implica riscos, dado o fundo cosmológico em que ele ocorre, povoado por seres capazes de interferir nos corpos uns dos outros. Remover-se da presença desses seres é, portanto, uma saída para controlar a produção corporal e se fortalecer. Por outro lado, se isolar só é possível enquan-

to outros se responsabilizam por quem se encontra recluso: alguém precisa obter e preparar alimentos para ele, cuidar de seu espaço e realizar quaisquer atividades necessárias durante esse longo período. Separados por paredes, os mais velhos conversam com os iniciados, transmitindo-lhes seus ensinamentos, e mesmo em sonho o duplo dos reclusos aprende com os espíritos. O que parece ser um isolamento individual, na verdade, é um ato coletivo: para se distanciar de alguns seres, é preciso recorrer a outros. A “prisão” dos Apanjekra, essa quarentena ritualizada, não é um afastamento do mundo, mas um controle das relações que compõem a pessoa.

Dado que as doenças são provocadas por outrem, retirar-se da presença desses outros é uma saída para preservar a saúde. O crescimento, porém, só é possível por conta das aproximações que acompanham o distanciamento. Elas oferecem os meios para a pessoa e seu duplo redefinir suas capacidades, levando à sua “limpeza” e “rejuvenescimento”. Esse é o caráter propositivo desses rituais de reclusão, e ele muda não apenas o iniciado, mas o mundo que ele habita, pois suas relações com esse mundo já não são as mesmas. Ele vê coisas que não via, caminha por estradas pelas quais não caminhava, sonha com seres que desconhecia. Relações antigas dão lugar a outras, muitas vezes com espíritos ou animais que não habitavam o universo relacional do iniciado. Na língua timbira, o nome do ritual da prisão, *ikreré* (casinha), corresponde também a “ovo”, “buraco” (onde se planta) ou “casulo”. São recipientes que estabelecem um interior distinto do mundo externo, onde um ser se transforma. O mundo vivido pela borboleta que emerge de seu casulo não é o mesmo mundo que habitava a lagarta.

Na metade de junho, tive mais notícias de Diego. A internet rural que existe na escola da terra indígena não funcionou nos últimos meses e, por isso, não tivemos contato. Ele me atualizou dizendo que poucas pessoas tinham ficado na aldeia – a maioria das famílias fora para seus setores de roça, evitando contato com eventuais automóveis que passam irregularmente pela aldeia, pegando atalhos pelo interior maranhense. Explicou, também, que as lideranças de Porquinhos estavam tentando encontrar as melhores formas de lidar com a covid-19: como pressionar o governo a atuar com responsabilidade na TI? Seria possível receber o auxílio emergencial nas cidades sem colocar seus parentes em risco? O calendário ritual deveria permanecer, mesmo provocando aglomerações e estimulando a visita de membros de outras aldeias timbira? Ainda não tinham respostas. Estavam no meio da reclusão, e seus corpos ainda não estavam prontos para sair.

Nessa nossa segunda conversa desde o início da pandemia, Diego também me contou das reuniões que os pajés fizeram. Eles teriam dito que a doença não tinha cura. Como um proeminente pajé Apanjekra me explicou, anos atrás, não era que as doenças não tinham cura – é que você ainda não sabe curar. Ele deu o exemplo do único pajé na aldeia capaz de curar picada de cobra: se ele

morresse, não haveria mais cura, pois só ele conseguia “virar com cobra” para negociar com elas a saúde dos enfermos. “Virar com cobra”, assumir uma forma serpente e vê-las como humanos, da forma com que elas se veem, é a chave para recuperar quem foi picado por uma delas. Em grande parte das terras baixas sul-americanas, o pajé deve identificar o agente causador da doença e negociar com ele a liberação do enfermo. É preciso não apenas saber o que causa o malefício, mas compreender as razões pelas quais um ser ataca outro. Qual a sua intenção? Será um espírito recém-falecido com saudade de seus antigos parentes e que busca levá-los consigo? É um animal que se vinga de uma caçada? O pajé é um diplomata interespecífico: ele é capaz de ver o universo da perspectiva de outro ser – outra forma de humanidade – e buscar uma alternativa que não leve ao óbito do doente. Uma doença sem propósito, porém, não tem solução. Não há com quem negociar. Não há um agente que assuma a responsabilidade pela pandemia.

O capitalismo floresceu dentro de uma ontologia naturalista, que concebe o universo material como um dado único a partir do qual diferentes culturas produzem representações particulares (ver Descola, 2005; Latour, 1994; Viveiros de Castro, 1996). Habitar um mundo único presume a existência de apenas um futuro, resultado de nossas ações sobre uma natureza inerte e manipulável. É esse futuro que tentamos domar com projeções epidemiológicas, tentativas de achatar as curvas de contaminados, prever os picos da doença, as possibilidades de existência de outras ondas ou suas consequências para os PIBs, para os índices de desocupação e os setores da economia. Quando haverá uma vacina... e quem a tomará primeiro? Cada vez que essas previsões são feitas, encontramos ali a questão: sairemos dessa reclusão transformados ou regressaremos às vésperas da pandemia, quando os noticiários equiparavam bons resultados econômicos a escolhas civilizatórias responsáveis? Intelectuais renovam suas esperanças e ceticismos, com a expressão de alianças transnacionais no combate ao vírus (Zizek, 2020) acompanhando a perda de privacidade e direitos individuais na legitimação dos dispositivos de vigilância de governos e grandes corporações (Han, 2020).

Uma ontologia multinaturalista, que percebe os diferentes seres do cosmo como atores conscientes, dotados de reflexividade, intenção e capacidades produtivas, não postula um destino comum. É possível que alguns mundos acabem – da mesma forma que algumas vidas acabam em decorrência do nascimento de outras. E nem todo fim é semelhante: a captura de um enfermo por espíritos animais que tentam levá-lo para sua aldeia, tirando-o do domínio dos humanos, mantém uma rede cosmológica de retroalimentação dos seres vivos. A devastação ambiental que assola os territórios tradicionais da maioria dos povos nativos sul-americanos, não. Ela impede a existência dessa rede e é para ela que se voltam as críticas dos mais destacados pensadores indígenas contemporâneos, como Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015) e Ailton Kre-

nak (2019). Ambos apontam como um determinado modelo de desenvolvimento é o responsável pelos recorrentes fins do mundo que diferentes povos indígenas americanos experimentaram nos últimos séculos (Lévi-Strauss, 1991; ver também Danowski & Viveiros de Castro, 2017). Esse modelo só é possível graças ao tratamento da natureza como um domínio insensível: “por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares” (Kopenawa & Albert, 2015: 455). A incapacidade de pensar nessa alteridade, diz Kopenawa, impede “os brancos” de criar horizontes alternativos. Sem ouvir outras gentes, para voltar aos pajés Apanjekra, não há como saber em quais condições negociar um mundo melhor. Quem é responsável pela doença?

Da mesma forma que o “fim do mundo” é um fim para alguém (à medida que o mundo se expandia para os europeus, o “fim do mundo” ocorreu para vários povos indígenas americanos), é preciso indagar *para quem* será o “novo normal” – mesmo que ele aparente ser o velho. Em anos recentes, em que a correlação entre as crises ecológicas e a explosão de desigualdade social foi aprofundada e institucionalizada por governos de extrema-direita (Latour, 2017), tornou-se difícil ignorar os rumos do antropoceno. A pandemia acelerou o aumento dessas desigualdades e as notícias de retorno das atividades econômicas opõem a “morte de CNPJs” e a de CPFs. Um problema ético que não se resume à economia *versus* as vidas humanas, mas que nos leva a reconsiderar nossas relações ecológicas, como deveria ter ocorrido por ocasião das gripes suína e aviária. Vemo-nos diante um horizonte crítico, em que uma bifurcação nos impede de dizer “sigamos pelo mesmo caminho”. Dos Apanjekra, podemos tirar a lição de que toda doença é política e que, enquanto não identificarmos em quais termos responder às suas causas e agravantes, não teremos saído transformados de nossos casulos. Mesmo que saíamos de casa, ainda estaremos presos em nossas quarentenas.

Recebido em 09/11/2020 | Aprovado em 06/05/2021

Bruno Nogueira Guimarães é mestre e doutor em antropologia social (Museu Nacional – UFRJ), trabalha, há mais de uma década, com o povo Canela Apanjekra, no cerrado maranhense, junto ao qual pesquisou as dinâmicas dos programas de transferência de renda condicionada e concepções indígenas de crise e transformação; a esse respeito hoje escreve como *fellow* da University of St. Andrews. Na ENSP-Fiocruz, desenvolve pesquisa sobre demografia e saúde indígena e os sistemas de informação populacional sobre povos indígenas, sendo co-organizador do livro *Entre demografia e antropologia: povos indígenas no Brasil*.

REFERÊNCIAS

Baniwa, Francineia Fontes. (2020). Lembranças do passado e o medo do presente: nós indígenas diante da pandemia. *Amazônia Real*. Disponível em: <https://amazonia-real.com.br/lembrancas-do-passado-e-o-medo-do-presente-nos-indigenas-diante-da-pandemia/>. Acesso em 03 nov. 2020.

Danowski, Debora & Viveiros de Castro, Eduardo. (2017). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura & Barbárie.

Descola, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Fausto, Carlos. (2020). ‘Vamos fazer lockdown na aldeia’: governança indígena e desgoverno. *Nexo Jornal*. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate2020/%E2%80%98Vamos-fazer-lockdown-na-aldeia%E2%80%99-governan%C3%A7a-ind%C3%ADgena-e-desgoverno>. Acesso em 03 nov. 2020.

Han, Byung-Chul. (2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. In: Agamben, Giorgio et al. *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias*. [s.l.]: Aspo, p. 77-111. Disponível em: <http://tiempodecrisis.org/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Acesso em 10 out. 2020.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. (2015). *A queda do céu – palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Latour, Bruno. (2017). *Down to Earth – politics in the new climate regime*. Cambridge: Polity.

Latour, Bruno. (1994). *Jamais fomos modernos – ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Lévi-Strauss, Claude. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Santos, Ricardo et al. (2020). Um “fato social total”: covid-19 e povos indígenas no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 36/10, p. 1-5.

Vilaça, Aparecida. (2020). *Morte na floresta*. São Paulo: Todavia.

Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: estudos de antropologia social*, 2/2, p. 115-144.

Zizek, Slavoj. (2020). *Pandemic! covid-19 shakes the world*. Cambridge: Polity.

O CASULO DA PANDEMIA: ESTRATÉGIAS INDÍGENAS PARA HABITAR O FIM DO MUNDO

Resumo

Observando as elaborações dos Canela Apanjekra sobre a pandemia da covid-19 e as estratégias adotadas por eles para conter a doença, nos primeiros meses da disseminação do vírus, este ensaio estabelece um paralelo entre os rituais de reclusão indígenas e os protocolos de distanciamento social. Ao fazê-lo, coloca em primeiro plano as noções nativas sobre saúde, indicando como a produção de corpos saudáveis depende da constante renovação das pessoas a partir do controle da ação de agentes não humanos por meio de fechamentos ritualizados. Por fim, o ensaio contrasta a temporalidade envolvida nos rituais de reclusão com o debate sobre o “retorno à normalidade” com um eventual fim da crise sanitária, questionando como as crises planetárias colocadas pelo antropoceno evocam uma concepção mais sistêmica de fim de (um certo) mundo.

Palavras-chave

Pandemia;
covid-19;
etnologia indígena;
ritual;
antropoceno.

PANDEMIC'S COCOON: INDIGENOUS STRATEGIES TO INHABIT THE END OF THE WORLD

Abstract

Observing the Canela Apanjekra elaborations about the covid-19 pandemic and their strategies to contain the disease during the first months of virus dissemination, this essay draws a parallel between indigenous seclusion rituals and social distancing protocols. In doing so, it foregrounds native notions of health, indicating how the production of healthy bodies depends on the constant renovation of personhood through the control of the actions of non-human agents through ritualized closings. The essay also contrasts the temporality involved in seclusion rituals with the debate on the “return to normalcy” after a possible end to the sanitary crisis, enquiring how the planetary crisis posed by anthropocene evokes a more systemic conception of the end of (a certain) world.

Keywords

Pandemic;
covid-19;
indigenous ethnology;
ritual;
antropocene.